

L'ÊTRE EST SANS POURQUOI

Par « question de l'être », comme question clé de la métaphysique, j'entends : que signifie le mot « réel » ? qu'est-ce qui est *vraiment* réel (ὄντως ὄν) ? Je ne fais donc pas de différence entre « être » et « réel ». Or, afin de n'être pas dépendant des notions de « conscience », de « sujet », de « subjectivité » et de tout ce qu'elles drainent avec elles, j'ai emprunté le terme *Dasein*, intraduisible, à Heidegger. Ce que j'entends par ce mot est d'abord ceci : il appartient à l'être humain, par différence avec l'animal, d'avoir une entente de l'être. Par exemple, je vois là une table, je ne l'imagine pas seulement : elle *est*. Imaginée ou réelle, elle est « table ». Le fait qu'il y ait une table là est inessentiel à la table. D'*être* n'est pas une qualité de la table. Que veut dire alors le mot « est » ? Il ne renvoie à rien de déterminé : ce que l'on dit de la table – qu'elle *est* –, on peut le dire de la lampe, de la maison, du chemin, du village, des collines, du ciel, bref de tout ce qui s'offre à moi et à quoi j'ai essentiellement ouverture (*Offenheit*). Les choses de ce monde ne sont pas des représentations en moi comme pour Descartes, ce sont les choses mêmes. Et je ne suis pas un sujet qui ne ferait d'abord que les penser, car elles me sont révélées comme étant là. Et que je sois un être qui toujours déjà est s'ouvrant au monde, ce n'est pas quelque chose qui m'est arrivé : cela a toujours appartenu à mon essence. Mon essence est déhiscence, sortie de soi. Ainsi, le soi n'est pas soi dans une identité fixe. Il se médiatise par le monde. Car, disant lampe, table, maison, chemin, village, ciel, etc., je donne essor à des significations : à allumer, à dresser, à habiter, où cheminer, à contempler, etc. – autant de possibilités qui s'offrent à moi quand s'offre à moi le monde. Et il n'y a pas plus de fixité de mon côté qu'il y en a du côté du monde. La journée s'achève. Que ferai-je ce soir ? « Je suis », dit Descartes. Sans doute, mais mon être n'est jamais acquis, possédé : je suis toujours devant être ou pouvant être, bref ayant à être, par exemple ayant à taire, ayant à dire, ayant à aller marcher, ayant à aller dormir, etc.

Or, l'être-ouvert-au-monde est, par là même, ouvert à ce monde comme lieu de la vérité, et donc ouvert à la vérité. Je puis dire : « La table *est* ». Cela est vrai ou exact. Et aussi : « La maison est », « Le chemin est », etc. Je puis ainsi porter une infinité de jugements qui décrivent mon monde et le révèlent comme lieu de la vérité. Je suis être-ouvert. Ouvert à quoi ? À la vérité de l'être de ce qui est. Que la maison, les fleurs, le chemin, les arbres *soient*, voilà ce qui échappe à l'animal. Les abeilles ne saisissent les fleurs que par la signification qui les concerne – leur signification « abeille », etc. Le fait qu'il y ait ce qu'il y a est insaisissable à l'animal, cela parce qu'étant déterminé à n'être que ce qu'il est, abeille, fourmi, oiseau, etc., il n'a pas ce qui rend possible le jugement vrai : la liberté à l'égard de toute détermination particulière. En droit, l'homme n'est pas déterminé à être ceci plutôt que cela, à faire ceci plutôt que cela, à dire ceci plutôt que cela, à juger ainsi plutôt qu'autrement. Ainsi peut-il se déterminer en raison et en vérité. Si nos jugements étaient déterminés par des causes qui seraient non seulement des conditions nécessaires (n'être pas aphasique, être sain d'esprit, etc.) mais des conditions suffisantes, la vue de la chose dont on parle et dont on juge serait inutile, et si ces jugements étaient vrais ou exacts (« vrais » au sens d'une simple exactitude), ce serait par hasard. Ainsi le *Dasein* entend l'être de ce qui s'offre à lui comme étant, s'entend lui-même comme ayant cette entente de l'être et comme ouvert à la vérité de l'être. La vérité est le

corrélat de la liberté du *Dasein* liberté infinie au double sens d'indéterminée et de sans limites, car cela seul rend possible l'accueil de la vérité.

Mais dès lors que le *Dasein* s'attribue l'entente de l'être, se pense comme pensant l'être, et dès lors qu'il juge librement, vient le doute au sujet de la vérité du jugement. Ce dont je dis : « Cela est », ne fait que me sembler être. Cela peut signifier deux choses : ou que ce qui me semble être n'est peut-être pas, ou que ce qui me semble être n'est peut-être pas *vraiment* (ne mérite pas vraiment d'être dit « être »). Or, de ces deux significations, seule la seconde doit ici nous retenir. Il est vrai que, dans le rêve, nous croyons avoir affaire à des choses réelles qui ne le sont pas, de sorte que Descartes peut écrire : « Je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. » (*Discours de la méthode*, IV). Et l'existence du monde « extérieur » lui semble devoir être démontrée. Mais « extérieur » à quoi ? Le *Dasein* n'est pas un sujet dans lequel le monde ne serait d'abord qu'en image (en « idées représentatives », comme chez Descartes, Locke, etc.). Il n'est pas absurde, pour Descartes, de se figurer un sujet sans monde. Mais le *Dasein* est, en soi, une structure d'ouverture au monde. « Nous rêvons peut-être » : c'est là une fiction à laquelle l'être humain ne croit pas, car il ne peut se penser lui-même sans penser ce qu'il a à être et à faire dans le monde. Il est s'ouvrant au monde en une déhiscence ek-statique¹ selon les trois moments de la temporalité : le monde s'offre comme présent, après son passé qu'il délaisse, avant son avenir qu'il prépare, pressent, laisse présager. On va manger. Je vois qu'on a mis le couvert (c'est le passé), je vois la soupe fumante qui attend les convives (c'est le futur). Le *Dasein* déploie sans cesse, en unité, les trois ek-stases de la temporalité. Cependant, analysant la temporalité, on ne sort pas de la sphère humaine : la temporalité n'est pas le temps. Mais, pour autant, cette « sphère humaine » n'est pas un sujet. La temporalité est, comme le *Dasein* lui-même, en prise sur le monde.

Le doute au sujet de l'être vient de l'être même. Car la table, qui est, bientôt après n'est pas. Il suffit d'un incendie pour qu'elle passe de l'être au non-être. Cela montre que, si elle *était*, ce n'est qu'autant que cela lui était permis par l'ordre des choses. Être, pour un étant, c'est être lié à la texture du monde. Cela suppose des liens innombrables avec ce qui l'entoure et le fait être : le sol, la chaleur ambiante, l'air, la lumière, etc., liens régis par les lois de la nature. Qui dit « innombrable » dit « infini ». Prise à part, coupée de ses liens, par exemple si je l'imagine, la table n'est pas. La table est un être fini : elle est finie en tant que table, mais elle *est* en tant qu'elle est ancrée dans l'infini. L'être ne lui appartient pas de droit ; il lui est simplement consenti par le monde autour d'elle, et cela pour un certain laps de temps. Tous les êtres finis, c'est-à-dire tous les êtres qui viennent à la rencontre du *Dasein*, sont dans le même cas. Nous disons qu'ils « sont », mais sont-ils *vraiment*, étant voués à ne pas être ? C'est là une question que l'être humain du *Dasein* commun ne pose pas. Ce qui, à présent, se montre à moi dans l'Ouvert, je ne doute pas d'être fondé à le dire « être », puisqu'il s'oppose clairement au non-être. En quoi j'oublie tout simplement le devenir. Car le monde est le lieu où je puis être agissant, et l'agir suppose que l'on puisse compter que ce à quoi l'on a affaire ne cessera pas d'être ou ne deviendra pas sans cesse autre chose que c'est. On veut oublier que le temps fait son œuvre, que ce qui *est*, bientôt n'est plus ou se change en autre chose. Pourtant, on tient compte du temps, on regarde sa montre, on a sans cesse le mot « temps » à la bouche, mais on veut en ignorer le pouvoir destructeur. Pour saisir ce côté destructeur, il faut considérer le temps immense de la Nature. Ce qui est bref dans le temps immense et infini, est long dans le temps rétréci sur le fond duquel se temporalise le *Dasein* commun.

La distinction entre le temps immense et le temps rétréci² gouverne la solution de la « question de l'être » : qu'est-ce qu'être vraiment ? qu'est-ce (ou *qui* est-ce) qui est vraiment ? Pourquoi être comme un être fini, que ce soit au sens de la finité (pour les étants mondains) ou de la finitude (pour l'homme – qui existe sous l'horizon de la mort), ne serait-ce pas être vraiment ? Parce que ce n'est pas vraiment être qu'être trop peu de temps. Il faut du temps pour être, car il faut du temps pour qu'ait lieu ce qu'implique le fait d'être : faire ceci ou cela, agir, parler, etc. Nous disons et

1. Mot d'Aristote. Cf. ci-après

2. Cf. *Présence de la Nature*, PUF, 2001, chap. VI.

pensons que les étants auxquels nous avons affaire « sont », que nous « sommes », parce que ce qui nous semble être *dure*, identique ou semblable à soi durant des heures, des jours, voire des mois, et permet ainsi l'action. Entre le matin et le soir, bien des choses se passent dans une journée. On a le temps de faire, d'attendre, d'espérer, de lire, de discuter, etc. Si nous ne disposions, pour chacune de ces actions ou émotions, que de quelques secondes, nous n'aurions pas le temps de les laisser être, nous n'aurions pas le temps d'être. Or, nos heures et nos jours, les années de notre vie, ne sont qu'« un instant », dit Montaigne, « une cloise [éclair] dans le cours infini d'une nuit éternelle » (*Essais*, p. 526 PUF).

La prise de conscience du temps immense, qui est le temps de la nature, et, corrélativement, du rétrécissement de notre temps, n'appartient pas seulement au philosophe. Baudelaire parle de « l'horrible fardeau du Temps qui brise nos épaules » ; et pour Benjamin Constant, le Temps réduit la vie à des « jeux de quelques moments »³. Mais c'est Aristote qui dénonce le caractère corrompateur du temps : « Le temps est cause par soi de destruction (φθορά) plutôt que de génération, car le changement est par soi défaisant (έκστατικόν). » (*Phys.*, IV, 222 b 19-21). Cette perception du temps n'est pas celle du *Dasein* commun. On sait que la maison s'écroulera, que l'outil s'usera, que l'enfant qui naît mourra, etc., mais ce savoir n'a pas l'effet d'une perception réelle. On dit : la table *est*, la maison *est*, etc., car on n'a pas à l'esprit leurs non-êtres découlant du caractère destructeur du temps. La maison, un jour, se sera écroulée. Mais quand ? Dans un très long temps, semble-t-il à l'homme commun. L'homme commun a affaire, dans le temps rétréci, au réel commun : la maison, la table, le pain sur la table sont des choses réelles. Cela n'est pas faux : les êtres du monde sensible ne sont pas des illusions. Mais ils ne sont pas vraiment réels, car ils ne sont pas réels par eux-mêmes mais par autre chose – tout ce qui, alentour, forme le monde. Or, le monde est essentiellement changeant (cf. Héraclite, fr. 30 DK). Il ne soutient les êtres à être que durant un certain laps de temps. Tous les êtres finis cessent d'être après avoir été. Il suffit de se placer dans le temps immense pour prendre conscience que les êtres qui sont quelque chose si l'on vit dans le temps rétréci, ne sont rien ou presque rien dans le temps immense –, car « le fini s'anéantit en présence de l'infini » (Pascal, *Pensées*, fr. 233 Br.). L'être se dissout en ce quasi non-être que j'ai nommé l'Apparence.

Que résulte-t-il de cela sinon que l'être vrai est ce qui donne aux êtres de ce monde ce semblant d'être dont je viens de parler ? Les êtres mondains ne doivent leur être qu'aux liens innombrables qui les inscrivent dans le cours et le tissu du monde. Ils tiennent ce qu'ils ont d'être, disais-je, de leur ancrage dans l'infini. Mais cet infini, quel est-il ? Ce ne peut être le monde, lequel, par des cercles s'élargissant, va à l'infini, ce qui signifie qu'il est, comme le veut Descartes, indéfini, non infini. Du reste, le monde (en grec, *cosmos* = ordre), étant nécessairement structuré, implique la finité, car s'il peut y avoir des structures dans l'infini, il n'y a pas de structure de l'infini.

Est-ce à dire que l'infini puisse être quelque chose de réel à part des étants ? Mais c'est à partir d'eux que nous en sommes venus à le supposer. Il ne saurait donc être à part d'eux, comme le pensent ceux qui l'identifient à Dieu, lequel existe, disent-ils, à part du monde. On dira que, comme Dieu dans le monothéisme, il est « créateur » des étants finis, non certes *ex nihilo* mais en ce sens qu'il les fait être et les soutient sans cesse à l'être. Cependant, grande est la différence. Car le Dieu créateur fait que les êtres soient et soient *ce qu'ils sont*, alors que l'infini se borne à faire que les étants *soient*, cela à partir des étants finis qu'il y a toujours déjà. Car on ne peut se figurer un état de choses où il y aurait l'infini qui n'aurait pas déjà porté au jour des étants innombrables, ceux-ci se présentant toujours non certes comme juxtaposés, mais comme organisé en ces entités finies que l'on appelle des mondes.

Or, il s'agit maintenant d'identifier cet Infini. C'est une chose assez simple si l'on veut bien prendre garde que l'homme a, ou peut avoir l'expérience de l'Infini. Je ne parle pas ici de l'infinité de ceci ou de cela, comme lorsqu'on voue à l'être aimé un amour « infini », ou lorsqu'on parle, en mathématiques, de « suite infinie », d'« ensemble infini », de « point à l'infini », etc., mais – le mot étant employé seul, ce qui n'a pas de sens en mathématiques – de l'Infini qui tout englobe, qui n'a

3. *Ibid.*, p. 118.

pas de dehors et que l'on nomme Nature. J'entends par là la Φύσις grecque, pour laquelle je reprends les mots de Heidegger : « φύσις désigne ce règne entier par lequel l'homme lui-même est transi et dont il n'est pas maître, mais qui justement règne à travers lui et autour de lui »⁴. Le peintre Jean Leyssenne, écrivant : « J'ai conscience de façon permanente d'être immergé dans une Nature englobante, infinie, incompréhensible »⁵, traduit ce sentiment fondamental que l'on retrouve en pleine Nature, qui nous manque dans les villes. Dans le fragment 72 Br. des *Pensées*, Pascal a exprimé, en son style sublime, l'intuition qu'il avait, et que l'on peut avoir, de l'immensité inimaginable exorbitante à la sphère humaine, et qui pourtant n'est encore que peu de chose au sein de l'infini. Il écrit : « Qu'est-ce qu'un homme dans la nature ? » Puis il barre « nature », écrit « infini ». Car c'est, d'une certaine façon, la même chose, comme Spinoza le reconnaît aussi. Si, en effet, l'on considère le tout de ce qu'il y a, on peut dire : l'Infini – il n'y a que lui ; ou : la Nature – il n'y a qu'elle. Car toutes choses s'inscrivent au sein de l'Infini ou de la Nature.

L'être vrai étant ce qui, à la différence des êtres finis, ne dépend pas d'autre chose pour être, se réciproque avec ces notions. Il ne fait pas que sembler être, comme s'il enveloppait quelque relativité à un être pensant. Il est véritablement toujours, excluant tout non-être comme notion vide (ainsi que le veut Parménide). Pour autant qu'il est ce à cause de quoi les êtres finis ont semblance d'être, son nom est « Nature », principe de naissance et de mort, ou principe éternel d'un changement lui-même éternel. « Infini » ou « Nature », l'être vrai n'est pas *un* être. Ce n'est pas non plus le fait d'être pour ce qui est (car alors il se finitise, se dissémine), mais c'est ce à partir de quoi il y a l'être (εἶναι) de ce qui est (ou semblance d'être). Il est la plénitude première, irrésoluble en éléments distincts, le souffle originel et éternel, limite du langage. Si on ne peut le dire en concepts, peut-on au moins le penser ? Ce qui s'offre au *Dasein* comme *étant* est fort divers, mais maison, chemin, prairies, collines, ciel ont en commun d'être. Les étants se montrent, ils apparaissent, mais qu'ils *soient*, cela signifie que ce n'est pas comme s'il n'y avait rien derrière l'apparence. Je peux m'approcher de la maison : alors apparaissent portes, volets, tuiles du toit, etc. ; du chemin, et je vois cailloux ou macadam ; des prairies, et je vois herbes et fleurs, etc. Derrière l'apparence, d'autres apparences, à l'infini⁶. Ainsi, que les choses *soient* met en évidence une profondeur et éveille la pensée d'un mouvement qui va à l'infini. Jusqu'où ? Jusqu'au tréfonds de la Nature, à jamais hors d'atteinte. Car si la pensée allait jusqu'au bout de son mouvement, ne laissant plus rien à penser, cela signifierait que la Nature se serait résorbée dans la pensée. Elle ne serait donc pas l'Infini, car l'Infini est inépuisable. Qu'est-ce donc que l'être ? C'est, en tout cas, l'autre absolu de la pensée. Or, puisque penser, c'est apporter la lumière, que s'ensuit-il sinon que l'être, c'est la nuit ? Faisons abstraction de tous les êtres qui s'offrent à nous dans ce que nous appelons « le monde ». Le monde, avec son contenu divers, s'est effacé. Reste la nuit obscure. Le *Dasein* est alors ouverture à la nuit, laquelle est une métaphore de l'être pur, qui n'est encore rien de déterminé, comme l'Absolu de Schelling, « nuit où toutes les vaches sont noires », dit Hegel. La Nuit, l'Obscur primordial, est le fond permanent de toutes choses, qui pourtant n'existe pas sans ces choses mêmes. Les univers, les tracés d'étoiles ne sont que des accidents éphémères de l'éternelle Nuit. S'ils ont, eux, une explication, le fond est inexplicable. Il est, ou : « Il y a être », ἔστι γὰρ εἶναι (Parménide, fr. 6.1). Mais l'être est sans pourquoi. Si la pensée ne se heurtait à l'irréremédiablement Obscur, la condition de l'homme serait susceptible d'un éclaircissement définitif, ce qui ne se peut. Montaigne aura toujours le dernier mot.

Marcel CONCHE
Émérite, Sorbonne

4. Cité in *Présence de la Nature*, p. 8.

5. Cité in *Philosopher à l'Infini*, p. 7.

6. Il ne faut pas en rester à la surface des choses, comme semble le faire Heidegger lorsqu'il écrit : « Quand, dans la jeunesse de l'année, les prairies couvrent de leur vert la campagne, alors, dans l'apparition des vertes prairies, c'est l'être même de la nature qui se déploie, c'est son règne qui étincelle. » (cité par J. Beaufret, *La naissance de la philosophie*, Guéret, 1968, p. 13). C'est là plutôt de la poésie. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de privilégier le printemps : la nature n'est pas moins présente dans la campagne en hiver qu'en une autre saison (il en va autrement lorsque, avec Lucrèce, on entend invoquer Vénus, la déesse de l'amour).