

numéro 1

---

septembre 1993

[ a r k h a i ]  
Αρχαί

*Akos DOBAY*

## La conscience d'être: une introduction à l'existentialisme généralisé

**La question de l'être - Heidegger et la conscience  
d'être - Le point final sur l'origine de la présence -  
Prolégomènes à la notion d'existentialité -  
Introduction à l'existentialisme généralisé.**

## La question de l'être.

L'intuition d'être s'est-elle manifestée de manière spontanée, comme l'intuition de la durée (1) ou s'est-elle imposée comme une évidence première? Question austère, mais telle est l'inquiétude d'une pensée qui recherche avidement les fondements de son origine et qui se heurte à l'ignorance même de sa propre histoire. Or si la recherche peut sembler vaine, voire même illusoire de nos jours, la quête, elle, n'en reste pas moins drapée de mystère et de féerie. Et même si la question apparaît invariablement sans fond, sans réponse; comme étant impénétrable pour l'homme. Un miroir qui renvoie inlassablement le même reflet, tel un écho sans dialogue; transparent au regard. Il subsiste, dans le tumulte de l'interrogation, un phénomène qui, par sa subtilité, se soustrait au jeu du langage: **la conscience d'être**. Et c'est cette conscience que nous allons approfondir au cours de ces lignes afin de pénétrer l'essentiel d'une philosophie portant sur l'abolition de toutes discriminations ontico-ontologiques. L'ontico-ontologique est un terme que nous définirons par la suite, car en vue de sa compréhension, il est préférable de ne pas le restreindre à un ensemble de mots. Quant au sens du mot discrimination, il n'est rien de plus que l'expression sémantique de l'Injustice en référence à la " Justice Immanente".

Mais, bien plus qu'un simple phénomène, au sens restreint du terme, la conscience d'être est une spécificité apparaissant comme un état intérieur à nous-même et donc inaccessible comme tel. Cette conscience nous confère un statut d'une singularité envoiante puisqu'il nous procure le sentiment d'appartenir à un monde irréductible qui subsiste par lui-même et en lui-même: le monde de l'Etre ou de la Présence, ou tout simplement la Présence (2), comme il sera désigné par la suite étant donné que c'est son essence principale. Principale dans le sens qu'elle est sous-jacente à toutes les autres.

Il n'est pas dans l'intention de ce texte de retracer la genèse de l'être, car ce qui nous intéresse aujourd'hui, ce n'est pas tant de savoir à quoi répond la notion de l'être, mais plutôt en quoi l'être peut incarner l'élément basique d'une métaphysique dynamisante de la Présence et dont le but est d'amener la pensée

au-delà de ses propres limites traditionnelles vers une compréhension plus globale de l'existence. Aussi, loin de prétendre quêter la vérité, car il n'est rien de plus désagréable pour un philosophe que de découvrir la vérité, l'objectif d'une telle démarche vise avant tout à dégager la structure interne de la Présence, lorsque l'homme raisonne en termes de concept, car il est bien clair que l'on ne peut rien énoncer à l'échelle individuelle; du moins pas simultanément (3).

La conscience d'être représente ainsi l'investigation la plus problématique en métaphysique, au point parfois de constituer une véritable angoisse, et, en même temps, le plus probant témoignage d'une réalité dite transcendante pour toute une série de réflexions. Mais d'emblée, une question quasi fondamentale se pose; question nécessaire à la validité de notre démarche, car de l'optique dans laquelle elle sera discutée, dépendra tout le reste de la recherche. La conscience d'être, conscience générée par la pensée, est-elle un phénomène d'ordre purement biologique? En somme toute, comment l'organisme humain, pris hors de son humanité suivant l'expression qu'en donne Hegel, et donc défini comme ce-qui-a-jailli-avant-la-pensée: "the it before any thought", peut-il produire une pensée qui le subsumerait dans une situation où non seulement il vit, mais est aussi? La grande différence étant que la vie, à l'échelle humaine, débute par une pro-création – car au niveau quantique il n'y a plus de vie ni de mort, mais d'incessantes transformations sans début, ni fin – tandis que la Présence ne s'explique que par une "naissance" auto-générée, puisque dans ce lointain infini tous principes tombent en désuétude.

Hegel nous disait, en substance, que l'homme constitue sa propre humanité au moment où il abandonne son instinct de conservation pour sauvegarder son Idéal. Mais cet Idéal qu'il tente de sauvegarder, n'est-il pas une forme de conservation spirituelle ou intellectuelle? Une transposition de cet instinct dans un monde où la part intellectuelle est sans cesse grandissante. On pourrait même imaginer que cette quête originelle nous a été imposée par cet instinct de conservation! En effet, la manière dont l'homme cherche à se sécuriser en guettant une vie après la mort, garantissant la survie de sa personnalité, présente une forte analogie avec toute forme de volonté de conservation. Mais il

serait bien mieux que nous soyons totalement libre, selon l'expression de Sartre, d'entreprendre la compréhension de cette Présence, car si cette entreprise est elle-même un conditionné, alors elle perd toute sa transcendantalité.

La découverte de l'acide désoxyribonucléique, abrégé ADN, et son auto-duplication par appariement dévoile un monde d'unités atomiques. L'homme, en tant qu'être vivant, est réduit à une série de réactions physico-biochimiques coopérant à sa propre reproduction et évolution. Or comment un tel organisme, qui répète indéfiniment les mêmes réactions biochimiques suivant les circonstances, peut-il engendrer un être qui pense dans une dimension autre que cet organisation? Est-ce l'organisation elle-même qui génère cette dimension dans son mouvement d'interactions? Comment expliquer par la simple biochimie de l'homme les phénomènes "d'ordre humain"; humain au sens métaphysique du terme? A moins que cette biochimie comporte elle-même un caractère humain!

Mais peut-être est-ce "faire beaucoup de bruit pour rien" et qu'en fin de compte c'est le psychisme lui-même qui impose ces conditions à l'homme? Et le fait de vouloir rattacher toute chose à une origine précise devient un phénomène psychique et non une nécessité transcendantale. Un psychisme purement physico-biochimique évoluant avec les structures sociales. Et nous aurons beau sanctifier cette quête et la sacrer Transcendantal si ce n'est qu'un épiphénomène de la conscience humaine. Nous serions alors comme des sourciers cherchant sous la contrainte de la soif.

En tous les cas, dans l'état actuel de nos connaissances, ceci laisse à supposer que l'homme est plus que la somme de ses parties. Plus déjà en raison de la dualité qui oppose le sujet à l'objet, le sujet ne pouvant lui-même se réduire sans perdre conscience qu'il est le sujet. Or même si la *présence de toute chose* s'apparente à la transposition conforme de la φύσις grecque en une φύσις noétique sans aucun fondement véritable, il n'en reste pas moins que la question de son origine, elle, est bien intrigante.

En substance, la réponse à de telles interrogations entraîne l'idée que la conscience d'être ne se réduit pas à la simple facticité matérielle de l'existence, mais constitue bel et bien l'unique transcendance de l'homme sur sa biogénicité. Ainsi la question

d'être ou plutôt la conscience d'être embrase tous les horizons. Car aller au-delà de la conscience d'être, c'est aller au-delà de la pensée. Mais que signifie concrètement aller au-delà de la pensée? Aller au-delà de la pensée, c'est un peu expliciter les frontières de cette conscience; jusqu'où pouvons-nous encore convevoir les choses.

D'ordinaire l'être est perçu comme un produit noématique. Seule la pensée peut engendrer l'être. Mais est-ce parce que je pense que je suis? Non, la pensée pense l'être, elle s'exprime dans l'être en donnant une forme ontico-ontologique à l'action de son propre mouvement, mais le *cogito, ergo sum* appartient déjà au domaine de la conscience. Penser ne suffit pas pour prendre conscience d'être.

Or ce que recherche la conscience d'être, c'est une origine; une forme de conation qui ne coïnciderait pas forcément avec l'origine de la vie, ni celle de la matérialité, au sens philosophique, de l'univers. La présence de l'être, et plus particulièrement la conscience d'être semble constituer une vérité de toute éternité. Se poser la question pourquoi suis-je, requiert une réponse beaucoup plus élaborée que celle qui répondrait à la question pourquoi existé-je ou pourquoi vis-je.

Ainsi la conscience d'être matérialise l'horizon ultime de la pensée, se profilant bien au-delà d'une simple découverte de l'origine du monde. La conscience d'être nous entraîne bien au-delà de n'importe quelle origine puisque pour découvrir une origine, il nous faut obligatoirement une conscience de ce qui fut auparavant. En effet, chaque fois que l'on lève l'indétermination sur une origine ontologique une nouvelle se profile au devant. Ce qui montre bien que l'on ne peut pas discourir sur la Présence en termes de finitude, de causalité ou de primordialité, car tous ces concepts perdent leur sens face à la subtilité de la Présence. L'analogie peut être faite avec les transformées de Galilée et celles de Lorentz en physique. L'approximation galiléenne est suffisante à des vitesses nettement inférieures à celle de la lumière, au-delà elle ne s'applique plus, car l'absoluité de certaines variables disparaît. De même ces concepts forment une très bonne

description de notre perception du monde, mais au-delà, ils perdent toute validité.

Cela revient à dire que même si la cosmologie contemporaine, formulée par la théorie du Big Bang, permet de décrire la formation de l'univers, il ne reste pas moins qu'une forme d'être est présente antérieurement à la prise de conscience du processus de formation de l'univers.

Si la conscience d'être balaye un horizon plus lointain que l'origine de l'univers, si, aussi loin que puisse remonter la pensée, elle ne peut l'entreprendre en dehors de la conscience d'être, c'est qu'il se présente un moment donné où l'homme ne cherche plus à comprendre son origine dans le cadre pur de l'ontologie matérialiste, mais que ses investigations remontent à une source qui s'étend au-delà de la simple facticité de l'univers.

Que la pensée soit un pur produit biologique émanant du cerveau, que la pensée soit une illusion comme le prétendent certains philosophes scientifiques est une chose. Mais que cette illusion recherche une nécessité qui puisse s'étendre au-delà du cadre purement matériel qui lui a donné naissance relève, pour moi, du miracle; ceci bien entendu sous la réserve que nous avons posée plus haut à savoir que cette investigation ne repose pas sur un phénomène d'ordre psychique. Aussi, si la conscience d'être symbolise la limite intranscendable de la conscience et de la pensée, comme étant ce qu'il y a de plus profond, alors on peut, sans trop de risques, dire que nous venons de fixer la première limite aux investigations humaines. Toutes tentatives qu'entreprend la pensée humaine pour expliquer les raisons de sa présence ontologique, autrement dit toutes tentatives de constitution d'une métaphysique, ne pourront que difficilement franchir la frontière de la conscience d'être. Pour constituer une métaphysique au sens second de ce terme, il faudrait dépasser la pensée et la conscience d'être. Cependant, que la conscience d'être nous soit donné comme l'horizon ultime de la pensée nous incite à regarder plus en profondeur sa raison d'être.

Que la pensée ultime soit l'Être absolu, ou être absolument soit une nécessité ou une contingence, tout ceci ne change rien au problème. Ce que nous voulons savoir c'est dans quelle mesure la conscience d'être et, dans ce cas plus particulièrement, l'être est-il

légitimé? Nous savons bien à quel point l'être est controversé en philosophie au point de n'avoir plus qu'une valeur individuelle, tel un parfum qui change d'odeur au contact de la peau. Mais ce n'est pas tellement le terme lui-même qui est intéressant, et il serait même dangereux de le conserver comme clé de voûte de toute la métaphysique occidentale, mais plutôt l'ensemble des pensées qu'il suscite en nous chaque fois qu'il est évoqué dans un discours. De plus, si la transcendance de l'être et de la conscience passe par la transcendance de la pensée, alors dans quelle mesure tout ce qui échappe à la conscience d'être et à l'être peut-t-il constituer un dépassement de la conscience d'être et de l'être en tant qu'être? La dimension musicale de la mélodie et de l'harmonie ne peuvent-elles pas, par exemple, nous soustraire à cette présence?

L'erreur consiste à croire que la question de Dieu et, par là, toutes les questions métaphysiques directement prédicables à la conscience d'être sont de toute évidence.

L' onto-théo-logie s'est formée par la nécessité de l'ontologie et où le terme de λόγος est reconduit à son sens premier de *discours prononcée par la parole qui persuade*. Mais pour atteindre l'οντολόγος, l'οντολόγος a dû lui-même passer par l'instance θεόλογique. L'οντολόγος n'est possible que par le biais d'un οντοθεό-λόγος. L'évidence de Dieu devient alors la notion la moins évidente de toutes. Ce qui s'est imposé à la pensée en tout premier aurait dû se dé-couvrir en tout dernier, car rien de ce qui constitue la Φύσις ne laisse apparaître la présence de Dieu, de même que rien ne permet de déduire de l'οὐσία de la Φύσις l'οὐσία de Dieu. Autrement dit la corrélation tacite que la pensée humaine établit entre la présence ( die Anwesenheit) de la Φύσις et l'idée de Dieu ne relève pas d'une pure évidence, mais, bien au contraire, suscite l'idée que la notion de Dieu nous vient d'ailleurs et ne trans-paraît point de la Φύσις. Car en fin de compte Dieu ne répond pas au jaillissement spontané du "it before any thought", la nécessité de Dieu ne répond pas à la cause première qui a donné naissance à l'univers; à la réalité matérielle de notre présence ontologique. Non, la nécessité de Dieu répond à la présence d'être, à cette conscience d'être transcendantale ayant pris forme dans le sentiment d'être produit par la pensée.

Ce qui rejoint l'idée générale selon laquelle nous n'avons de l'être aucune expérience empiriquement assignable, et corrobore définitivement l'hypothèse que l'être est un produit noématique appartenant à la pensée pure et à la conscience. La conscience *est* elle-même créatrice et s'exprime par le mouvement de sa propre présence. Mais si l'être est un pur produit de la pensée au-delà de la matérialité ontologique, au-delà du paraître réel, alors la pensée est autre que la simple matérialité de la réalité. En d'autres termes, la conscience d'être est une conscience qui ne peut s'expliquer par le simple jaillissement de la réalité. La conscience d'être tient d'une origine antérieure à la formation du "it before any thought". Elle entraîne l'esprit bien au-delà de la simple matérialité de l'existence. Ainsi cette conscience, contrairement à la métaphysique marxiste qui, intronisé dans une *critique de la raison dialectique*, pensait rendre compte de la présence humaine par sa simple facticité matérielle, constitue un symbole de la relation au divin.

De ce fait, la conscience d'exister vient en corrélat de la conscience d'être. Si la conscience d'exister, au sens où on l'a définie, permet de modifier le statut ontico-ontologique de l'individu, ainsi que le statut noético-noématique (4) de sa pensée, c'est que cette conscience constitue l'unique dépassement de l'homme bio-logique sur le plan onto-logique. Alors une question se pose: «ne sommes-nous pas en train de confondre conscience transcendantale et conscience d'être»? La conscience transcendantale représente un dépassement de l'être-dans-le-lieu, voire même de l'être-dans-une-situation, mais cette conscience qui s'élève au-delà d'une situation pour la saisir dans son ipséité et sa nécessité d'aller au-delà de l'ensemble des phénomènes qui conditionnent la situation, de *situer la situation* (révolutionnaire) dans un monde d'idées ou d'idéalités et non dans sa facticité même; cette conscience n'atteint jamais cette conscience ultime par laquelle l'homme se sent appartenir à un monde qui ne s'explique pas par la simple présence de l'univers, par la simple phénoménalité des choses.

Le fait est que l'être ne peut s'expliquer par l'être: que la nécessité de l'être ou de quelques êtres a été posée une fois pour toutes, revient à limiter tout *οντολόγος* à ce sujet.

Si les premiers penseurs d'Ionie se sont efforcés d'expliquer la genèse du cosmos et des phénomènes naturels par des propos délibérément profanes, dépouillés de toutes connotations divines, par des lois inhérentes à l'Immanence, ce n'est pas avec l'arrière-pensée d'anéantir toute présence divine. L'esprit nouveau des premiers penseurs rationalistes n'a fait que de redéfinir les frontières du Divin. Ces frontières furent reculées au-delà de la Φύσις à proprement parler, sans pour autant être supprimées. La présence divine ne disparaît pas complètement dans l'esprit des penseurs rationalistes. Seul son domaine d'influence varie. Les phénomènes naturels ne répondent pas du bon vouloir des dieux, des forces divines, mais sont régis par des lois immanentes à l'univers. Ce que les penseurs rationalistes se sont proposés de faire, c'est d'ôter le pouvoir (κράτος) que les dieux possédaient sur la Φύσις. De reconquérir ou de conquérir le domaine des dieux en leur supprimant la domination de l'univers.

Ainsi, l'univers s'insère dans des règles de conduite qui semblent, dans un premier temps, échapper à la bonne volonté de l'homme, mais une fois ces lois an-néantisées (5) et ontologisées, l'homme engage sa responsabilité, car de la même façon qu'un dieu, il investit les lieux pour exercer sa domination. Rationaliser signifie, dans un temps plus ou moins immédiat, engager sa responsabilité. Imaginez un monde où la destinée humaine coïnciderait avec le Destin. Tant que ma vie est dirigée par le destin, je n'engage en rien ma responsabilité. En aucun cas je ne m'inquiète quant à savoir si mon choix a été conforme ou non à une référence absolue. Il est clair que même si mon Destin guide mon existence, je ne suis pas libre, au sens d'une liberté relative et subjective de choisir ma destinée. Le fait que ce choix soit préinscrit quelque part dans un absolu imaginaire échappant à tout entendement humain, ressemble plus à un parti pris d'une doctrine philosophique pour donner une orientation entre guillemets métaphysique de l'existence qu'à une réalité de toute évidence. Car, de même que de l'être, nous n'avons du Destin aucune référence empiriquement assignable. D'autant plus que le Destin ne présente pas ce caractère d'immédiateté relative à la conscience d'être. "Immédiat indéterminé" comme le qualifiait Hegel, le

Destin est loin de constituer une conscience aussi convaincante que la conscience d'être. Cependant il confère à celle-ci un sens à la vie et dont le mérite est de supprimer l'angoisse inhérente à une existence abandonnée à ses propres lois. Et c'est faute d'avoir compris la nécessité de Dieu que d'avoir spéculé sur son existence. Dieu n'a pas plus d'existence que ne l'a la conscience d'être. L'existence entre guillemets de Dieu relève uniquement de l'existence de la conscience d'être. La présence de Dieu n'est qu'un corrélat de la Φύσις.

En effet il est intéressant de remarquer que, de tout temps, les philosophes – à commencer par les premières sectes religieuses telles que l'orphisme et, dans une moindre mesure, le pythagorisme – ont voulu expliquer la présence de la Φύσις par un principe (ἀρχή) d'ordre divin. Le Démiurge de Platon, le Dieu-nature de Spinoza et le Dieu des scholastiques: l'Être par excellence qui distribue l'οὐσία suivant le principe de l'analogie, et dont la tâche première est de rendre compte de la présence du monde.

Lorsque Hésiode débute l'histoire de la genèse du monde par le Χάος, n'a-t-il pas cherché à savoir ce qui a fait être le Χάος? Ou bien a-t-il pensé que la présence du Χάος s'explique par lui-même: le Χάος est déjà sa propre cause. De même que lorsque Anaximandre pose l'ἀρχή comme principe de toute chose, l'ἀρχή contient-elle sa propre cause? Qu'est-ce qui a fait venir à l'être l'ἀρχή? L'ἀρχή elle-même? Anaximandre n'avait-il pas conscience de ce problème ou son ἀρχή contient-elle déjà la réponse: l'ἀρχή est la cause qui subsume toutes les causes.

Cependant lorsque Kant parle d'un Dieu architecte qui aurait seulement agencé le monde suivant un certain ordre sans en être pour autant la cause, il commet l'erreur de négliger le besoin auquel répondait l'argument ontologique de Descartes. La démarche scientifique est entachée d'un pesant défaut lorsqu'elle s'applique au Θεό-λόγος, car elle doit emprunter la voie de l'ὄντο-θεό-λόγος. Or dans l'optique philosophique est-il légitime de discourir sur le divin? Autrement dit, le λόγος est-il apte à parler du Θεός, et, réciproquement, le Θεός peut-il se révéler par le λόγος? Rien ne prouve en soi la compatibilité du λόγος et du Θεός. Toujours est-il que le pari de l'argument

ontologique se situe directement dans le champ idéologique de la religion. Si la religion se contente du  $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ , la démarche cartésienne, elle, ne peut s'en contenter. La théologie cartésienne doit dériver d'un  $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron$ - $\theta\epsilon\acute{\omicron}$ - $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  pour satisfaire à l'argument ontologique. Ayant démontré par l'argument ontologique la substantialité de Dieu, il satisfait ainsi son désir de placer l'existence du monde dans le droit chemin d'une origine définie, bien que non tout à fait claire et distincte. Mais qu'en est-il de Dieu lui-même? D'où vient-il? Comment s'est-il fait être? Le statut ontologique de Dieu reste et restera un mystère, et ceci pour la simple et bonne raison qu'aucune pensée, aucun raisonnement ne peut aller au-delà d'une représentation de la conscience d'être. « Je suis celui qui suis»; voilà la limite ultime définissant le statut ontologique de Dieu.

Tous les métaphysiciens ont assigné à Dieu la tâche de répondre de l'existence du monde, et ceci faute d'avoir reconnu l'aspect transcendantal de la conscience d'être dont le caractère subsumptif dépasse de loin le cadre de la matérialité psycho-ontologique. Dieu répond de l'existence, mais d'une existence sous-tendue par la conscience d'être; autrement dit d'une existence transmatérielle partiellement matérialisée. Ce qui nous amène à considérer la question suivante: existe-t-il un lien direct entre l'équation de la pensée formulée par Descartes: le «cogito, ergo sum» et celle de l'être parméniidien: «... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»? Tous les deux sont un témoignage de la conscience d'être; conscience a-substantielle et singulière qui renferme la conscience sur elle-même dans un reflet inextricable où seule la présence de Dieu peut répondre. A cela on pourrait objecter qu'il n'y a aucune raison de chercher une cause à la conscience d'être, que c'est déjà user du cogito pour expliquer un état de conscience qui reste sans fondement et auquel le cogito ne s'applique justement pas. Dans ce cas c'est nier les revendications que suscitent en nous cette conscience et qui est à la base de tous cautionnements métaphysiques.

Ainsi Dieu apparaît comme une limite: la limite d'une conscience qui cherche à dépasser les propres frontières où elle a été

confinée. Une frontière amovible qui bouge au gré des spéculations métaphysiques.

### Heidegger et la conscience d' être.

“Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien”? Dans un premier temps ce questionner qui fait oeuvre de phrase-clé dans l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger semble pointer dans la direction de notre recherche. Se poser la question heideggerienne revient au même que de situer la conscience d'être. Pourtant celle-ci va plus loin, du moins si l'on s'en tient à la définition de l'étant dans son aspect phénoménologique. Questionner l'étant sur ce qu'il est revient à questionner ce qui est sur ce qu'il est. La conscience d'être est une *chose* dans la mesure où j'en parle, mais j'aurais beau chercher la raison d'être de la conscience d'être, je ne trouverais rien qui puisse me garantir l'origine de cette conscience en tant que j'ai conscience d'être. Chercher le pourquoi de l'étance, c'est déjà faire recours au λόγος, et rien ne nous assure que l'étant se prête au jeu dialectique du λόγος. C'est pourquoi la conscience d'être échappe au λόγος en ce sens qu'il est cet “immédiat indéterminé” dont la certitude ne tient que dans la conscience. Fournir une explication causale à la raison d'être de l'étant n'efface en rien la conscience d'être. La transcendance de l'étant ne peut se faire en dehors du fait que j'ai conscience d'être. Et cette conscience me fournit la preuve que de répondre de la matérialité de l'existence n'explique en rien cet état. Et ceci du fait que le phénomène de la conscience ne rejoint pas l'état d'être conscient.

Ainsi la question de Heidegger nous dit, en substance, ce qu'elle nous fait ignorer. “Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien” ne répond encore en rien aux questions que se pose la conscience d'être. Car la présence de l'étant ne s'explique pas par l'étant en tant qu'Etant, la Présence se donne comme un “immédiat indéterminé” et, semble-t-il, indéterminable. L'angoisse ontologique s'impose alors comme un choix indiscutable et qui repose sur le primat divin. La prise de conscience assure l'élément moteur d'un système que l'on peut, sans aucune équivoque,

qualifier de “Absolu”. Ainsi la relativité de l’individuel n’infirmes en rien la présence de l’être en tant que conscience d’être. Voilà pourquoi la conscience d’être nous rattache à un monde transphénoménal, au-delà de ce qu’on pourrait appeler l’espace universel. Contenter la conscience d’être ne revient pas à satisfaire la curiosité scientifique du λόγος, mais à décrire les limites de l’incertain et du doute. La conscience d’être a pour père Dieu.

Dieu est, en ce sens, la limite d’une conscience particulière qui enquête incessamment sur les raisons de sa présence. Dépasser la conscience d’être, c’est, d’une certaine manière, se projeter dans Dieu pour “se réaliser” la Création ontologique. Ainsi la métaphysique peut être de plusieurs ordres. Tantôt se confondant avec l’onto-théo-logie pour scruter les lointains horizons de la conscience d’être, tantôt elle s’écarte complètement de son droit chemin pour chevaucher les méandres de l’étant, se répétant indéfiniment la même question: “Pourquoi les choses sont telles qu’elles sont”? Comme si elle tentait de légiférer sur la nature même de la φύσις.

### **Le point final sur l’origine de la Présence.**

La question de l’origine de l’homme débute par celle de l’étance de la φύσις, et dont la version moderne se résume à celle de la matière. Une réflexion qui mène tout naturellement à une généralisation de la notion d’étance. C’est là une manière abstraite de ne s’en tenir qu’à l’essentiel dans la chaîne des questions qui remontent jusqu’à l’origine de la Présence. Les réponses apportées sont diverses, et même si elles ont en commun la rigueur requise par la discipline scientifique, au milieu de cette tempête, se dégage la masse de plus en plus compacte et médiatisée du consensus scientifique. La science s’est constituée en une discipline autonome en se détachant définitivement de la philosophie, pourtant lorsqu’elle atteint elle aussi ses propres limites, inmanquablement elle rejoint le point de vue métaphysique des philosophes, étant dans l’obligation d’abandonner toutes ses certitudes pour des présomptions. Et ceci parce que notre désir de connaître l’origine de la matière nous incite à tirer des conclusions hâtives en transgressant toute rigueur scientifique.

La physique quantique explique la présence de la matière par l'interaction de champs, et puisqu'un champ quantique n'a pas véritablement de réalité physique dans la mesure où il participe d'une théorie permettant de rendre compte des observations à l'échelle atomique et sub-atomique – à noter que l'observateur lui-même est conditionné par le phénomène observé, et donc on peut se demander dans quelles mesures une théorie quantique reste valable? – elle devient une sorte de reflet de la pensée. Et la recherche de l'unicité de l'Etant se métamorphose en l'unité de l'Etant; la quête de l'unicité débouche sur une réflexion de l'unité de l'Etant: l'Etant est un et indivisible. Et après quatre siècles d'une ascension fulgurante, la prétention scientifique à la connaissance s'effondre; contrainte à retourner sous la tutelle théologique, car l'origine de l'univers rejoint le problème de l'être et du néant absolu amenant la pensée dans l'impasse de sa propre limite. Comment répondre de la présence de l'univers revient à répondre de la Présence elle-même.

Bergson démontre l'impensabilité et l'impossibilité du néant absolu et donc la nécessité d'un être au moins: Yahvé. Mais cette être, comme nous le disions précédemment, est lui-même conditionné par son statut ontologique: « Je suis celui qui suis ». Ce qui signifie, une fois de plus, que soit l'explication causale ne peut rendre compte de la Présence autrement que par un principe sans cause et nécessaire, soit qu'il est impossible de saisir la Présence en termes de concepts, mais qu'elle trouve toute sa justification au sein de l'Individuel. En tous les cas, le constat résultant de toutes ces approches nous indique que ce qui change, c'est le mode d'apparition de la Présence dans la conscience même et dans son rapport à je. Nous voici donc en face d'une Présence dont on ne peut s'échapper et qui apparaît dans toute sa rayonnante plénitude.

*La critique de la raison pure* de Kant est ce qu'on nomme une théorie de la connaissance. Une théorie qui pose une limite à la connaissance dans son rapport à l'homme et à son entendement. Autrement dit une métathéorie qui, au lieu de nous livrer les moyens d'accéder à cette connaissance, nous en décrit les limites: la connaissance est par définition limitée pour l'homme et il en

sera toujours ainsi. Ainsi la séparation du phénomène et du noumène vient, comme un hachoir, briser les espoirs d'une pensée à l'assaut d'un monde qu'elle doit maintenant reconnaître comme inaccessible. C'est là un événement d'une désolation accablante pour tous les métaphysiciens, car c'est dire que la réalité phénoménale devient le nouveau monde de toutes les réflexions philosophiques et que toutes les questions intrigantes de la métaphysique, il faudra dorénavant les délaissier. Ce petit détour par Kant n'est pas sans préméditation et nous montre la voie à suivre dans une métaontologie.

Ainsi, plutôt que de spéculer sur les moyens de découvrir l'origine de la Présence, nous poserons l'origine comme la limite même de la conscience d'être. La conscience d'être apparaît donc comme un *a priori* limitant toute appréhension sur la réalité de la Présence ainsi que sur son origine. Cette limitation vient à contrecœur puisqu'elle jette l'indétermination définitive sur l'origine, mais elle a au moins le mérite de focaliser l'intention sur la structure interne de cette Présence.

### **Prolégomènes à la notion d'existentialité.**

Lorsque le je-sujet transcendantal se projette hors de soi pour prendre conscience de soi, en tant que je-sujet transcendantal, on dit qu'il néantise (6) son je dans son être. Il devient un je-sujet transcendantal transcendé; il *est* ce qu'on appelle un ego transcendantal assurant la récurrence du je-sujet transcendantal au sein de la noèse. Mais assurer l'unité du je-sujet transcendantal ne signifie nullement sa subsomption au sein de l'ego transcendantal. Il signifie **conscience de** en tant que Da-sein; c'est prendre conscience du je-sujet transcendantal dans son ipséité. Il ne faut pas non plus confondre l'ego transcendantal, tel qu'il a été défini, avec l'ego transcendantal husserlien, celui-ci étant apparenté au je-sujet transcendantal.

En vérité l'ego transcendantal est un phénomène de masse, car la prise de conscience du je-sujet transcendantal en tant que je-sujet transcendantal ne peut survenir que par la confrontation egoïque.

J'entends par confrontation egoïque l'idée que la prise de conscience du je-sujet transcendantal ne peut se réaliser que par la prise de conscience d'autrui, puis par la relation que j'entretiens avec lui. A ce titre, je dirai même que la prise de conscience de moi comme d'un moi-objet phénoménal est aussi une transcendance qui survient en communauté. J'ai conscience de mon je-sujet transcendantal par une transcendance qui s'opère dans la pensée, par une conscience transcendantale qui réduit le je-sujet transcendantal à l'état d'objet. Mais à ce moment précis, **je ne suis plus je**, car j'ai néantisé mon je-sujet transcendantal en me projetant hors de je. Et de cette chosification résulte un nouveau choix auquel il faudra faire face.

L'ego transcendantal, de par son degré extrême de transcendantalité et d'absraction, semble constituer un être en dehors de toute compréhension. Mais la présence de l'ego transcendantal ne se situe pas au niveau du concept, mais au niveau de la relation que j'entretiens avec je-même. Il est sur quoi vient s'appuyer cette relation. L'ego transcendantal n'est ainsi que pure conscience assurant l'unité et la récurrence du je-sujet transcendantal dans la pensée et se serait un abus que de lui accorder une quelconque substance. Aussi l'intention d'une telle démarche est de mieux saisir l'ontologie intime de l'homme placé face à lui-même.

Je prends conscience de moi comme de quelqu'un qui n'est pas le Moi absolu, mais l'être qu'on juge, l'être qui paraît à Autrui et qui me paraît dans ma conscience réfléchie par rapport à Autrui. C'est l'idée de la conscience qui s'atteint elle-même. J'ai conscience de moi-même, mais j'ai aussi conscience de moi-même comme ayant conscience de moi en tant que moi-objet phénoménal. Ainsi le moi-objet phénoménal est ce que pensent de moi les autres, la manière dont ils me jugent. Mais la construction de ce moi-objet phénoménal est vaine, car bien souvent les jugements se contredisent, rarement ils sont unanimes. De même lorsque j'essaye de m'atteindre moi-même, c'est sur le moi-objet phénoménal que je tombe en première instance.

Tout le problème provient que par Autrui je suis moi et jamais je n'aurai la possibilité d'être tel que "je" suis; tel que "je" *est*. C'est

du reste là une objection que l'on pourrait formuler à l'égard de la philosophie de Sartre lorsqu'il définit l'homme comme la somme de ses actes, il réduit l'homme en tant qu'existant à la série des apparitions qui le manifestent, et par cette réduction même il le transforme en une image, car il ne fait être que moi et non ce que je suis; ce que "je" *est*. Réduire l'homme à son moi-objet phénoménal, c'est en faire une image et c'est contre cette image que s'insurge le je-sujet transcendantal. C'est ce que j'appelle la **révolte intérieure**. Et celui qui éprouve ce sentiment de révolte intérieure prend conscience de son je-sujet transcendantal; il est un ego transcendantal.

C'est donc bien la relation que "j" entretiens avec Autrui qui me révèle en tant que moi-objet phénoménal et qui me fait prendre conscience de mon je-sujet transcendantal en créant cette scission fatale au sein de mon être.

Ainsi, le je-sujet transcendantal et le moi-objet phénoménal forment un tout uni et indissociable. La scission n'intervient véritablement que lorsqu'on éprouve la révolte intérieure. A cet effet, on pourra citer la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave comme une proposition de son génie pour remonter aux origines de la conscience-de-soi.

La révolte intérieure débute par cette franche et mystérieuse réflexion: "Pourquoi est-ce que je suis moi?" et continue par: "Pourquoi est-ce que je suis moi et pas un autre?" pour aboutir à ce qui semble être la consécration de l'absurde: "J'aurais tant voulu être quelqu'un d'autre". Toutes ces pensées dévoilent l'état d'esprit d'un être qui refuse son ontologie; qui refuse d'être soi-même.

C'est là le plus grand désespoir qu'un homme puisse rencontrer; celui d'un être qui refuse d'être ce qu'il est. L'absurde réside dans cette impasse où la conscience transcendantale l'a conduit: accepter l'inacceptable. Or accepter l'inacceptable revient à ne plus exister. Dans la conception classique, le je-sujet transcendantal est en mesure de diriger le moi-objet phénoménal sans pouvoir le modifier dans ses structures ontiques. En ce sens, le je-sujet transcendantal dépend entièrement du moi-objet phénoménal.

Dans cette approche, la conscience transcendantale amène le sujet à se considérer comme un objet. Ce “moi” qui jusqu’alors était confondu avec le sujet devient un objet. Dorénavant le je-sujet est non seulement apte à prononcer un jugement sur le monde-objet, sur tout ce qui l’entoure, mais aussi sur soi-même en tant qu’objet. Ceci par le biais d’une réflexion dont la substance se fonde sur la relation à Autrui.

Tout comme le moi-sujet entretient des rapports de sujet à objet avec le monde-objet, traduisant par là le rejet ou l’approbation, voire l’adhésion à celui-ci, de même le je-sujet transcendantal analyse son moi-objet phénoménal, le conduisant à le rejeter ou à l’approuver. Et si le je-sujet transcendantal refuse d’adhérer ou plus simplement d’accréditer son moi-objet phénoménal, il en résulte cette dualité insupportable où la liberté est acculée dans l’impasse.

Or que se passe-t-il lorsque le je-sujet transcendantal refuse d’être son moi-objet phénoménal? Ce moi-objet phénoménal qui semble subsister dans ses structures ontiques de manière inexorable tant que la Norme et la Tradition ne se modifient pas.

C’est à l’existentialisme athée que revient le mérite d’avoir su tirer, au travers d’une attitude de stricte cohérence, les conséquences directes de la négation hypothétique de Dieu comme le principe fondateur d’un monde et d’une éthique, comme le concepteur de l’essence humaine et de celui qui a donné sa Loi aux hommes. Je dis bien hypothétique, car la thèse de l’existentialisme athée ne nie pas formellement l’existence de Dieu, mais pose la condition que **si Dieu n’existe pas, alors l’existence précède l’essence**. Or par le fait même de fonder sa thèse sur une hypothèse, l’existentialisme athée pose la liberté comme une liberté hypothétique voire même provisoire, car il fait subsister le doute sur l’existence de Dieu. En effet, l’intention de l’existentialisme athée n’est pas de “s’épuiser à démontrer l’existence de Dieu”, de spéculer sur la possibilité et l’existence d’une quelconque métaphysique, mais, étant dans l’incapacité d’avoir une connaissance immédiate de Dieu – connaissance fondée sur un intermédiaire, à savoir la Tradition – de baser sa réflexion sur le principe d’un Dieu contingent et non nécessaire.

Cette prise de position confère à l'humanité et à l'homme en particulier ce statut singulier de traiter d'égal à égal avec Dieu, au point d'affirmer son indépendance en refusant la Grâce divine.

Ce premier pas vers l'indépendance, si elle est réalisée dans la stricte cohérence, requiert en revanche une attitude spirituelle lourde de conséquences. Une attitude qui retiendra particulièrement notre attention, à savoir l'acceptation de notre propre contingence dans ce monde.

Je me souviens que Dali avait déclaré, dans une émission télévisée consacrée à lui-même, que la naissance constitue le plus grand traumatisme humain. Il entendait bien sûr là une émotion violente qui modifie la personnalité du sujet. Eh bien l'idée de la contingence humaine va encore plus loin, car elle ne se contente pas de dévoiler à l'homme sa condition ainsi que toute la lutte qui en résulte pour devoir sans cesse la transcender, se forger une échelle de valeurs et se réaliser dans-le-monde, mais de charrier constamment en arrière-fond l'idée que cette lutte est le résultat d'un pure hasard et ne constitue en aucun cas un sens pour la vie, mais tout au plus un sens dans la vie. Or même cette contingence est hypothétique en vertu de la définition sur laquelle se fonde l'existentialisme athée. Je veux dire par là que si l'existentialisme athée n'adopte pas une position dogmatique face à l'existence de Dieu, il lui laisse incontestablement la possibilité d'exister. Dieu peut ne pas exister, mais rien ni personne ne peut l'empêcher d'affirmer son existence: de s'exister.

Et c'est en quoi l'existentialisme athée a manqué d'objectivité pour n'avoir pas mentionné la question de l'angoisse transcendant le système: celle qui consiste à se dire, pour un existentialiste athée, qu'en fin de compte si Dieu existe, alors je ne suis pas libre d'exister. Enoncer verbalement la négation hypothétique de Dieu ne modifie en rien les structures de l'ontique. Or rien ne permet d'affirmer de manière formelle si Dieu appartient au domaine de l'ontique ou de l'ontologique et, par là, de dire s'il nous est possible de Le refuser ou pas, de la même manière qu'il m'est impossible de nier en bloc la réalité des choses.

Toujours est-il que l'existentialisme athée a su mettre en évidence le lourd tribut que réclame la liberté pour nous accorder l'indépendance à la seule présence des passions. Il est un "être" de

rigueur et de raison qui méprise la faillite et contraint l'homme de se prendre en charge entièrement. La question est de savoir si l'homme est à même d'assumer cette forme de liberté, si telle qu'elle s'impose à lui, il en veut toujours ou il n'est pas plus utile d'y renoncer, car en somme mon intention n'est pas de chercher à me définir autrement que m'a défini mon Créateur, mais de lui faire confiance. Et cette confiance se manifeste dans ma volonté de découvrir qui je suis. Cette résignation peut sembler lâche au premier abord, car c'est renoncer à se prendre en charge. Mais en quoi peut-on reprocher à un homme de fuir les responsabilités si de bonne foi il déclare son inaptitude à les assumer? Ce tribut, c'est ce qu'on peut appeler métaphoriquement le *prix de la liberté*, constituant une condamnation sans recours dont le verdict est la recherche inlassable de celle-là.

On voit que le problème à l'échelle humaine n'est pas de livrer la liberté comme un fléau, mais de déterminer les personnes susceptibles d'y contribuer. Aussi je dis que cette forme de liberté ne convient pas à l'homme, car d'une part elle s'appuie sur une hypothèse et dans ce cas l'homme reste dans l'incertitude, et d'autre part condamne l'humanité à la liberté sans tenir compte de l'individu en particulier.

La liberté ne peut pas être non plus l'expression d'une différenciation sémantique. Dans son *Discours de métaphysique* Leibniz fait foi de professer qu'une substance individuelle à laquelle Dieu a assigné un rôle spatio-temporel et une identité métaphysique possède une marge infinie de liberté. Cette liberté qui vient en même temps légitimer sa métaphysique, il la fonde sur la distinction dialectique qui existe entre le **nécessaire** et le **contingent**. Leibniz montre par là qu'une substance individuelle est libre d'agir contrairement à son essence, car cela n'implique point de contradictions, bien que la réalisation de cette option soit impossible, car justement elle est contraire à son essence. Autrement dit nous avons affaire là à une liberté purement dialectique, voire nominale qui ne dépasse pas le stade du langage, car dans la réalité, cette liberté, si nous utilisons le langage ensembliste, se traduit par un ensemble vide de possibilités contingentes. Ce qui à mon sens ne représente qu'une pseudo-liberté propre à légitimer un discours sans pouvoir vraiment le

transcender. Aussi la notion de la liberté leibnizienne est à rejeter dans la mesure où elle est trompeuse pour l'homme-dans-le-monde. Et même si cette possibilité est dans une infime partie réalisée par le **Moi** qui opère le passage de la substance individuelle à la personne individuelle, cette forme de liberté ne nous convient pas, car elle laisse les structures de l'ontique inchangées.

La liberté ne doit non plus être un détachement de l'homme-dans-le-monde face à son monde-objet. Ce détachement quasi-transcendantal qui accompagne le sage dans sa transcendantalité du monde-objet et du moi-objet phénoménal. Ce détachement face à la dialectique et la connaissance pour accéder à l'aphasie des sceptiques. La suspension du jugement comme l'expression d'un quiétisme intellectuel conduit non à la liberté, mais à un rejet de la liberté: car la liberté ne se donne pas forcément comme un état immanent, voire intrinsèque à l'homme et qu'il nous est possible de dégager par le biais d'une dialectique ou d'une transcendance, mais comme une quête inlassable au travers d'une série d'états de conscience psycho-pathologiques constitués de sentiments, de présentiments et d'intuitions. Dans cette optique, la liberté résiderait dans cette liberté que l'égo détient en recherchant ce *quelque chose* qu'il nomme la liberté.

La liberté, au sens gidien, comme étant l'expression d'un caprice semble, dans un premier temps, apporter entière satisfaction à son détenteur, jusqu'au moment où celui-ci finira par rechercher une nouvelle forme de liberté. En effet le caprice ne représente qu'une liberté partielle n'affectant que l'organo-individu, c'est-à-dire l'être organique avec toutes les dépendances qui en suivent, localisé dans le temps et l'espace. L'organo-individu, à l'inverse de l'individu transcendantal, acquiert sa liberté dès l'instant où il réussit à se détacher de la tutelle organique et sociale pour pénétrer dans le monde de la gratuité et de la non-nécessité. L'acte gratuit est le reflet d'un organo-individu totalement disponible qui ne connaît ni la contrainte ni la nécessité. Ainsi la forme de liberté caractérisant la liberté gidienne est la gratuité et la non-nécessité. Et s'il fallait donner une caricature de l'homme libre suivant Gide, alors on serait tenter d'esquisser un homme immoral, repu de tous

les plaisirs des sens, n'agissant que par pure gratuité sans tenir compte de la présence d'autrui comme un tu-toi possédant aussi une intériorité. Apparemment cette liberté semble convenir à son propriétaire dans la mesure où celui-ci ne cherche pas à se transcender. Or pour l'homme qui éprouve le sentiment de la révolte intérieure, cette forme de liberté ne suffit plus. Il doit impérativement dépasser le stade du simple caprice, au sens propre, pour se concentrer sur la recherche d'une liberté entre guillemets supérieure en transfigurant le caprice en une liberté absolue de l'ego ou du je-sujet transcendantal. Or que peut bien vouloir exiger une liberté absolue de l'homme?

La notion de liberté est issue d'un ensemble plus complexe de sentiments et d'idées et qui ont la particularité de traduire un manque ou une frustration. En pénétrant mieux la notion de liberté, nous prenons conscience de sa présence comme d'un cri de détresse. Rendre la liberté aux hommes, c'est leur ôter le souci de la liberté, leur supprimer la question de la liberté. Accéder à la liberté absolue, c'est en quelque sorte ignorer la notion de liberté: la **néantiser** .

L'homme agissant dans l'absolue liberté ne se pose pas la question de la liberté, car c'est une notion qui ne lui vient même pas à l'esprit. De la même manière que la notion de transcendance comme dépassement n'apparaît à l'esprit qu'au moment où l'homme, en l'occurrence l'ego muni du cogito, prend conscience que sa réalisation tend au-delà des limites de son être conscientisé. Et c'est seulement à ce moment qu'intervient la notion de transcendance comme dépassement de soi.

Ainsi, dans cette optique, l'absolu ne représenterait pas une extension de la conscience vers une forme de plénitude ou de connaissance de la totalité, mais au contraire un repli vers l'ignorance comme l'expression de la méconnaissance. L'ignorance: forme de l'Absolu.

La problématique prend alors une toute autre tournure. Est-il possible de définir une forme de liberté absolue? Avant de tenter cette aventure, il serait d'usage de définir le but que l'on voudrait assigner à une liberté absolue.

La liberté semble être l'expression exclusive de l'ego cogitans ou, en d'autres termes, le je-sujet transcendantal pensant que nous définirons par le mot-clé je-pensant.

Le but premier du je-pensant, comme nous l'avons montré, demeure sa réalisation, tant spirituelle que matérielle. La liberté absolue ne doit être alors que l'expression fondatrice de cette réalisation. Toute forme de liberté absolue qui aurait le malheur de s'écarter de cette expression est à bannir du cadre de notre réflexion. Cette soudaine restriction peut sembler sévère pour ceux qui n'ont pas encore opéré cette réduction de jugement qui consiste à faire passer la notion de liberté absolue dans toute sa démesure à celle de l'expression réalisatrice du je-pensant. Pourtant cette réduction s'opère automatiquement une fois que l'on a compris l'importance des relations humaines. Il est trop tard maintenant pour revenir en arrière et je sais que mon salut et celui de l'humanité ne dépendent que de l'amélioration ou de la détérioration de ces relations. Je ne parle pas exclusivement de la relation je-tu. La primauté de la relation je-tu est une utopie. Mais d'une relation où réside un équilibre entre les différentes relations je-tu, je-cela et je-Tu.

La notion de liberté, de par l'étendue de sa compréhension, évoque tour à tour un magma "d'horizons divers". Tel un flux et un reflux balayant notre pensée, elle grossit inlassablement notre imagination de visions nouvelles sans véritablement se soumettre à un "contrôle d'identité". Ainsi si nous prenons la liberté absolue dans toute sa démesure, elle nous apparaît comme la suprématie totale du je-pensant. Je ne parle pas ici de ce que représente la liberté pour chacun de nous ou de ce que nous attendons de celle-ci, car il faudrait pour cela rentrer dans une discussion sans fin. Notre liberté à nous est celle qui permettra la réalisation du je-pensant quelque soit l'état des structures ontico-ontologiques de notre monde. Cette suprématie totale, en termes concrets, n'est rien d'autre que la domination intellectuelle, spirituelle et matérielle du monde et d'Autrui: je suis entièrement libre de disposer de je-même et ceci au détriment du monde et d'Autrui. Il est clair qu'une telle liberté se heurte aux barrières de la réalité avant même de pouvoir se réaliser. Du moins tant que l'on considère la réalité comme une altérité se décrivant par adéquation

à la pensée. Mais ce nous nommons la réalité peut très bien se concevoir comme un simple épiphénomène de la présence du jugement d'Autrui.

Lorsque Sartre impose sa conception du choix, il en fait reposer la responsabilité sur soi. Or que devient ce choix par rapport à soi-même? On ne choisit pas d'être soi-même. En effet on ne choisit pas d'être tel qu'on est, mais je ne puis être tel que je suis sans choisir la manière dont je vais constituer mon être. Et c'est par l'attitude que je revêts face à ce que je suis que je constitue mon être, et cette attitude, je suis libre de la choisir. Je ne peux pas modifier les structures profondes de mon onticité, mais suivant l'attitude que j'entretiens avec elle, je contribue à transformer ce que je suis pour moi. Voilà où réside en partie la liberté pour Sartre. Ma liberté réside dans l'attitude que j'adopte face à moi-même. Mais voyons en quoi cette démarche peut être améliorée du point de vue de sa conception.

En effet, je ne choisis pas d'être ce que je suis, mais il faut bien savoir que ce que je suis et ce que je est sont deux choses différentes.

Je ne choisis pas d'être intelligent, de pouvoir plaire aux autres, d'être charismatique. Non, les traditions et les valeurs d'Autrui choisissent pour moi d'être ce que je suis. Tout cet ensemble forme ce que nous appelons la Tradition et la Norme. Ainsi la Tradition et la Norme contribuent mutuellement à construire mon image, mon moi-objet phénoménal et lorsque j'essaie d'atteindre non moi-même, mais je-même, je tombe sur moi. Mais "je" ne veux pas de moi, de cette image forgée par la Norme et la Tradition.

On serait tenté de répondre que du moment que je prends conscience de moi et de mon image, rien ne m'empêche de la modifier. Mais les choses ne sont pas aussi simples qu'elles le paraissent sur le papier. Prendre conscience du fait d'être bête ne signifie pas pour autant que je sache comment procéder pour me modifier : pour *faire en sorte qu'* Autrui ne me dise plus que je suis bête ou que je n'aie plus le sentiment d'être bête par rapport à la Norme.

Dans *l'Être et le Néant*, on trouve la réflexion suivante : « Je ne puis être infirme [...] sans choisir la façon dont je constitue mon infirmité. ». Mais comment puis-je choisir avant d'avoir pris conscience de mon infirmité? L'infirmité reste donc bien un terme qui siège quelque part avec sa connotation négative avant le choix. Le choix ne réside pas dans l'attitude que "je" dois adopter face à mon infirmité («insupportable», «révoltante», «honteuse»,...), car tous ces possibles sont en quelque manière que ce soit imposés à ma conscience antérieurement à mon choix. Je ne peux choisir que parmi ce dont j'ai conscience, je ne peux pas choisir parmi des possibles qui me sont inconnus. Et le choix est d'autant plus délicat à réaliser que l'objet du choix s'éloigne de la Norme et la Tradition.

Mais Sartre en disant cela ne fait qu'esquiver la difficulté, car il impose la solution du choix sans tenir compte de l'expression réalisante du je-sujet transcendantal pensant.

En effet, il y a choix et choisir, et ce n'est pas dans le choix que transparaît l'existence. Le choix est déjà un résultat, un acte accompli. C'est l'acte de choisir qui représente la partie cachée de l'iceberg. Mieux encore, il subsume dans son effort toute l'essence de l'existentialité; le caractère de l'exister. Il est l'acte dans lequel tour à tour s'entrecroisent l'effort, l'angoisse, la peur, la souffrance, les espoirs ainsi que les faux espoirs. C'est en choisissant que j'affirme mon existentialité et, par là même, mon existence. Celui qui reconsidère son choix est toujours en train de choisir. Et puisque rien dans le monde ne peut me guider dans mon choix, c'est à dessein que je cesse de choisir pour adopter un choix plus ou moins stable. Ainsi l'angoisse réside dans l'acte de choisir et non pas dans le choix. Et de toute manière à quoi bon si à tout instant j'ai la possibilité et même le devoir de reconsidérer ce choix.

Mais pour celui qui trouve son infirmité intolérable, le choix ne semble pas contenir la liberté. Ce choix ne révèle que le fait que le je-sujet transcendantal ne parvient pas à se réaliser, car il bute sur son moi-objet phénoménal. Pour un tel être, la liberté ne réside pas dans cette attitude qui contribue à le transformer. Au contraire, il le fige dans son être. Pour lui cette attitude est une résignation; je suis contraint à faire un choix, mais aucun de ces

choix, s'il est contraire à ma réalisation, ne réduit mon infirmité à l'état de non-infirmité. Cette attitude n'est que la façon dont je vais m'accomoder de mon infirmité : bien ou mal.

Mais si mon choix sera "mal", et qu'apparemment, de quelque façon que je m'approche, de quelque façon que je me considère, mon attitude face à mon être reste intolérable. Et je ne peux que maudire le hasard de m'avoir ôté la possibilité de me rendre à moi-même tolérable ou, en d'autres termes, de rendre mon infirmité tolérable à mon je-sujet transcendantal.

Ceci pour répondre tant bien que mal à une phrase tirée de *l'Existentialisme* par Paul Foulquié : «Or, l'attitude que je prends vis-à-vis de ce que je suis contribue à me transformer: voilà donc, dans un domaine qui me paraissait indépendant de moi, une porte ouverte à la liberté». Eh bien non justement, cette liberté de position n'est qu'une liberté boiteuse, car elle ne tient pas compte de l'expression réalisante du je-sujet transcendantal pensant. La position de la conscience face à soi-même n'est valable que dans la mesure où cette liberté englobe la spontanéité du vivant. En effet, chez Sartre, la liberté ne peut garantir un choix propre à soi si ce choix est déjà conditionné par quelque chose. Le choix doit être un inconditionné. Ainsi dans mon choix je ne dois pas être influencé par des effets tels que les émotions par exemple. Cela suppose que lorsque j'ai peur, je me choisis peureux. J'ai pleinement conscience de mon choix et le fait que j'aie peur est un acte pleinement volontaire. L'idée peut sembler absurde, car on peut difficilement expérimenter un tel choix, cependant elle est nécessaire pour légitimer la validité du choix dit "libre". En ce qui nous concerne, le "je" qui ne parvient pas à s'accomoder de son moi n'est plus libre de se réaliser.

Un tel être immanquablement s'abandonnera aux limbes vertigineuses du désespoir, mais avant qu'il atteigne le fond et se fige à tout jamais face à l'Absurde, rappelons-lui en quoi son existentialité peut le sauver. Qu'importe s'il subsiste dans l'intolérabilité, car il aura toujours la possibilité d'exister par l'effort qu'il sera apte à fournir pour arriver à transformer son infirmité prétendûment ontique en une infirmité ontologique et finalement à pouvoir se réaliser.

Cet effort, qu'il soit libre ou pas, personne ne peut le lui ôter. Cet état de constante tension qui le projette sur la scène de l'existence, rien ne peut l'entraver si ce n'est la mort elle-même. Ainsi, l'existence n'a plus le caractère spontané d'un phénomène lié à la conscience humaine, mais symbolise un monde transcendantal où toute présence ontico-ontologique disparaît au profit de l'existentialité; de l'effort d'exister.

### **Introduction à l'existentialisme généralisé.**

D'après la conception classique, existe ce qui est réel et non pas seulement possible; tout ce qui est passé de l'essence à l'existence. Dans le vocabulaire existentialiste, au contraire, exister n'est pas synonyme d'être. Les arbres sont, mais ils n'existent pas en dehors de l'acte mental qui seul peut les faire exister, de la même manière que je n'existe pas en dehors de l'acte mental qui seul me procure mon existence. L'existence, en effet, n'est pas un état, mais un acte; le passage même de la possibilité à la réalité, comme l'indique, du reste, l'étymologie du mot: exister, c'est partir de ce qu'on est (ex) pour s'établir (sistere) au niveau de ce qui n'était auparavant que possible.

A ces deux conceptions de l'existence nous pouvons maintenant ajouter une troisième qui définit l'existence au sein même de l'essence. L'idée peut sembler hasardeuse dans la mesure où l'existence est une notion qui s'oppose justement à l'essence, mais c'est à dessein que nous explorons ce point de vue pour tenter de "concilier" l'existentialisme athée avec l'existentialisme croyant en les réunissant dans une seule et même vision du monde où la liberté d'exister ne dépend pas de la présence ontique de Dieu. Pour cela, nous sommes amenés à définir un certain nombre de concepts qui, même s'ils se retrouvent ailleurs sous une forme similaire, n'ont pas l'ampleur que nous allons tenter de leur conférer.

De la même manière qu'en physique relativiste on parle d'espace-temps à quatre dimensions: l'espace et le temps étant inséparables l'un de l'autre, on parlera de l'homme et du monde en termes **ontico-ontologiques**: l'ontique et l'ontologique étant

inséparables l'un de l'autre. La limite séparant l'ontique de l'ontologique ne doit pas se restreindre à la définition heideggerienne, mais doit être comprise comme un domaine beaucoup plus vaste, indépendante de toutes considérations réelles ou idéelles. L'ontique ne représente pas seulement l'ensemble des étants qui subsistent indépendamment de nous, car dans notre optique l'expression de la pensée se réalise dans l'Être et non à travers une série d'étants. Ainsi l'ontique est un mode de l'Être et non le mode d'un ensemble d'étants. Plus particulièrement l'ontique est un mode de l'Être dans son rapport à je. C'est du moins sa spécificité la plus caractéristique. Exister devient alors l'effort par lequel nous tentons de modifier cette structure. Et cette effort peut se manifester à différents niveaux.

L'ontique est donc la partie de cette Présence qui s'offre à nous en tout premier dans son indétermination la plus totale. L'effort d'exister va permettre de dé-couvrir l'indétermination et de rendre cette Présence ontologique: de l'**ontologiser**. La Présence devient alors *ontico-ontologique*. Et toute l'existentialité se forge autour de la modification de cette structure. Mais pour bien comprendre cette structure, regardons les exemples suivants:

*« Un homme totalement démuné, vivant dans un bidonville de la banlieue de Mexico, vient de perdre sa femme et ses enfants par manque de soins. Au bord du désespoir, anéanti par le hasard qui l'a fait être tel qu'il est en parlant de son statut ontico-ontologique, il rêve pourtant de confort, de fortune et d'aisance, mais la Présence sous-entendu le monde ambiant l'entoure de sa force ontique. Il sait que dans l'état actuel des choses, dans leur mode d'être dans son rapport à lui, il est impossible de les modifier. Or s'il veut modifier cette structure, il devra fournir un effort: l'effort d'exister. Cette effort permettra d'infléchir la structure ontico-ontologique de la Présence; de l'ontologiser dans son rapport à "je" afin qu'il puisse se réaliser. »*

*« De même lorsqu'un physicien essaye d'expliquer la Présence en tant que phénomène observé, il fournit aussi un effort pour ontologiser la structure ontique du monde physique. Cet effort*

*d'exister permet de modifier son propre statut ontico-ontologique, tout en modifiant la structure ontico-ontologique de la Présence dans son rapport à "je".»*

*« Ou encore lorsque l'homme, gouverné par les lois de la nature, engage son existentialité pour modifier la structure ontique de cette Présence en donnant naissance à la technologie, il modifie la structure ontico-ontologique de celle-ci ainsi que la sienne en créant un monde différent. La technologie est le reflet même de l'existence humaine: de l'effort d'exister.»*

*« Une femme peu attirante veut s'approprier les faveurs d'un beau garçon. Il y a manifestement là une discrimination d'ordre ontique puisque dans notre société, une belle femme a plus de chance au départ (et même par la suite souvent!). Cette femme pour réussir doit donc contourner cette discrimination en trouvant un autre moyen de lui plaire. L'effort d'imagination qu'elle fournira pour modifier la structure ontico-ontologique de ce mode d'être de la Présence va lui permettre d'ontologiser ce qui lui appaissait comme ontique.»*

*« Ainsi si nous nous contentons de nos propres attributs que la société nous concède, sans rien changer à notre statut ontique. Alors, que nous soyons beau et intelligent, nous ne pouvons prétendre à l'existence, car tout au plus nous ne faisons qu'être au même titre que les pierres.»*

Nous pourrions ainsi multiplier à l'infini les exemples de ce genre. Des exemples en effet il n'en manque pas, puisqu'en dernière instance, il ne subsiste que l'Individuel. Cependant si nous devons donner une définition de cette structure nous serions bien embarrassés, car il n'est pas vraiment un concept, mais un constat intérieur à chacun de nous-même et que nous pouvons seulement éprouver comme nous éprouvons la vie. Maintenant nous pouvons sans autre affirmer qu'exister signifie aussi devenir responsable de cette Présence.

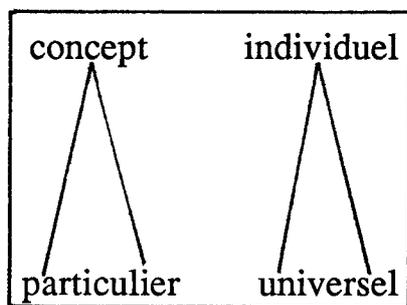
Voilà qui fait de l'existence non plus un phénomène lié à la conscience, mais un acte pur; un acte de valeur permettant de remédier à toutes les discriminations ontico-ontologiques. Ainsi quel que soit notre statut ontico-ontologique (social, politique, biologique,...), il n'y a plus dans la sphère de l'existence d'êtres

défavorisés, car cet effort d'exister rend à tous justice et égalité, sans avoir recours à la liberté.

«... et si tout l'univers n'était que l'expression  
d'un effort d'exister.»

## Notes et précisions.

- (1) A ne pas confondre la durée présentée comme un flux persistant de ce qui nous entoure avec la durée physique de l'intervalle de temps.
- (2) La Présence désigne la structure externe où évolue le **je dans son rapport à**. Cela représente le monde-objet considéré dans sa facticité et dans sa relation formelle avec le je-sujet transcendantal. Ainsi cette Présence incarne l'ensemble des points de vue, qu'ils soient d'ordre phénoménologique, ontologique, fonctionnelle ou tout autre, que le "je" adopte face au contenu de son esprit, de ses sens ou de sa pensée. Quant à l'être, on peut le regarder comme un a priori ontologique; la forme de la Présence dans son rapport à je. Ecrit avec majuscule: le contenu de la conscience.  
Introduire un a priori en parlant de la Présence exprime plus une manière de décrire, en termes sémantiques, l'indicible sans trop y attacher d'importance, car un a priori de la connaissance *est* au même titre que la connaissance et donc ne restreint nullement sa généralité.
- (3) Cette non-simultanéité repose sur le **principe d'incertitude conceptuelle** qui prétend qu'il est impossible d'appréhender une situation en termes de concepts et d'en conserver toute son individualité. Car conceptualiser une situation revient à anéantir sa particularité. De même qu'universaliser une situation, c'est en détruire son individualité.



- (4) La structure noético-noématique est une sous-structure de la structure ontico-ontologique en référence à la pensée.
- (5) L'an-néantisation est le terme exprimant l'acte de la prise de conscience, et puisque nous avons appelé le contenu de la conscience l'Etre, l'an-néantisation est une tournure poétique désignant le passage du Néant à l'Etre.
- (6) La néantisation est, par définition, l'acte contraire consistant à rejeter l'Etre dans le Néant.

## **Bibliographie choisie**

HERMANN Diels, ( herausgegeben von Walter Kranz), Die Fragmente der Vorsokratiker, Weidmann, 1989, Zürich.( band I, II und III)

HERMANN Diels, Doxographi graeci, Apud Walter de Gruyter et socios, 1976, Berlin.

ARISTOTE, La métaphysique par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, Paris. ( tome I et II )

PLATON, La République, texte établi et traduit par E. Chambry, Les belles lettres, Paris. ( tome VI, VII et VIII )

Saint THOMAS D'AQUIN, L'être et l'essence ( De ente et essentia), texte, traduction et notes de Catherine Capelle, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, Paris.

G. W. LEIBNIZ, Discours de métaphysique, édition collationnée avec le texte autographe par Henri Lestienne, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, Paris.

HUSSERL Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Tel Gallimard, 1985, Paris.

G. W. F. HEGEL, La phénoménologie de l'esprit, traduit par Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, 1941, Paris. (tome I et II)

HEIDEGGER Martin, Introduction à la métaphysique, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Tel Gallimard, 1987, Paris.

PIGUET Jean-Claude, La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme, la Baconnière, 1975, Neuchâtel.

L'univers philosophique ( premier tome de l'encyclopédie philosophique universelle), volume dirigé par André Jacob, PUF, 1989, Paris.

STRYER Lubert, La biochimie, traduit par Serge Weimann et Pierre Kamoun, Flammarion, 1992, Paris.

COHEN-TANNOUDJI Claude, DIN Bernard, LALOE Franck, Mécanique quantique, Hermann, 1977, Paris. (tome I et II)