

numéro 6

---

*juin 1995*

[ a r k h a i ]  
Αρχαί

Akos DOBAY

# *La question métaphysique*



**P**ARMI les interrogations que l'on qualifie du vocable « métaphysique », aucune ne semble véritablement constituer une question au sens usuel du terme, car même si en apparence ces interrogations prennent la forme de questions, elles n'en sont pas moins des réponses à cet élan originel dont l'identité reste encore à déterminer. Chez Heidegger par exemple, le *Dasein* se distingue de l'être par le fait qu'il *est* celui qui questionne l'étant sur ce qu'il est. Aussi, avant de questionner l'être sur ce qu'il est, il est impératif de connaître la condition ontologique de cet étant singulier qui se pose la question de l'être en tant qu'être. Une optique dont l'analyse repose tôt ou tard sur un mode et qu'il faut absolument éviter sans quoi nous serions obligés d'adopter le point de vue d'Aristote sur la modalité de cet étant qui se pose la question de l'être en tant qu'être.

« Dès lors que poser cette question est un mode d'être d'un étant, le questionnement qu'elle instaure doit lui-même l'essentiel de sa détermination au questionné qui est visé en lui, à l'être. Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner »<sup>1</sup>

Tandis que cet élan originel, sans pour autant le nommer, ne se réclame d'aucun mode, n'étant lui-même pas un étant. L'élan ainsi considéré par l'écriture et la pensée tiennent dans la conscience comme rapport à *je*. Le *Dasein* est l'être constitué de cet élan qui apparaît, comme *étant*, seulement dans l'expression allégorique de ce mouvement. L'élan surgit simultanément, en coexistence spontanée avec le questionnement qu'il dévoile. Dépossédé de ses assises ontologiques, ce qui en nous génère la question métaphysique ne s'identifie à aucun concept connu et se dérobe à la pensée comme le Verbe à l'acte. C'est pourquoi rien ni personne n'est en mesure de repérer le Verbe avant sa manifestation dans l'acte. Aucune relation, ni même la relation *je-tu*, n'est assez aiguë pour indiquer sa Présence.

---

<sup>1</sup>Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduction française de François Vézin, éd. Gallimard, Paris, 1986.

La métaphysique ne constitue pas une science — celle de l'être en tant qu'être — à proprement parler, mais plutôt un mouvement intérieur dont l'aboutissement ne s'oriente vers aucune finalité en soi. Il est simplement l'accomplissement d'une forme de conation. Ainsi le projet métaphysique, réduit à un simple mouvement, consiste d'une part dans la réalisation de cette élan originel dont les fondements remontent bien au-delà de l'apparition du *logos* et du *muthos* et d'autre part dans cette volonté subtile d'appréhender l'unité fondamentale, ainsi que son origine, de celui qui, dans notre rapport avec le monde, saisit sans être lui-même pris en considération. Aussi consacrer la métaphysique comme le porte-parole d'une unité possible de la philosophie, c'est d'une certaine manière condamner la raison profonde de sa présence et rendre authentique une étiquette essentiellement improvisée. Le questionnement métaphysique ne cherche à rendre compte d'aucune unité plus universelle que celle qui s'organise autour de l'individu en soi. La cohérence s'arrête là où commence le désaccord individuel. L'admiration pour un système métaphysique dans son absoluité concerne uniquement ceux qui partagent les mêmes convictions, car *celui* à qui il répond n'est ciblé dans aucune détermination rationnelle. Élargir cet horizon suppose l'abandon donc de l'*être* ainsi que de ses modalités afin de se concentrer sur ce qui, évoqué dans le langage, parle à chacun d'entre nous.

La notion de « Présence » s'accorde parfaitement à ce renversement de situation, car elle ne laisse point transparaître l'invisible. Seul sa présence est requise dans ce qu'elle signifie. Elle est libre de toutes contraintes conceptuelles, libre de sous-entendre ou de sous-tendre, car, en définitive, ce n'est pas sa façon d'être dans son rapport à *je* qui importe, mais uniquement sa présence dans son absolue nudité. Il nous est maintenant possible de reformuler cet élan originel non plus en termes d'être, mais en termes de Présence. L'intérêt de la démarche réside dans le fait que la Présence ne confine à rien de particulier ou de général. Elle se situe en deçà de toutes

connotations philosophiques. Contrairement à l'essence ou à l'être dont l'intention relève déjà d'une connaissance. L'essence qualifie l'être de ce dont elle est essence, mais c'est là, dans bien des cas, une définition qui confond l'essence avec la forme de l'étant dont elle est l'essence. Une définition morphologique rejette au second plan la qualité principale de tous objets de la connaissance, à savoir son inaltérable présence dans la représentation tant sensible qu'intelligible. Aussi nous ne devons pas nous préoccuper de la façon dont la connaissance nous est donnée — en référence à des concepts ou directement à la donnée du sensible — puisque dans les deux cas elle est présente. La Présence ne suscite aucune question<sup>2</sup>. Elle se donne de manière unique et immédiate comme présente. Ainsi la Présence constitue un authentique témoignage du monde dans son rapport à *je* dans ce qu'elle a de plus direct.

Présence est aussi synonyme de proximité. Une proximité quasi insécalbe et qui s'installe aux abords immédiats du *je* et s'impose comme l'initiatrice principale de cette dialectique différentielle de l'être et du néant propre à l'ontologie. Rien n'est suffisamment habile pour venir s'intercaler entre elle et son rapport *je*. La Présence subsiste en dehors de tout langage, en dehors de toute pensée : invariable.

Comme il été mentionné précédemment, la Présence ne vise aucun sujet en particulier ou même en général. Or il est bien clair que la Présence est toujours présence de quelque chose : présence de l'autre, présence du monde, présence de la conscience. La Présence *représente* le premier reflet de ce qui nous entoure comme un halo de lumière inextinguible et dont on ne retient finalement que ce pouvoir pénétrant. Cette Présence parle à chacun de nous, mais toujours sous des rapports différents. Elle est singulière pour chaque individu et pleine à chaque moment. Il ne se *présente* point d'instant vide de présence. Ayant ainsi fixé l'arrière-fond de notre questionnement, laissons agir ce

---

<sup>2</sup>Ce n'est pas moins cet élan originel que la Présence elle-même qui suscite en nous la question de la présence de la Présence.

mouvement intérieur, cet élan originel et donnons-lui la possibilité d'exprimer sa demande.

Celui qui saisit la Présence en tant que présence appartient-il lui aussi à la Présence ? Celui qui se saisit lui-même en tant que Présence n'est plus identique à celui qui est saisi dans la Présence. Aussi, si dans son mouvement intérieur, *je* se pose la question de l'origine de la Présence en tant que présence en termes de cause à effet, il se trouve dans l'incapacité de se l'expliquer, la cause n'étant elle-même pas saisissable en tant que cause, mais toujours comme effet. Cette réflexion est donc vaine et on peut se demander si cette aporie ne provient pas elle-même du caractère amphibologique de la *réflexivité* ? Nous savons bien à quel point cette aporie a été à maintes reprises exploitée afin de démontrer la vacuité de la question, mais si l'origine de la Présence ne peut se décrire par une chaîne linéaire de cause à effet, néanmoins une mise en abîme de la méthode permet de conjurer le sort et de démasquer l'endroit où l'erreur a été commise. C'est pour cette raison que nous allons remonter aussi loin que le langage nous l'autorise, tout en conservant une optique rationnelle de cause à effet, avant de sombrer dans le jeu analytique de la complétude des mots — celle qui consiste à épuiser la définition pour retomber ensuite sous le sens du signe.

*Je est Celui qui ni se désigne, ni se nomme.*

La Présence peut être nommée, désignée, mais celui qui cherche à désigner celui qui désigne tout en dernière instance ne peut se désigner ou se nommer lui-même, car il ne ferait que nommer sa propre image qui, en cette qualité, n'est pas celui qui désigne ou nomme. Ainsi celui qui saisit la Présence en tant que présence ne fait point partie de la Présence telle qu'elle apparaît à celui qui la nomme. Pourtant il se présente bien un moment où l'acte de désigner se déploie dans le temps, mais ce déploiement, même s'il se fait dans la conscience, ne peut jamais se réaliser en dehors de la relation qui lie le sujet à l'acte. Tout

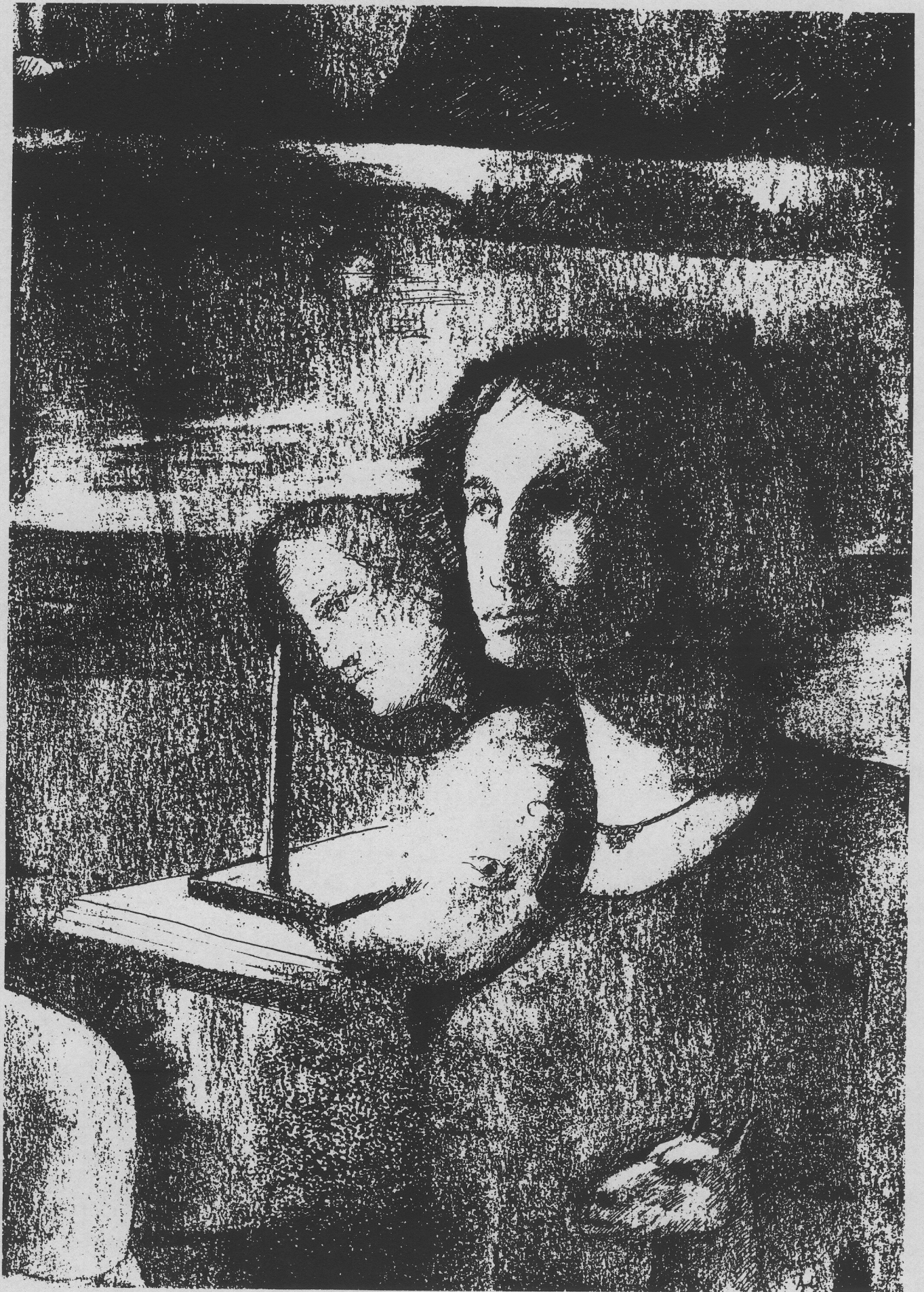
tient dans cette subtile mise en scène de la Présence dont le visage se dévoile uniquement dans des reflets et dont l'apparence dénature le *je*. Ainsi celui qui saisit la Présence ne se montre justement jamais dans la Présence, il *est* autre que Présence sans pour autant *être*, contrairement à ce que la phrase laisserait sous-entendre. *Autre que Présence* signifie, dans ce cas, une forme de condamnation dans l'emploi du langage où la définition de l'autre ne nous dit rien en quoi l'autre est différent, mais seulement en quoi il n'est pas le même. L'*autre de la Présence* représente donc l'indésignable, l'innommable. Or s'il ne nous est plus possible de le nommer ou de le désigner, il ne nous est plus possible d'en parler et encore moins de l'analyser. Devons-nous nous résigner à admettre ce constat d'échec et restreindre la discussion dans les limites de l'intelligible ? Au contraire, ce qui jusqu'alors n'était que sous-entendu peut maintenant à juste titre se découvrir au grand jour. La formulation de notre questionnement a révélé, sans que nous ne nous en rendions compte, le fondement même du *principe transcendantal*. Nous savons maintenant pourquoi le *je* se dérobe ainsi à toute prise. Le principe transcendantal n'est pas saisissable dans son essence ontico-ontologique et, par là, nous assure la distinction, qui jusqu'à cet instant pouvait sembler arbitraire, du *je* par rapport à la Présence. En revanche identifier le *je* avec le principe transcendantal *représente* un acte qui va à l'encontre de l'autre de la Présence. Cela revient à dire que le principe transcendantal lui-même ne peut être désigné comme tel, sinon il se produit un brusque retrait de l'attribut transcendantal. Nous voyons maintenant à quel niveau se situe la problématique. Face à quelque chose qui ne répond à aucun nom, contrairement à la Présence qui, elle, répond à tous les noms, nous sommes contraints d'abandonner le langage habituel de la philosophie pour élaborer un nouveau questionnement. Même ce *quelque chose* qui se subsume dans le *Il y a* apparaît comme une métaphore du langage, car tout *quelque chose* appelle un signe et génère un sens. Appeler le principe transcendantal revient à appeler un mot et non le principe lui-même. Il sert seulement de symbole dans la mise en évidence de celui qui parle à chacun de nous sans jamais se manifester lui-même.

Le langage crée en décrivant les « formes » de la Présence. Elle ne se réduit pas à un ensemble de signes. Le sens se dégage par la relation du *je* en tant que principe transcendantal dans son rapport à la Présence. Le langage *présentifie* le Verbe<sup>3</sup> par le dire, elle révèle son contenu dans une illumination dont le sens rejoint la Présence. Nous remontons ainsi par le dire vers celui qui n'a pas de nom. Nous remontons vers le Verbe, vers le *principe créateur*. Le dire devient ainsi l'acte créateur par lequel le Verbe s'exprime. L'identification du *je* et du Verbe nous amène à reconsidérer le statut de celui qui n'a pas de nom. Écrire « *je* », tout comme écrire le « le principe transcendantal », ne sont que des modalités du dire pour indiquer la présence de *celui* qui, en cet instant, génère ces mots pour ensuite disparaître « derrière la Présence ». Centrée autour de celui qui n'a pas de nom, la Présence coule comme un flux. Elle s'épuise en *je* et se renouvelle par *je*. S'épuise dans le dire et se renouvelle par le Verbe. C'est la définition même de l'existence au sens généralisé. C'est par le Verbe — de celui qui n'a pas de nom — que s'opère la transformation de la structure ontico-ontologique de la Présence dans son rapport à *je* et c'est par le dire qu'elle s'exécute. Nous voilà au pied de tout l'édifice métaphysique. Le dire nous indique la *présence* du Verbe. L'autre de la Présence ne se manifeste qu'au moment du dire, à cet instant nous savons qu'il *est* là, présent dans la Présence. Nous le saisissons non pas comme Verbe, mais comme dire, comme le dire du Verbe. La *précédence* du Verbe, sa proximité imminente qui fait *être* l'*être* et rend présent la Présence apparaît comme l'instant privilégié de la création dans lequel *celui* qui crée se pose la question de sa création. Non pas de ce qu'il *présence*, mais de *ce* qu'il crée. La question métaphysique reflète le dire d'un Verbe incapable de nommer un équivalent ontico-ontologique à soi-même dans la Présence. Incapable de se rendre présent à lui-même. La question métaphysique gravite

---

<sup>3</sup>Le Verbe revêt souvent une connotation religieuse, mais il est à prendre, ici, au sens large de création.





autour cette origine qui ne peut accéder à aucune identité ontico-ontologique, prisonnière, en somme, de l'autre de la Présence.

### *Présence de l'autre et confrontation verbale*

Celui qui appréhende la Présence est à son tour appréhendé en apparence. Face à l'autre de la Présence, il devient une autre Présence : il est nommé, désigné, lui qui n'a pas de nom et ne peut se désigner lui-même. La confrontation du Verbe nous mène vers la concession de l'autre de la Présence en présence de l'autre et cela malgré l'identité de la forme. Or cette réification a lieu uniquement au moment du dire. L'homme muet, dans son silence, fertilise l'imagination de l'autre de la Présence tant que le Verbe ne s'est pas fait signe. Symbole du sens dont l'existence se déploie dans le rapport à *je*. Le Verbe, ignoré de la Présence, témoigne de sa présence par le dire. Rien, dans l'image de la Présence, ne laisse deviner le Verbe, car en tant que principe transcendantal, il est insaisissable en dehors de sa matérialisation par le dire. Ainsi le dire apparaît comme l'acte instantané de création. Le dire de la parole, le dire de la pensée, le dire de l'action. Aussi, tant que la confrontation n'a pas lieu, le dire n'a pas besoin d'apparaître en tant que tel. Le Verbe n'est jamais sollicité par la présence de l'autre et reste donc bien distinct de la Présence. On voit maintenant comment s'articule le phénomène de cause à effet dans le questionnement métaphysique. Ce n'est pas moins la sollicitation elle-même que la cause qui produit un effet. Si le dire est l'effet dont la cause est le Verbe, que peut-on *dire* sur le Verbe ? Nous voilà revenu à notre point de départ : on ne peut rien dire sur « *je* » sans, pour cela, dépasser le degré ultime de la transcendantalité. Un questionnement métaphysique, posé dans une optique de cause à effet, n'a donc aucune possibilité d'aboutir tant qu'il reste dirigé sur le questionnant, car un questionnant questionné reste un questionné. Se questionner soi-même revient à se rendre questionné à soi-même. Aussi, celui qui, dans toutes ces situations, subsiste en tant que questionnant ne peut jamais être questionné. Le nommer lui donnerait

immédiatement une identité ontico-ontologique qui ne serait que trop illusoire dans notre questionnement. Nous prenons conscience maintenant de cette dimension étrange dans laquelle la question métaphysique nous attire afin de nous faire découvrir l'autre de la Présence sous l'aspect du *dire* et de *celui* qui, au sein de la Présence, est *lui-même semblable avec lui-même* ou, autrement dit, *identique à lui-même*.

L'essence pure du *je* s'énonce de manière formelle par son identité avec lui-même : « *je* » est « *je* » ou « *je* » = « *je* ». Cette dernière égalité définit en quelque sorte le statut ontico-ontologique du *je* dans son rapport à *je*. Un statut dans lequel le *contenu* du *je* reste constamment voilé au *je*. Une tautologie qui enferme sur elle-même le mystère de son secret en ne laissant transparaître que son identité avec lui-même. Or que démontre cette formule si ce n'est l'ultime manifestation ontologique de l'*autre de la Présence* ? Tout réside dans cette identité inviolable. *Celui* qui se pose la question métaphysique se trouve caché *quelque part dedans*.

Cette inviolabilité assure la dynamique de l'existence dans sa fonction transcendantale. Elle permet cette fameuse « métamorphose » de la structure ontico-ontologique de la Présence dans son rapport à *je*. Elle permet l'*exister*<sup>4</sup>. Une transformation qui, conjointement à l'ultime manifestation de l'*autre de la Présence*, pourrait se formuler dans une écriture plus concise qui est la suivante :

$$\langle \text{je} \rangle = \langle \text{je} \rangle \quad (1)$$

$$\langle \text{je} \rangle^{\wedge} \{ \Psi(\pi)\Psi^*(\pi) \} = \Phi(\pi)\Phi^*(\pi) \quad (2)$$

$$\langle \text{je} \rangle^* \{ \Psi(\pi)\Psi^*(\pi) \} = \Psi(\pi)\Psi^*(\pi) \quad (3)$$

définie ainsi :

« *je* »<sup>^</sup> : l'opérateur existentiel.

---

<sup>4</sup>Comme nous l'avons établi dans les numéros 1, 4 et 5.

« *je* »\* : l'opérateur ontologique.

$\pi$  : la Présence.

$\Psi(\pi)$ ,  $\Phi(\pi)$  : structures ontologiques de la Présence.

$\Psi^*(\pi)$ ,  $\Phi^*(\pi)$  : structures ontiques de la Présence.

Dans cette écriture, « *je* » apparaît comme un opérateur existentiel qui agit sur la structure ontico-ontologique de la Présence dans son rapport à *je* pour en modifier la structure. Cette transformation est décrite par la relation (2) qui montre comment « *je* » opère sur cette structure. Quant à la troisième, elle schématise un opérateur ontologique dont l'action sur la structure ontico-ontologique de la Présence dans son rapport à *je* reste invariante.