

[Les numéros de paragraphes, de 1 à 7 (parfois doubles) correspondent à ceux du texte abrégé]

L'IDÉE DE RIEN

1/ La critique de la "pseudo-idée" de "rien" par Bergson

a) Importance de la pseudo-idée de "rien" en métaphysique

Dès le premier éveil de la réflexion, c'est l'idée de "rien" qui nous pousse en avant, droit sous le regard de la conscience, les problèmes angoissants, les questions qu'on ne peut poser sans être pris de vertige. **Je n'ai pas plus tôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe**, et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe ; et si je rattache l'univers à un principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants ; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : **d'où vient et comment comprendre que quelque chose existe ?**

On pense que, si elle existe, c'est qu'elle a été tirée du "rien", lequel donc serait antérieur à l'être et, paradoxalement, désignerait un "quelque chose". L'existence me paraît être une conquête sur le néant ; je m'étonne qu'il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité étendue sur le néant ainsi que sur un tapis ; le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît. Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur.

Un verre a a beau être toujours plein, le liquide qui le remplit n'en comble pas moins un vide. De même, l'être a pu se trouver toujours là : le néant, qui est rempli et comme bouché par lui, ne lui en préexiste pas moins, sinon en fait, du moins en droit. Je ne puis me défaire de l'idée selon laquelle le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est subordonné au néant.

Pour Leibniz, la question métaphysique fondamentale était : "pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

b) Mais en fait l'idée de "rien" n'est pas une idée, car aucune réalité objective ne lui correspond

Je vais fermer les yeux, boucher les oreilles, éteindre une à une toutes les sensations qui me viennent du monde extérieur : je subsiste cependant, et ne puis m'empêcher de subsister ; je ne puis éliminer mes sensations organiques ; je conserve du moins la conscience de mon présent corporel réduit à une extrême pauvreté : l'état actuel de mon corps.

Quand je ne connais plus rien des objets extérieurs, c'est que je me réfugie dans la conscience que j'ai de moi-même ; si j'abolis cet intérieur, son abolition même devient un objet pour un moi qui perçoit comme un objet le moi qui disparaît. Il y a toujours un objet présent, jamais le néant. Mais, de ce que deux néants relatifs sont imaginables tour à tour, on conclut qu'ils sont imaginables ensemble, ce qui est absurde.

L'image du néant est une image pleine de choses.

c) L'idée de néant est en fait un produit artificiel

Mon esprit peut se représenter abolie n'importe quelle chose existante Me représenter un objet aboli, c'est considérer que sa place est vide. Mais cette place, l'objet enlevé, n'est pas vraiment vide ; elle est occupée par un autre objet. Si je dis qu'à cette place il n'y a "rien", c'est qu'il n'y a pas l'objet que je cherche, il y en a un autre. **De ce qu'on peut concevoir anéanti n'importe quel objet de l'expérience, il est donc absurde de conclure à la possibilité du néant absolu ; à la place de tout objet, il y en a un autre.**

Si l'on considère la vie intérieure, je puis certes interrompre son cours, considérer que je dors sans rêve ou que j'ai cessé d'exister ; mais je continue d'avoir conscience de cet état, et cette conscience est une réalité psychique ; **le plein succède toujours au plein.** "La représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs ; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret".

L'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructrice d'elle-même, une pseudo-idée. Penser un objet inexistant, c'est ajouter quelque chose à l'idée de cet objet ; on y ajoute en effet l'idée d'une exclusion de cet objet particulier par la réalité actuelle en général ; l'acte par lequel on déclare un objet irréel pose l'existence du réel en général. *"Il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme n'existant pas que dans l'idée de cet objet conçu comme existant : ce plus, c'est l'exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc"*.

On objectera que l'on dispose toujours du pouvoir du "non" devant la pensée d'un objet ; on considère que la négation est symétrique de l'affirmation. Pour Bergson, c'est une erreur :

a) la négation est une attitude prise par l'esprit vis-à-vis d'une affirmation éventuelle

Quand je dis : "cette table est noire", j'énonce ce que je vois ; quand je dis : " cette table n'est pas blanche", je ne vise pas d'abord la table, mais un jugement porté sur la table. *"La négation diffère de l'affirmation en ce qu'elle est une affirmation du second degré : elle affirme quelque chose d'une affirmation qui, elle, concerne l'objet"* Le jugement négatif est d'essence sociale.

b) La négation n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel dont on laisse l'autre moitié indéterminée

Quand je dis : "la table n'est pas blanche", je dis qu'il faut substituer à ce jugement un autre jugement, dont je ne précise pas le contenu.

Dans les deux cas, on se trouve en fait devant des affirmations : l'affirmation que le prédicat d'un jugement est autre que celui qui est exprimé ; l'affirmation que ce prédicat réel est inconnu de celui qui énonce le jugement prétendument négatif

Si l'on considère un jugement existentiel et non pas un jugement attributif, il en va de même ; si je dis : "l'objet A n'existe pas", je sous-entends qu'on pourrait croire que cet objet existe, et j'affirme le caractère erroné d'un tel jugement ; **il y a donc une première affirmation ; l'objet peut exister ; et une seconde : "mais il est exclu de la réalité actuelle"**.

La négation n'est donc pas symétrique de l'affirmation : celle-ci porte sur des réalités, celle-là sur des jugements. Une intelligence solitaire en face de la réalité n'aurait aucune velléité de nier.

"Pour qu'elle arrive à nier, il faudra qu'elle formule la déception d'une attente réelle ou possible, qu'elle corrige une erreur actuelle ou éventuelle, enfin qu'elle se propose de faire la leçon aux autres ou à elle-même".

Pour un esprit qui suivrait purement et simplement le cours de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, pas de négation possible. Mais, doté de mémoire, il s'aiguillera sur la voie de la négation : il pourra se représenter une disparition en se souvenant du passé. **A l'origine de l'idée d'abolition, il y a la représentation du passé ; et, de l'abolition à la négation, il n'y a qu'un pas : on affirme ce qui aurait pu être et on affirme son absence, ce qui équivaut à nier sa présence.**

L'idée de Rien est l'idée de Tout avec en plus un mouvement de l'esprit qui saute indéfiniment d'une chose à une autre, refuse de se tenir en place et concentre toute son attention sur ce refus, en ne déterminant jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter : **l'actuel n'est pas le précédent, mais on dit cela parce qu'on cherche le précédent dans l'actuel.** C'est une représentation éminemment compréhensive et plein.

2/ L'idée de rien dans l'histoire de la philosophie

Parménide (-VI-V e) expose sa pensée dans **un poème qui le montre mené sur un char vers la déesse qui lui révèle la vérité. Et cette vérité, c'est la pensée logique, régie rigoureusement par le principe d'identité : A est A, A n'est pas non-A ; L'Etre est absolument un avec soi-même "Il ne fut point jadis, il ne sera point, puisqu'il est, maintenant, tout entier homogène ... il est sans commencement et sans fin, puisque genèse et mort ont été dispersées bien loin, repoussées par la vraie foi. Même dans le même demeurant, en soi-même il repose, et, de cette sorte, immuable, au même endroit demeure ; car la puissance Nécessité le maintient dans les liens de la limite, qui insère tout son contour. Ainsi, d'être inachevé, l'Etre n'a point licence, car il ne lui manque rien. Aussi n'est-ce que pur nom tout ce que les mortels ont institué, confiants que c'était du vrai ; naître et périr, être et ne pas être, et changer de lieu, et varier d'éclat par sa surface. Il est achevé de toutes parts, semblable à la masse d'une sphère bien arrondie".**

Il n'y a donc pas de mouvement, pas de changement Dans cette école d'Elée, Zénon, par ses arguments qui nient le mouvement, confirme Parménide (voir Achille et la tortue)

Ainsi, la pensée rigoureuse dit le vrai. Mais nous avons aussi des impressions qui nous viennent de nos sens, et qui engendrent des opinions, croyances qui n'ont pas pour elles la rigueur de la pensée démonstrative ; cependant, la déesse ne dédaigne pas de révéler quelques-unes de ces opinions ; par exemple la Terre serait au centre du monde. Mais, dans son interprétation classique, l'éléatisme est caractérisé par la séparation entre la pensée rationnelle qui atteint l'Absolu, et la mise en ordre approximative et provisoire de ce que révèlent les impressions sensibles : l'opinion.

Platon n'accepte pas ce refus de penser la réalité sensible, abandonnée à l'opinion. **Mais cette réalité est multiple, mouvante ; et le multiple est toujours habité par un manque permettant à des réalités différentes d'exister ; de même le mouvement se projette vers ce qui n'est pas encore.** Autrement dit : **affirmer que la réalité est pensable, implique que, d'une certaine façon, on affirme l'existence du non-être, du rien.** Pour examiner ce problème, Platon va chercher d'abord à penser le Sophiste.

Le Sophiste, c'est celui qui prétend tout savoir et, par conséquent, pouvoir tout enseigner. Ce qui est évidemment impossible : le Sophiste ment, il ne prodigue que des illusions de savoir. Ce

qu'il enseigne ; et auquel il donne l'apparence de la science, cela n'existe pas ; c'est du non-être, de ce fait, le Sophiste est un sujet privilégié pour qui se demande si le non-être est On rejoint le problème de l'erreur : *"Quelle formule trouver pour dire ou penser que le faux est réel, sans que, à la proférer, on reste enchevêtré dans la contradiction (le non-être est) "*

Le Sophiste ne propose en fait que des simulacres du vrai, du non-vrai, du non-être. Et cependant ce qu'il dit a l'existence de la parole proférée ; cela a donc quelque être, "pas un vrai être" en tout cas. **L'opinion fausse est celle qui conçoit les non-êtres comme étant en quelque façon ; elle donne de l'être au non-être.** Et elle-même est réelle, en la personne du Sophiste. Ce qui conduit l'étranger d' Elée, disciple de Parménide, à se résigner au "parricide" : "Je te ferai une prière - Laquelle ? - De ne me point regarder comme un parricide - Que veux-tu dire ? - C'est qu'il nous faudra nécessairement mettre à la question la thèse de notre père Parménide, et, de force, établir que le non-être est, sous un certain rapport, et que l'être, en quelque façon, n'est pas".

A quoi attribuons-nous l'être ? A *"tout ce qui a une puissance naturelle quelconque, soit d'agir, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, la connaissance pouvant être comptée comme une puissance agissante. La connaissance est vie, vie qui pénètre l'objet connu : Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger ? Le monde sensible n'est pas abandonné à l'opinion comme chez Parménide ; pénétré par la vie de la Raison, il est rationnellement connaissable"*.

Ainsi animé, le monde est mouvant et changeant, mais pas de façon désordonnée : il change en restant le même, tel l'enfant qui devient homme. Le statut des objets du monde est réglé par cinq grands "genres" : l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre. Puisque tout étant change en restant le même, il y a en lui du non-être qu'il veut combler par le changement. **Mais c'est un non-être orienté, c'est la puissance déterminée d'altérité : n'importe quoi ne peut pas devenir n'importe quoi.** Un objet donné ne peut pas avoir n'importe quelle attribution *"Il est donc inévitable qu'il y ait un être du non-être. En effet, la nature de l'autre fait chacun d'eux autre que l'être (parce qu'il se détruit en devenant autre) et, par là, non-être ; par contre, parce qu'ils participent à l'être, nous les dirons être et les nommerons des êtres (ils agissent ou subissent)"* Ainsi le non-beau est à la fois un être parce qu'il contient l'idée d'une certaine réalité qui n'est pas belle, mais elle est aussi un non-être parce que cette réalité est totalement indéterminée, on sait seulement qu'elle est autre que le beau. Considéré ainsi, le non-être, c'est l'altérité.

A ce point, Platon utilise les résultats obtenus pour résoudre le problème de l'erreur. Le passage d'un étant déterminé à l'un de ses autres déterminés peut être comparé à l'assemblage des noms et des verbes dans un discours. *"Des noms tout seuls énoncés bout à bout ne font jamais un discours, pas plus que des verbes énoncés sans l'accompagnement d'un nom"*. L'erreur vient de ce qu'on pose à côté d'un concept un autre qui n'est pas son autre ; et, dès lors, ce qu'on dit n'a pas de sens ; son statut ontologique est celui d'un bruit ou de traces écrites.

Ainsi, le non-être, pour Platon, c'est l'altérité, et l'altérité déterminée. Mais il refuse le non-être absolu, celui que condamnera Bergson. Le monde n'est pas produit à partir d'un néant fondamental par une causalité naturelle (la pensée grecque ne conçoit pas l'idée de création) ; le monde existe par la raison qui le pénètre et l'anime.

3/ Aristote

Aristote a réfuté les arguments de Zénon contre le mouvement, arguments qui passaient pour appuyer l'affirmation de Parménide relative à l'unité, la plénitude et l'immobilité de l'être, et à l'inexistence absolue du non-être.

La critique générale porte sur un mauvais usage des notions de "fini" et d' "infini". **La longueur et le temps et en général tout continu sont dits infinis en deux acceptions, soit en division, soit aux extrémités. Sans doute, pour les infinis selon la quantité, il n'est pas possible de les toucher en un temps fini, mais, pour les infinis selon la division, c'est possible, puisque le temps lui-même est infini de cette manière.** Par suite, c'est dans un temps infini et non dans un temps fini que l'on peut parcourir l'infini et, si l'on touche des infinis, c'est par des infinis, non par des finis. Zénon opposait à un espace continu un temps de structure granulaire, qui ne permettrait pas de parcourir l'infinité de l'espace.

Mais cette critique qui vise les Eléates n'implique pas qu'Aristote accepte le "vide". Leucippe, Démocrite, affirmaient l'existence du vide. L'accroissement, pour eux, ne pouvait s'expliquer que par l'occupation d'un vide extérieur, le vide étant une sorte de lieu ou de vase attendant d'être rempli ; quant au tassement, il s'explique par l'occupation de vides intérieurs. **Pour Aristote, "il n'y a aucune nécessité à conclure de l'existence du mouvement à celle du vide". Car "le plein est susceptible d'altération"** : on se trouve devant ce non-être déterminé, du *Sophiste*, qui n'est nullement le néant absolu de tout objet. *"Les objets peuvent simultanément se céder la place les uns aux autres sans qu'aucun intervalle n'apparaisse qui sépare les corps en mouvement"* ; il en est ainsi dans les tourbillons. *"La condensation peut s'expliquer par l'expulsion d'éléments contenus dans le corps : dans le gel, l'eau comprimée dégage l'air qu'elle tenait enfermé. En fait, si le vide existe, il n'est pas possible qu'il y ait du mouvement"*. Là où il y aurait vide, tout doit être en repos, car le vide serait indifférencié : *"il n'y a rien vers quoi le mouvement se dirige plutôt qu'ailleurs"*. Il y a des mouvements naturels : *(le feu, l'air vont naturellement vers le haut, l'eau et la terre vers le bas ; la formulation du principe d'inertie au XVIIe a ruiné cette idée)*. Mais comment le mouvement naturel sera-t-il possible puisqu'il n'y a aucune différenciation là où règne le vide ?

Dans le vide, il n'y aura en effet ni haut, ni bas, ni centre ; dans le vide, le haut ne diffère en rien du bas, car l'absence de l'être n'admet pas de différenciation, Et si le mouvement naturel est impossible, le sera aussi le mouvement forcé. Un projectile lancé est mû parce que l'air déplacé le déplace ; dans le vide, ce serait impossible ? Et, avec le vide, "personne ne pourrait dire pourquoi un corps en mouvement s'arrêterait quelque part, pourquoi ici plutôt que là. Et, dans le vide, rien ne s'opposerait au mouvement d'un corps, donc "tous les corps auraient la même vitesse. Mais c'est impossible".

Dans la philosophie grecque, cependant, à la suite de Démocrite, Epicure affirme l'existence première du vide. Lucrèce : *"Le vide existe dans les choses.. Le vide est un espace intangible, sans consistance. Si le vide n'existait pas, les corps ne pourraient se mouvoir en aucune manière et de fait la propriété qui s'attache à tout corps, de faire obstacle, d'opposer une résistance, se vérifierait, toujours et donc tout mouvement serait impossible, puisque rien ne donnerait l'initiative du déplacement. Or, en fait, les terres et les mers, les hauteurs du ciel, offrent à nos yeux le spectacle de corps qui se meuvent de mille manières. En outre, malgré l'idée que les corps forment une masse compacte, on peut voir que leur matière présente des interstices... La nourriture se répand dans tout le corps des animaux, les arbres grandissent ..Il existe des corps et le vide dans*

lequel les corps prennent place. Dans le vide, se déplacent les atomes, éléments éternels de la matière". Ces atomes "se meuvent sans arrêt indestructibles à travers l'éternité". Mais ces corps, "emportés de haut en bas, tout droit à travers le vide par leur masse propre, à un moment déterminé et en des endroits indéterminés, s'écartent un peu de leur trajectoire, juste assez pour qu'on puisse parler d'un changement de direction" : c'est le *climanem* d'Epicure. Ces atomes ayant des formes différentes s'assemblent pour former les corps inertes et les corps vivants, "les corps vivants naissent de ce qui est insensible" (génération spontanée). L'espèce humaine s'est développée "à partir d'atomes ayant leurs caractères propres". Les combinaisons d'atomes dans le vide ont donné aussi les dieux, mais des dieux mortels qui ne s'occupent pas des hommes. **Ainsi la lignée Démocrite- Epicure- Lucrece s'oppose-t-elle radicalement à la tradition platonicienne en mettant au principe le vide absolu.**

4/ Le rien physique : le conflit Descartes-Newton

L'opposition entre la physique cartésienne et la physique newtonienne a profondément divisé le monde scientifique de l'époque. Le souci fondamental de Descartes est de réfuter la scolastique inspirée d'Aristote, en particulier la physique. Aussi change-t-il radicalement la définition du mouvement. Aristote et les scolastiques parlaient de "mouvement naturel", qui ne serait pas un état, mais la restauration d'un état naturel ; les choses matérielles sont inertes et ne "tendent" spontanément vers rien (*d'ailleurs, il n'y a pas de haut ni de bas absolus, mais cela Descartes ne pouvait le dire, même si peut-être il le pensait*) La négation allait de soi pour Descartes, puisqu'il identifiait la matière et l'étendue : une étendue vide ne serait donc pas étendue. Le monde de Descartes est un monde plein, libéré des "formes substantielles" qui habitaient la matière des scolastiques ; il n'y a pas d' "horreur du vide" de la part de la nature. Le mouvement est un état, comme le repos, simplement le changement de position d'un corps par rapport à son environnement ; il relève d'une physique géométrique. **Si nous croyons qu'un espace est vide, c'est que nous y trouvons autre chose que ce que nous cherchons : c'est ce que redira Bergson.**

Cependant, en 1643, un élève de Galilée, Torricelli, faisait une découverte qui semblait bien prouver scientifiquement l'existence du vide. Il remplit de mercure un tube de verre de 1,30m et le renversa dans un récipient ; il observa alors qu'une partie du mercure restait dans le tube, la partie supérieure restant vide. Il n'y avait "rien" dans cette partie Il conclut que la partie du mercure restée dans le tube équilibrait la pression atmosphérique qui s'exerçait sur le mercure passé dans le récipient. Par ses expériences de la tour Saint-Jacques et du Puy de Dôme, Pascal confirma cette hypothèse ; le baromètre était inventé.

C'est Newton qui va, contre les cartésiens, redonner existence au vide. La matière n'est pas l'étendue, et la physique n'est pas que géométrie ; le monde est régi par des forces : attraction, pesanteur, qui s'exercent à distance, et pas seulement par contact. Durant toute une époque, cartésiens et newtoniens vont s'affronter. Voltaire : un Français arrivant à Londres se trouve dans un monde complètement transformé. Il a laissé un monde plein, il le trouve vide. A Paris, l'univers est composé de matière subtile ; à Londres, il n'y a rien de ce genre. A Paris, on explique par une impulsion que personne ne comprend ; à Londres par l'attraction que personne non plus ne comprend". **Par la notion d'attraction universelle, Newton a génialement unifié le mouvement des astres et la chute d'un corps sur la terre.** Mais les cartésiens objectaient qu'avec l' attraction et la pesanteur, on restaurait l'action à distance et les formes substantielles de la scolastique (qui impliquent confusion entre le physique et le psychologique). Newton répond qu'il s'agit de manières

de parler (tout se passe comme si), l'essentiel étant de rendre raison des faits expérimentés **Pour Newton, dans l'univers, le vide l'emporte beaucoup sur le plein ; mais c'est un vide qui laisse passer les forces d'attraction.**

La physique de la relativité s'efforce de donner à la notion de "vide" une consistance qui n'implique pas l'action à distance de la gravitation. **Dans la théorie de la relativité généralisée, la courbure de l'espace remplace la notion de gravitation.**

5/ L'expérience psychologique du néant

Mais le problème du "rien" ne consiste pas seulement en celui de l'existence de ce néant de matière qu'est le vide. Des êtres humains affirment avoir eu l'expérience directe du néant, d'un vide psychologique. Ainsi Baudelaire dans *le Goût du néant*. **La vie n'a pas de but qui puisse la justifier, aucune espérance n'est possible, la seule attitude légitime est l'abandon à l'inertie : "Résigne-toi, mon coeur, dors ton sommeil de brute". Rien n'est digne d'intérêt, pas même la beauté : "Le printemps adorable a perdu son odeur". La vérité est de se laisser emporter par la violence du temps qui passe : "Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute".**

Ce sentiment pourrait être considéré comme un simple état d'âme mais **la phénoménologie enseigne que "toute conscience est conscience de quelque chose" : toute conscience est intentionnelle, elle vise un objet ;** dans le cas de Baudelaire, le néant est cet objet.

C'est cependant avant Husserl que Kierkegaard définit l'angoisse comme la conscience du rien existant. Il décrit sans doute sa propre expérience de croyant (luthérien) pécheur. **Comment un croyant peut-il pécher ? Comment passe-t-on de l'innocence à la culpabilité ? L'innocence n'est pas parfaitement définie comme absence de culpabilité ;** on ne dira pas des animaux qu'ils sont innocents, parce qu'ils ne peuvent être coupables, c'est-à-dire auteurs d'actions contraires à la morale ; ne peuvent être dits innocents que ceux qui ont le pouvoir de devenir coupables. **Aussi doit-il y avoir dans la conscience de l'innocent le sentiment de la possibilité de culpabilité ; l'angoisse est cette conscience. Elle est conscience de "rien", puisque la faute n'est pas commise ; mais ce "rien" est une réalité, puisqu'il est la possibilité effective de la faute.** L'innocence, dit Kierkegaard, est ignorance, mais ignorance confusément consciente : l'innocent sent en lui la possibilité d'une initiative catastrophique, et la conscience de cette possibilité est l'angoisse.

Conscience confuse avant la première faute : *"l'angoisse (de l'innocence) est une détermination de l'esprit à l'état de rêve"*. Comment survient la chute ? *"On peut comparer l'angoisse au vertige. On a le vertige quand on plonge le regard dans un abîme... L'angoisse est le vertige de la liberté survenant quand l'esprit veut poser la synthèse (de l'intention et de la réalité à animer) et que la liberté, scrutant les profondeurs de sa propre possibilité, saisit le fini pour s'y appuyer. La liberté succombe dans ce vertige. La liberté, se relevant, se voit coupable. Entre ces deux instants, se place le saut que nulle science n'a expliqué ou ne peut expliquer. Quand on devient coupable dans l'angoisse, on le devient avec toute l'ambiguïté possible. L'angoisse est une défaillance féminine où la liberté tombe en syncope"*. **Le sujet qui a conscience du Bien moral et l'approuve perd, dans l'angoisse, la maîtrise de sa liberté ; c'est celle-ci, ce néant actif, qui s'empare de lui et le rend coupable.** L'angoisse, selon Kierkegaard, est un phénomène humain universel ; dans le paganisme, il est angoisse devant le destin : l'oracle de Delphes affole Oedipe. Dans le judaïsme, il est angoisse devant la Loi ; dans le christianisme, il est angoisse devant le Dieu incarné. **On objectera que bien des hommes affirment n'avoir jamais connu l'angoisse ; ils s'acceptent comme ils**

sont et s'installent commodément dans la vie de manière à vivre en paix avec les autres sans faire de drame. Kierkegaard répondrait sans doute que toutes les précautions que ces gens prennent pour mener une vie tranquille en repoussant l'alternative bien-mal prouvent qu'ils cherchent à repousser une angoisse malgré tout présente, mais qu'ils refusent d'admettre. Kierkegaard repère aussi une angoisse d'après la faute, l'angoisse du pécheur qui se referme en lui-même, refusant le Bien. Pourtant, c'est l'ouverture à la foi qui seule délivre de l'angoisse, le rapport direct à un Absolu à la foi auquel on n'est pas arrivé par la Raison, mais par l'accueil confiant de la subjectivité. Alors les mêmes actes accomplis dans l'ambiguïté de l'angoisse (*ambiguïté parce qu'ils peuvent être accomplis par intérêt personnel*) sont répétés dans la paix et la certitude de la justice : ainsi en fut-il avec Isaac, l'enfant de la promesse, donné une seconde fois parce que sauvé du sacrifice par l'Alliance. Mais, pour Régine, ce fut raté (*voir "Crainte et Tremblement"*).

Heidegger a utilisé les analyses de Kierkegaard, mais en les abstrayant de leur contexte chrétien. Pour Heidegger, l'homme se saisit dans sa vérité, dans son authenticité, quand il se rapporte à sa mort ; l'homme est l'être-pour-la-mort. C'est que la mort est l'événement absolument personnel qui met tout mon être en jeu ; il n'y a pas d'ailleurs à considérer si la mort est anéantissement total, ou si elle ouvre à une autre vie mystérieuse ; de toute façon, c'est l'exister actuel qui, dans le rapport à la mort, éprouve sa finitude. Et se rapporter à sa mort n'est pas simplement savoir abstraitement qu'on va mourir ; mourir est différent de "décéder" ; je sais qu'un personnage qui est moi mourra ; mais ce savoir est comme impersonnel.

Dans la vie quotidienne, nous sommes l'homme ou la femme d'un métier, d'une famille, d'une classe, plutôt qu'un existant unique et ayant conscience de l'unicité de sa situation, un "Dasein". C'est par l'angoisse qu'on passe du monde du On à l'authenticité du Dasein. L'angoisse n'est pas la peur ; la peur se rapporte à un danger précis, présent actuellement ou virtuellement dans le monde ; on s'angoisse devant "rien", ou plutôt c'est la totalité du monde du On qui est ressentie comme "rien". *"Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde en tant que tel."* C'est le monde du On qui révèle son rien, c'est-à-dire son absence de signification. Le Dasein se trouve alors dans sa véritable situation d'"être-jeté", ayant à constituer sa temporalité propre avec la mort pour horizon dernier.

Sartre part de l'intentionnalité, qui met en cause la notion d'"état de conscience" : toute conscience est conscience de quelque chose, pose donc ce "quelque chose" comme indépendant d'elle ; elle n'est pas ce "quelque chose", elle est donc séparée de lui par un néant. Elle-même peut se retourner à soi, exister pour soi ; elle s'oppose ainsi à un soi qu'elle vise, mais qui existe sans retourner à soi. La conscience est habitée par un pouvoir de négation ; c'est ainsi qu'elle pose l'image comme un non-être, ou que, dans l'émotion, elle tente de supprimer magiquement le danger ; Sartre reproche à Heidegger de faire du néant une sorte de passivité ; en fait le néant habite activement l'être et est à l'origine de tous les jugements négatifs ou limitatifs. Le néant est négation active de l'être, "en son coeur, comme un ver". Et l'origine du néant, c'est la liberté humaine ; la liberté qui est le néant présent en l'homme ; si le monde, l'en-soi, est indépendant de l'homme, c'est que, d'une certaine manière, l'homme n'est pas dans le monde, qu'il y a un néant entre le monde et lui. L'homme est l'être par lequel le néant vient au monde ; et ce rapport de l'homme au monde est liberté. La liberté qui se vit d'abord comme négation ; mon présent m'apparaît comme présent parce que je nie mon passé en en faisant un souvenir. Cette conscience néantisante s'apparaît à elle-même comme angoisse. On s'angoisse devant soi-même, devant sa liberté ; dans le vertige, on n'a pas peur de tomber, on a peur de se jeter dans le vide. L'angoisse est le sentiment du dangereux absolu : l'au-delà de la liberté. L'angoisse, saisie de la liberté par elle-même, s'oppose à l'esprit de sérieux où

l'on se définit à partir de l'objet, en s'enfermant dans de pseudo-évidences considérées comme indiscutables.

Dans l'angoisse *"je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi"*.

La philosophie moderne se trouve ainsi divisée en deux positions radicalement contradictoires : D'une part, le discours, traditionnel depuis Platon, selon lequel le non-être est la simple insuffisance d'un concept à être parfaitement compris par soi-même, d'où la réclamation d'autres concepts déterminés pour constituer un discours cohérent disant l'Être ; le non-être absolu n'est pas. Le kantisme porte une rude attaque contre cette position, en estimant que le discours rationnel est construit par le sujet connaissant et ne porte donc pas sur l'Être en soi. Mais Kant rejoint la position classique par les postulats de sa philosophie morale.

Levinas estime que c'est le souci de la conduite, donc la morale, qui doit être à la base de la recherche philosophique. Ce qui le conduit à mettre en cause toute la grande philosophie classique. Celle-ci a mis toute intelligibilité sous le signe du Même ; certes, Platon a permis le discours du multiple en dégagant les conditions de l'altérité rationnelle, mais il s'agit d'une altérité toute relative, parce que rigoureusement déterminée, B, par exemple, étant l'autre de A, que C n'est point. Le discours rationnel progresse ainsi par identification entre des propositions reliant des altérités relatives ; par exemple : *"je pense, donc je suis"*. Mais les progrès des sciences expérimentales, et surtout la critique kantienne, ont montré les illusions du discours métaphysique. Levinas estime qu'il faut s'en dégager, et ceci en renonçant à l'emprise du Même, en remplaçant l'altérité relative par l'altérité absolue. Et celle-ci se révèle très vite à qui demande à la réflexion de l'éclairer sur sa conduite ; l'Autre, absolument autre, c'est Autrui. Il est absolument autre parce qu'il est seul (comme moi-même) dans la conscience de soi. Mais il m'est accessible surtout par son visage (les paroles peuvent si facilement être trompeuses).

Pour Levinas, *"le visage d'autrui est perçu comme un appel lancé de haut, lancé à ma liberté, à ma responsabilité ; cet appel éveille en moi l'idée d'infini, toujours tacitement présente ; je n'aurai jamais fini de répondre à l'appel d'autrui"*. Alors que la grande philosophie classique cherchait l'unité des hommes dans l'évidence du discours rationnel qui était censé dire l'être et du moins les rassembler dans l'uniformité de la Raison, Levinas cherche autrui dans sa radicale altérité ; ce qui exige un dépassement de l'Être, un au-delà de l'Être, c'est-à-dire un non-être existant.

Ainsi la philosophie actuelle est bien divisée en deux tendances. L'une, dans la tradition platonicienne, fait du non-être simplement une insuffisance d'être pour les objets désignés par les concepts, insuffisance qui exige pour se compléter l'appel à d'autres concepts bien déterminés avec lesquels ils désigneront un objet concret : *"Je pense, donc je suis"*. L'ensemble constitue un discours sous le signe du Même, comme en témoigne l'emploi du verbe "être" comme copule : *"cette maison est un cabaret"*. Le non-être est simplement l'appel à l'altérité ; le non-être absolu n'existe pas. Cette position a subi de rudes attaques de la part de Kant, pour lequel, le discours sur les choses étant une construction de l'esprit à partir du donné sensible, il ne saurait dire l'Être en soi ; par ailleurs, la rigueur de la science expérimentale s'opposait victorieusement à la diversité des discours métaphysiques. Cependant, par sa philosophie morale, qui absolutisait l'impératif moral de la tradition métaphysique, Kant se rattachait aux positions traditionnelles, qu'il rejoignait par les postulats de la Raison pratique. Et c'est dans la philosophie de Hegel que s'accomplit parfaitement la position traditionnelle. Chez Hegel, l'altérité immanente au concept n'est pas seulement un non-

être déterminé, mais le concept lui-même se niant pour s'accomplir : *"Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. A l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée par le fruit comme un faux être-là de la plante et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'un est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout".* Hegel veut *"appréhender le Vrai non seulement comme substance, mais aussi comme sujet"*. La substance, c'est ce qui demeure en soi, porteur passif d'attributs ; le sujet, ce qui s'oppose à soi dans la réflexion, se nie pour se trouver. Le processus est celui-ci : *"La médiation n'est pas autre chose que l'égalité avec soi-même se mouvant"* : la chose ne rejoint pas son autre à grâce à une médiation extérieure, mais en se niant elle-même pour se trouver. Aussi *"si le négatif se manifeste en premier lieu comme inégalité du moi avec l'objet, il est aussi bien inégalité de la substance avec soi-même... La vérité est le mouvement d'elle-même en elle-même"*. Lorsqu'on cherche à penser le concept d'être, on lui donne un attribut ; être, est-ce être ceci, cela ? Non, dès qu'on donne un attribut à "être", on quitte le simple concept d'"être" ; l'être n'est rien, il est identique au néant. *"L'être pur et le néant sont la même chose ; ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être, non point passe, mais est passé en néant, et le néant en être. Leur vérité est donc ce mouvement de disparaître immédiat de l'un dans l'autre : le devenir ; un mouvement où les deux sont différents, mais par le truchement d'une différence qui s'est dissoute tout aussi immédiatement"*.

A un tel discours, s'oppose radicalement la pensée de la réalité du néant absolu, de l'être du non-être. Heidegger proclame : *"L'être n'est pas"* (dans *Temps et être*, p.19) L'être n'est pas un étant, il n'est pas la somme des étants, mais ce par quoi l'étant est ; l'angoisse révèle le radical non-être du monde du "On", et met en face de la merveilleuse vision du "Il y a être", sur fond de néant. Et Heidegger cherche à penser comment l'Être se donne par le temps, comment s'effectue cette adéquation de l'homme et de l'être qu'il nomme Ereignis (un mot qui signifie "événement", mais qui, ici, signifie le refus de lier l'homme à l'être de façon logique : l'être du "Il y a être" est une donation. **Chez Sartre, le néant sépare l'en-soi et le pour-soi et ouvre à la liberté** ; Lévinas dénonce dans les systèmes philosophiques qui présentent l'Être comme un tout rationnellement organisé un refus de la transcendance, du dépassement de soi auquel me sollicite le regard d'autrui. Par delà les efforts d'unification des systèmes philosophiques, Derrida montre l'irréductibilité des différences. Le non-être est.

Il est un Être dont certains nient l'existence, mais dont, dans cette manière neuve de penser, d'autres affirment l'existence, mais comme non-être, et c'est Dieu.

6/ 7/ Dieu sans l'être

C'est le titre d'un ouvrage de **Jean-Luc Marion, qui fut professeur à Poitiers, qui est actuellement à Nanterre, je crois, qui est membre de l'Académie française et directeur de la revue "Communio" qui regroupe de grands intellectuels catholiques.** Il s'agit pour lui de montrer que, loin d'entraîner la ruine des dogmes chrétiens, la fin de la synthèse, en particulier de celle réalisée par le thomisme entre le logos grec et ce que les chrétiens considèrent comme une révélation divine, permettrait une approche plus exacte du Dieu chrétien

La thèse repose sur une opposition fondamentale entre deux figures du sacré : l'idole et

l'icône. L'idole est un objet, et visible comme tout objet sensible ; mais c'est un objet considéré comme possesseur de mystérieux pouvoirs ; l'idole fascine. Mais l'idole n'a pas d'au-delà ; elle est ce qu'elle apparaît : le regard fait l'idole, non l'idole le regard. L'idole arrête le regard, le fixe, l'immobilise. Il y a des idoles dans la pensée abstraite : la patrie, le progrès, la laïcité ; peut devenir idole tout objet ou projet de ce monde auquel on donne un caractère sacré.

Au contraire, l'icône (voir les iconostases des églises grecques orthodoxes), loin d'être créée par le regard, est considérée comme indiquant au-delà d'elle une Transcendance qui nous regarde ; alors que le regard crée l'idole, devant l'icône on se sent regardé. Comme l'idole, l'icône peut revêtir différentes formes : une représentation, mais aussi un événement, une rencontre (Péguy, Claudel, Simone Weil). La plupart des religions sont prises dans un dilemme : humaniser le divin (en faire une idole) ou diviniser l'humain.

Marion accepte la critique heideggerienne de la métaphysique : celle-ci ignorerait la "différence ontologique" entre l'être et l'étant ; elle a fait de l'Être la somme des étants, crée et présidée par un Êtant suprême : Dieu, appelé parfois l'Être, ce qui met la métaphysique en péril de panthéisme, comme chez Spinoza. Mais l'Être n'est pas la somme des étants, c'est ce qui fait que les étants sont. Mais alors advient une équivoque : on continue à appeler "Être" la somme des étants pensable depuis Platon parce que les éléments en sont unis par des liens rationnels et, de ce fait, le Dieu de l'icône ne peut résider qu'au-delà de l'Être : c'est Dieu sans l'Être. La plupart des grandes religions sont d'ailleurs affrontées à cette opposition entre l'idolâtrie et l'appel de l'icône.

D'une part, Dieu "est", c'est-à-dire, existant de la même manière que les hommes, mais avec incomparablement plus de puissance, il leur impose des obligations, leur attribue des récompenses et des châtiments : c'est l'idolâtrie ; d'autre part, étant transcendant, au-delà de l'Être, il appelle les hommes à dépasser l'Être (le faux "Être" de la métaphysique que Heidegger dénonce en le rayant d'une croix) Ici, Marion se rencontre avec les grands mystiques, mais aussi rappelle la doctrine chrétienne orthodoxe, telle que l'enseignaient Paul et Jean : la vertu chrétienne fondamentale est la charité. Marion commente : par elle, nous sortons de ce système organisé de l'Être où tout est à sa place pour, au-delà de l'Être, vivre l'aventure spirituelle du renoncement total à soi Eckhardt est allé jusqu'à dire : "*Celui qui vit en Dieu, on ne peut le toucher sans toucher Dieu*" ; mais le Dieu qu'on toucherait ainsi n'est pas le Dieu de l'idolâtrie, celui qui présiderait aux affaires humaines ; il est le Dieu au-delà de l'Être.

Marion va très loin dans sa critique de l'idolâtrie dans la religion chrétienne, au point de considérer que la religion morale de Kant est idolâtre, la morale étant affaire humaine Cela certes prive les apologistes du christianisme d'un argument souvent employé : sans religion, pas de moralité ; mais a l'inconvénient de sembler affirmer qu'on peut être chrétien sans se soucier de la moralité. Certes, Luther a écrit : "*Pecca fortiter, sed ama fortius*", c'est peut-être réaliste (*implorer le pardon témoigne de la foi*), mais il serait dangereux de le prendre comme obligation sacrée. Marion accuse même Heidegger d'idolâtrie (*Heidegger avait rompu avec le catholicisme et se tournait plutôt du côté des dieux grecs et même des vieilles divinités germaniques*). En refusant l'Être de l'onto-théologie comme somme des étants, Heidegger estimait qu'il avait libéré l'Être et permis l'authenticité du Dasein à la condition que celui-ci s'ouvre à l'Être. C'est seulement alors qu'on pourrait poser le problème de Dieu. Et Marion de protester : soumettre Dieu à l'Être, même à l'Être libéré, c'est encore de l'idolâtrie. On aurait besoin de clarifier les concepts.

Par ailleurs, il est un problème que Marion n'a pas traité (pas plus que Heidegger). Si l'on

L'idée de rien**Texte intégral***Louis Girard***Café-Philo / 21 octobre 2015**

comprend que manquer à la charité, tromper ou voler autrui en recherchant avant tout son intérêt personnel, c'est encore *être* soi-même en tant qu'élément de la totalité étante telle que la conçoit la métaphysique, comment comprendre le mal gratuit ? Des êtres humains prennent plaisir à torturer, à humilier leurs semblables, et cela indépendamment de tout intérêt personnel ; leur plaisir, c'est de nier en l'autre son humanité. A une échelle de mal bien moindre, les récits et les spectacles de tortures sont courus. N'y-a-t-il pas là une sortie de l'Etre considéré comme totalité rationnelle ?

Dans presque toutes les grandes religions, il y a une divinité, ou une quasi-divinité du Mal, considérée comme essentiellement destructrice, néantisante ; dans le christianisme, c'est la figure de Satan. Comment la penser et comment imaginer ses rapports avec le Dieu d'amour et de charité ? Ce serait plutôt le rôle des théologiens, et ils ne manquent pas d'imagination. Quant aux philosophes, ils posent les problèmes, et il serait abusif de leur demander de les résoudre tous.