

L'existence
Variations sur l'existence

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

I. Un oubli de l'existence ?

Le mot et le concept d'existence sont apparus dans la langue et la conscience philosophiques pour exprimer le sens *verbal* du mot être, pour réactiver la différence entre le sens verbal et le sens nominal du mot être¹. Au sens verbal, être = *einai* = *esse*, le fait même qu'une chose soit. Au sens nominal, être = *un* être, un étant, *on*, *ens*, l'une quelconque des choses sont on dit qu'elles sont.

En français, le participe « étant » est apparu au XVII^e siècle sans que ce néologisme parvienne à s'imposer, même dans la langue philosophique. Pour désigner l'une quelconque des choses dont on dit qu'elles sont, on dit « un être » plutôt que « un étant ». Ainsi dans l'expression du sens nominal du mot être, la forme verbale (un *être*) a supplanté la forme participiale (qui participe du verbe et du nom). Faut-il en conclure que le sens verbal a prévalu

¹ *Exister* vient étymologiquement de *ex-sistere*, paraître, se montrer, sortir de... Ainsi Lucrèce : *vermes de stercore existunt* (« les vers naissent du fumier »).

sur le sens nominal ? Non, ce serait plutôt l'inverse. Si la tournure verbale a pu prévaloir sur la tournure participiale, c'est parce que le sens verbal de la tournure verbale s'était assez affaibli pour se laisser oublier de telle sorte que celle-ci puisse endosser le sens nominal. Certes le sens verbal de la tournure verbale *nominalisée* n'a pas disparu : en parlant d'un *être*, je parle de quelque chose qui est réellement et de fait en tant qu'il est réellement et de fiat ; le sens verbal (l'étant *en tant qu'il est*) subsiste dans le sens nominal ; en d'autres termes, quand on dit « un être », on pense implicitement que, pour « être un être », il faut « être » ; mais le sens verbal n'est plus qu'une harmonique du sens nominal : quand on dit « un être », on pense surtout que pour « être », il faut « être un être ».

Voyons bien la différence. Si on pense : pour être un être, il faut d'abord être, la signification verbale reste active ; être un être, pour tout être, c'est d'abord assumer le fait d'être, le métier d'être (et par exemple persévérer en son être, résister à l'anéantissement). Mais si on pense : pour être, il faut d'abord être un être (un être déterminé, réel ou possible), la signification verbale risque de se perdre, car nous posons alors inévitablement que $X \text{ est} = X \text{ est un être}$, l'être *pur et simple* (*aplôs*) = l'être *tel* ; la différence est comme neutralisée ; l'être *comme tel* passe sous la coupe de l'être *tel*.

Cette situation est présente dès l'aube de la métaphysique. La question *ti to on ?* ne signifie rien d'autre, pour Aristote, que *tis è ousia ?* (littéralement : qu'est-ce que l'étantité ?). Si c'est l'*ousia* qui est le cœur de la question de l'être, l'essence est plus digne d'être questionnée que l'existence.

Aristote a parfaitement reconnu la spécificité de la question de l'existence. Dans les *Seconds Analytiques* (II, 1, 89b23), il distingue quatre questions : le fait (*to oti*), la raison (*to dioti*), l'existence (*ei esti* qui deviendra en latin *an sit*) et l'essence (*ti esti, quid sit*). Les deux premières questions portent sur des objets complexes et donnent lieu à des jugements synthétiques. Les deux autres portent sur des objets simples ou du moins considérés comme tels et donnent lieu à des jugements analytiques ou d'identité. Par exemple nous demandons si le soleil s'éclipse ou non et, si oui, nous en demandons la raison, ou bien nous demandons quelle est l'essence de l'homme ou si la licorne de mer existe.

Aristote distingue parfaitement la question de l'essence et la question de l'existence. Il écrit ainsi : « ce qu'est l'homme est une chose et le fait que l'homme existe en est une autre ». Il distingue l'être *absolument* <*aplôs*> (au sens existentiel) et l'être *tel*. Ainsi dans le passage cité sur les quatre questions : « Il y a certaines choses que nous examinons d'une autre manière ; par exemple nous demandons si le centaure existe ou n'existe pas, si Dieu existe ou n'existe pas. Je prends "est" ou "n'est pas" dans un sens absolu et non comme "est blanc" ou "n'est pas blanc". Enfin quand nous connaissons l'existence, nous nous enquérons au sujet de l'essence, par exemple nous demandons ce qu'est Dieu ou ce qu'est l'homme ».

Et cependant, malgré la distinction entre essence et existence ou entre l'être-tel et l'être-existence, l'existence n'est pas l'objet d'une interrogation explicite. Quelle en est la raison ?

1/ Ce qui impose la distinction entre essence et existence, ce n'est pas la conscience, comme ce sera le cas chez Kant, par exemple, que l'essence et l'existence relèvent de rapports différents à notre faculté de connaître, ce serait plutôt la considération que, par différence avec l'essence qui se définit par genres et espèces, l'*einai* n'est pas un genre, présente une extension qui dépasse celle du genre en rassemblant les êtres les plus différents, la pierre et le dieu, l'étoile, le vers de terre, et ne donne par là-même rien de *déterminé* à connaître. « *to einai*, dit Aristote, n'est en aucune façon l'essence, car *to on* n'est pas un genre ». Le sens verbal de l'être est mis entre parenthèses. L'*einai* est négativement considéré comme ce qui ne peut contribuer à la détermination de l'essence.

2/ Aristote parle de l'*einai* du triangle ou de l'unité : « le géomètre montre que le triangle est » (existe) ; « l'arithméticien pose au début et l'essence de l'unité et son être » (existence). Ici *einai* ne signifie pas une existence individuelle localisée spatio-temporellement. *Einai* = ne pas être fictif, inventé, comme la chimère, être objectif, avoir des propriétés objectives qui

s'imposent à l'entendement mathématicien. A nouveau nous sommes hors de l'ordre de l'existence proprement dite.

3/ L'essence est toujours comprise par Aristote comme « essence réelle » ; la question *ti esti* est différente de la question *ti sémainei* (comme la définition *réelle* est différente de la définition nominale) : « ce n'est qu'après avoir appris qu'une chose est (existe) que nous cherchons ce qu'elle est » (SA II, 1, 89b 34) – « Il est nécessaire, pour connaître l'essence de l'homme ou de n'importe quelle autre chose de savoir que cela existe, car personne ne peut connaître l'essence de ce qui n'existe pas ». Ainsi essence et existence tendent à coïncider dans une connaissance de l'essence qui écarte les généralités vagues et cherche à rejoindre ce qui existe par une connaissance concrète.

On voit ainsi le mouvement général de la pensée aristotélicienne : ou bien l'existence est prise en un sens faible et elle se confond alors avec l'objectivité d'un concept ; ou bien elle est considérée comme un simple préalable de la connaissance de l'essence tandis que l'essence, étant envisagée aussi concrètement que possible, tend à s'identifier aux existants dont elle est l'essence.

Ainsi, ce qui disqualifie l'existence, ce qui la renvoie en dehors du questionnement philosophique, c'est qu'elle ne peut être objet de science, soit qu'on la considère comme ayant une extension si vaste qu'elle ne donne rien à connaître de déterminé, soit, à l'inverse qu'elle coïncide tellement avec l'existant dont elle est l'existence qu'elle devient absolument singulière, ce qui, à nouveau, la soustrait aux prises de la connaissance.

On ne s'étonnera donc pas qu'Aristote donne un seul et même nom, *ousia*, à la fois à l'essence commune à tous les êtres appartenant à un même genre (*ousia deuthera*) et au sujet réel et individuel appartenant à ce genre et ayant cette essence (*ousia protè*). Il appelle d'un seul et même nom la forme (spécifiante) et le composé de matière et de forme. Il tend donc à identifier l'individu avec ses conditions d'intelligibilité qui ne peuvent justement pas aller, pour Aristote, jusqu'à l'individualité.

Et cependant l'ordre de l'existence n'est pas pour autant effacé. On pourrait même dire que les distinctions ontologiques fondamentales d'Aristote (l'être en puissance et l'être en acte, l'être par essence ou par soi et l'être par accident, la diversité des catégories - essence, lieu, temps, qualité, quantité...) recourent la distinction de l'essence et de l'existence. Car c'est bien à travers (les aléas de) l'existence qu'un être s'achemine vers l'achèvement de son essence et entre dans sa propre perfection, c'est-à-dire passe de la puissance à l'acte ; et c'est bien parce que notre être n'est pas seulement un être d'essence, mais aussi un être d'existence, que nous sommes non seulement être par soi, mais être par accident (ou que Socrate n'est pas seulement homme, mais aussi musicien ou non, assis ou debout, au temple ou sur l'agora, athénien ou spartiate, jeune ou vieux, etc.). Cet ordre de l'existence n'intéresse pas la connaissance scientifique des êtres naturels. Mais il revient au premier plan au moment où la tâche est de penser les conditions du bien vivre, c'est-à-dire dans l'éthique. Car si le bien agir suppose une connaissance de l'essence et de l'*ergon* à accomplir, il est surtout une question *pour l'existence* et se joue en elle.

Si donc le lien explicite entre la question de l'existence et la manière humaine d'être ne se déclare que dans la pensée post-hégélienne, avec Kierkegaard (à force de connaissances l'oubli s'est étendu sur ce qu'est *exister*, non pas seulement exister religieusement, mais aussi exister humainement) et Heidegger, il s'annonce dès le moment où une éthique est impliquée dans la question de l'être (comme vient nous le rappeler le titre du grand ouvrage de Spinoza).

II. II y a. L'être impersonnel (E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (pp. 93-105))

Si l'être comme tel se donne à percevoir, ce n'est peut-être jamais de manière plus intense que dans le silence et dans la nuit.

Le néant du silence est une abolition des formes sonores : elles se résorbent dans un fond indifférencié, d'où rien ne se détache, qui n'offre rien à entendre, parce qu'il est privé de toute articulation interne, mais qui est d'autant plus « obsédant » pour notre être *auditif* au monde.

Le néant de la nuit est l'effacement des formes visuelles se résorbant dans un fond invisible parce que sans différences et sans reliefs, mais d'autant plus obsédant pour notre être visuel au monde.

La nuit est cette situation, ou plutôt cette non-situation, dans laquelle « le courant anonyme de l'être envahit, submerge tout sujet, personne ou chose » (p. 94), de telle sorte que « ce qu'on appelle le moi est lui-même submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle » (p. 95).

La nuit dépouille la conscience de sa subjectivité, c'est-à-dire de son pouvoir de retrait dans l'intériorité.

La subjectivité naît en traçant la frontière qui sépare - et constitue par cette séparation même - une intériorité et une extériorité. Là où cette frontière fléchit, la subjectivité est dépouillée de son pouvoir de retrait et menacée par là-même en son être conscience ou en son être subjectivité.

Nous pensons : pour qu'il y ait événement, il faut un sujet qui agisse ou auquel quelque chose arrive (le sujet est la présupposition de l'action ou de l'événement). Cette représentation est en un sens aussi ancienne que la métaphysique grecque : l'*ousia* est la première des catégories, et toutes les autres catégories énoncent les prédicats de la première.

Ce que nous découvrons dans le silence et dans la nuit, c'est que l'extinction du sujet de l'événement d'être n'abolit pas nécessairement l'événement d'être, mais le rend seulement impersonnel. C'est comme si l'événement d'être se rendait autonome de tout sujet dans lequel il puisse se cristalliser. Henri Maldiney parle d'une malade psychotique dont les tableaux représentaient une immense tache de couleur envahissant presque complètement la toile, de telle sorte qu'il n'y ait plus de figure se détachant d'un fond. La question qu'elle répétait était : « est-ce que j'existe ? » Ce qui peut s'entendre comme : est-ce un "je" qui, en moi existe ? L'existence se polarise t-elle dans ma vie de conscience vers une subjectivité mienne ou bien demeure t-elle impersonnelle ? Si un sujet ici surgit, c'est seulement dans la hantise de sa résorption dans le fond indifférencié de l'existence : c'est comme si sa seule possibilité était la possibilité de son impossibilité.

Une certaine expérience de l'existence n'est jamais plus vive qu'au moment où nous sommes le moins assuré du sujet présumé de l'existence.

L'amenuisement ou l'évanouissement de tout sujet de l'existence, sans disparition de l'existence, nous l'éprouvons au plus vif dans le silence ou dans la nuit, dans l'horreur de la nuit.

L'horreur de la nuit n'est pas la peur des choses du jour, qui subsisteraient dans la nuit et seraient devenues, parce qu'imperceptibles, d'autant plus menaçantes ; elle n'est pas la peur d'être démuné devant l'agression des choses du jour devenues, dans la nuit, invisibles et imprévisibles ; elle vient au contraire de ce que, comme dans la mélancolie profonde, plus rien n'approche, ne vient ou ne menace, plus rien que nous aurions à accueillir dans la confiance ou à éviter dans la peur, plus rien qui nous offrirait (en mode attractif ou en mode répulsif) ancrage ou point d'appui. Il n'y a plus de partage, plus d'échange à moduler entre l'intériorité et l'extériorité : l'espace nocturne nous livre à l'être qui nous envahit ou nous investit dans l'impersonnalité.

L'horreur de la nuit n'est pas l'angoisse de la mort. La seconde frappe l'homme comme vivant et elle est angoisse devant le néant, la première le frappe comme existant ou comme subjectivité et serait plutôt l'horreur devant l'impossibilité du néant, horreur qui surgit au moment où je découvre que l'événement d'être fait retour, revient à travers la négation que je prétendais lui opposer – et même dans la mort ou dans le meurtre : « dans le néant que crée le crime l'être se condense jusqu'à l'étouffement et arrache précisément la conscience à sa retraite de conscience » (On pensera à *Macbeth* - Acte III, sc. 4, folio classique, p. 263 ou acte V, sc. 1 : les mains impurifiables ; « ce qui est fait, rien ne pourra le défaire » ; l'impossibilité du repos et de l'oubli ; la vigilance qui hante la conscience en sommeil dans le somnambulisme de Lady Macbeth. On pensera aussi à Ionesco, *Amédée ou comment s'en débarrasser*. Le fantôme ou le revenant, au delà de tout « ésotérisme », ont une signification ontologique universelle. Le revenant est une cristallisation de l'horreur de l'être, ou de la résistance inexpugnable de l'être au néant, le revenant est l'être revenant à travers sa négation. L'horreur de la nuit, l'horreur qu'inspirent les fantômes de la nuit, ne serait donc pas la répulsion devant le rien, mais plutôt la répulsion devant l'être, devant l'impuissance du rien vis-à-vis de l'être, devant le pouvoir de l'être de revenir à travers ce qui le nie.

Cette résistance de l'être au néant a souvent été approchée par la philosophie. On pense à Bergson et à sa critique de l'idée de néant : une négation n'est jamais que le moment négatif d'une substitution, c'est-à-dire l'envers d'une position (et même si, par fiction, j'imaginai une négation totale, au moins y aurait-il la position de l'esprit qui s'affirme dans la négation universelle, comme Descartes le montre dans la IIe *Méditation*. Donc l'idée d'une négation de tout est contradictoire. Mais, observe aussi Levinas, Bergson comprend l'être comme *étant*, la négation de l'être est négation de l'*étant* et la position ou l'affirmation qui en résulte est position d'un étant. Ainsi Bergson manque la présence de l'être impersonnel ou a-substantif.

Il y a deux façons de concevoir le rapport de l'être et du néant. Ou bien on pense le néant comme la limite par laquelle l'être devient un être, *quelque* chose, c'est-à-dire reçoit sa détermination (Spinoza) Mais on découvre alors que le néant qui limite l'être, c'est en vérité l'être qui limite l'être, l'être a le dernier mot et le néant n'est rien (Descartes, Spinoza), une négation absolue est auto-contradictoire. Ou bien on comprend le néant comme le silence ou la nuit où s'abolit le quelque chose, non pas en faveur du rien impossible, mais en faveur du *il y a*, au sens de l'événement d'être impersonnel.

De quels autres champs d'expérience pourrions-nous rapprocher l'horreur de la nuit ?

L'une des expériences qui en approche est l'expérience du sacré ou du numineux (selon la formule de R. Otto) ou du *mana*.

Le mode d'expérience qui se dit dans le terme *mana* est analysé par E. Cassirer dans le premier tome de sa *Philosophie des formes symboliques (La pensée mythique)*. Heidegger commente les analyses de Cassirer dans une recension de cet ouvrage (Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, Paris, 1972).

La distinction du sacré et du profane est le principe fondamental de l'expérience mythique, l'articulation fondamentale de son rapport au monde.

Qu'est-ce qui est visé au juste, dans la qualification d'un objet comme « numineux » ou porteur de *mana* ? Cassirer répond : ce n'est pas un caractère concernant la teneur intrinsèque de l'étant, l'essence distinctive de la chose, car les objets les plus différents par le genre ou l'essence peuvent entrer dans la catégorie du *mana* ; « le mana ne désigne pas une sphère déterminée d'objets » ; ce n'est pas non plus la présence dans l'objet *mana* d'une *force* d'ordre animique ou spirituel. Plus fondamentalement, plus originairement, ce qui est visé dans le *mana*, c'est le mode de présence de l'objet, le *comment* de son apparaître, la présence comme surpuissance qui assaille l'existence humaine, la touche, la frappe de saisissement, la subjugué. Et comme le *mana* est indépendant de l'essence naturelle des choses, il ne faut pas comprendre cet excès de puissance comme une force de la nature qui menacerait l'humain dans sa vie ou son

intégrité physique. Le *mana* n'est pas la présence d'une puissance, mais la présence comme puissance qui assaille et subjugué, renverse l'intentionnalité qui distancie le réel et sépare ainsi la subjectivité et son monde, l'intérieur et l'extérieur.

Le *mana*, la présence comme puissance, désigne la compréhension de l'être caractéristique de la forme de vie mythique et sa véritable signification ne peut donc être comprise que si l'on remonte jusqu'à sa condition de possibilité dernière, qui est l'existence comme compréhension, et d'abord comme compréhension de l'être.

Et comme la compréhension de *l'être comme tel* est, en toute vie humaine, une compréhension *de son propre être*, on peut se demander quelle compréhension l'homme du mythe doit avoir de son propre être pour que sa compréhension de l'être porte la frappe du sacré, de la présence comme excès de puissance. Heidegger répond : dans l'expérience du sacré, l'homme se comprend comme *dérélictio* ou être-jeté. Être jeté signifie être livré au monde et à sa toute puissance, dominé, annexé, harcelé ou happé par lui, (c'est ce que Binswanger appelle *Verweltlichung*). Être ainsi happé ce qui harcèle est le centre de l'expérience de l'horreur

Un autre champ d'expérience serait celui de la nuit tragique. Œdipe tente de résister par sa décision, ses actes, sa volonté constante, inébranlable au destin mauvais. Il tente ainsi de construire une sphère intérieure de décision et de liberté contre l'extériorité « invasive » du destin mauvais. Mais ce sont ses actes qui consomment le destin. C'est en se repliant dans l'intériorité qu'il se livre à l'extériorité : l'intériorité ou la lumière sont illusoire. Le mouvement vers la lumière épaissit la nuit.

Le geste philosophique réaffirme, contre la tragédie, le droit inexpugnable de l'intériorité ou de la subjectivité ou de la lumière. Platon dit dans le mythe d'Er que nul n'est trompé par le destin, chacun est responsable de son lot. A travers le doute méthodique, Descartes constitue une sphère de certitude inexpugnable, puisque ni la supposition de la folie, ni les attaques d'un universel trompeur ne sont de nature à la miner. Il y a une lumière qu'aucune nuit ne peut atteindre : cette lumière est la subjectivité elle-même, le pouvoir qui en est constitutif de distinguer le vrai du faux, le bien du mal.

Mais cette lumière est-elle vraiment une forteresse inattaquable?

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr