

# Dieu existe-t-il ? Le problème de l'existence de Dieu dans la perspective de la différence ontologique

François Chassé, *Université Laval*

## *Introduction*

La réflexion qui suit veut prendre en charge la question « Dieu existe-t-il ? » dans la perspective de la différence ontologique telle que thématisée par Heidegger. Il va sans dire que nous n'avons pas ici la prétention de régler la question « une bonne fois pour toute ». Notre réflexion, si elle se révèle avoir quelque valeur, ne sera jamais plus qu'une voie parmi tant d'autres pour cerner un « objet » on ne peut plus difficile. À la manière de tous ceux qui ont déjà abordé ce problème depuis l'époque médiévale, nous allons d'abord construire le concept correspondant à ce Dieu dont nous voulons vérifier l'existence. Pour affirmer que l'existence Dieu est au moins possible, il faudra nous assurer que son concept n'est pas contradictoire, c'est-à-dire que les attributs que l'on confère à Dieu n'entrent pas en contradiction entre eux. Si l'existence de Dieu se révèle possible, il faudra ensuite voir si Dieu existe effectivement. Nous verrons en temps et lieu les méthodes que nous pourrions suivre pour mener à bien une telle vérification, si le besoin s'en fait sentir. Ce qu'il s'agit de voir pour le moment, c'est que toute recherche visant à vérifier si quelque chose existe ou non suppose au préalable une certaine conception, plus ou moins claire, plus ou moins explicite, de la chose dont il faut vérifier l'existence. En ce sens, l'effort principal du développement qui suit sera de dégager un concept non-contradictoire de Dieu. Mais comment procéderons-nous pour mener à bien une telle tâche ?

Ici, nous n'allons pas de définir Dieu en nous appuyant sur l'autorité de textes sacrés. Il s'agit plutôt de « construire » le concept de ce à quoi nous associerons le nom « Dieu ». Ceci dit, bien que notre tâche consiste à « construire » un concept, nous soumettons

néanmoins cette « construction » à une exigence : celle qu'elle entretienne un certain rapport, une certaine filiation avec les concepts qui ont été associés au nom « Dieu » dans la tradition occidentale. Cette condition s'impose, nous semble-t-il, bien qu'en droit, rien n'empêche le philosophe de décider tout à fait arbitrairement d'associer le nom « Dieu » à son chien ou à son gazon si bon lui semble. Mais dans la mesure où nous souhaitons que notre propos « parle » à nos semblables et à nous-mêmes, qui sommes tous des individus engagés dans une certaine tradition et un certain univers de sens, il va de soi que ce que nous viserons par le nom « Dieu » sera quelque chose qui s'inscrit dans l'esprit de ce que la pensée occidentale a toujours voulu signifier par « Dieu » (*theos, Deus, Gott, God*). C'est pourquoi nous commencerons par examiner le concept auquel la tradition, selon Heidegger, a associé le nom « Dieu », à savoir le concept d'Étant suprême. Par une critique de ce concept de Dieu, critique élaborée dans la perspective de la différence ontologique, nous en viendrons à proposer un *nouveau* concept de Dieu qui s'inscrira dans la *continuité* du premier, à titre de « négation déterminée » du premier. De cette façon, notre réflexion ira au-delà d'une certaine tradition de pensée tout en s'enracinant dans son héritage.

### *I. Dieu comme réponse à une question*

Selon l'analyse bien connue de Heidegger<sup>1</sup>, la tradition métaphysique aurait généralement conçu Dieu comme Étant suprême. Pour exprimer cette suprématie divine, on a coutume de parler de Dieu comme de l'étant parfait, infini, éternel, etc. Mais de manière plus générale, Dieu est dit « suprême » parce qu'il est pensé comme fondement de l'existence de tous les étants. Dieu est pensé comme cause première et dernière : première au sens où, lui-même sans cause, il serait logiquement antérieur à tous les étants du fait qu'il les rendrait possibles ; et dernière au sens où, dans l'ordre de l'explication, il serait le fondement au-delà duquel on ne peut pas remonter. Autrement dit, Dieu est pensé comme principe ultime de l'existence de tout ce qui est, comme l'étant qui fait exister tout ce qui est. Ainsi, le *concept traditionnel* de Dieu se définit comme suit : Dieu est l'étant qui fonde l'être (l'existence) de tout étant.

Cette caractérisation très générale de Dieu permet d'entrevoir la question à laquelle Dieu vient répondre, d'abord et avant tout, pour la pensée humaine. En examinant l'histoire de la philosophie occidentale, on constate que le concept traditionnel de Dieu entre dans la pensée humaine pour répondre à ce qu'Heidegger identifie comme la question fondamentale de la métaphysique : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »

Le sens de cette question dite « fondamentale » suscite en lui-même de nombreuses questions. D'abord, que faut-il comprendre par « étant » ? L'étant doit être compris à partir de sa différence d'avec l'être (la célèbre différence ontologique), différence que nous pouvons exprimer, en première approche, de la manière suivante : l'étant, c'est ce qui est, ce qui existe, par opposition à l'être de l'étant, c'est-à-dire au *fait* que l'étant soit, à son existence comme acte. Heidegger thématise cette différence en plusieurs endroits, notamment dans ce passage de son *Introduction à la métaphysique* :

L'étant et son être, est-ce la même chose ? Leur différence ! Qu'est l'étant, par exemple, en ce morceau de craie ? La question même est ambiguë, parce que le terme « l'étant » peut être compris selon deux points de vue, comme le mot grec *to on*. L'étant signifie d'abord *ce qui* est étant, dans chaque cas ; ici, cette masse d'un gris blanchâtre, d'une forme déterminée, légère, friable. L'étant signifie ensuite ce qui « fait », pour ainsi dire, que ce qui est nommé ainsi soit un étant, et ne soit pas plutôt non-étant ; il signifie ce qui, dans l'étant, si c'est un étant, constitue son être. Conformément à cette double signification du terme « l'étant », le *to on* grec a souvent le deuxième sens et ne désigne donc pas l'étant lui-même, *ce qui* est étant, mais le « étant », l'étance, l'être-étant, l'être. En revanche, par « l'étant » au premier sens, on entend toutes les choses « étantes » elles-mêmes, ou chacune d'elles, tout ce qui est rapporté à elles et non à leur étance, à l'*ousia*.

La première signification de *to on* est *ta onta* (*entia*), la seconde *to einai* (*esse*)<sup>3</sup>.

Il faut donc distinguer les étants – les choses qui sont, *ta onta* – de leur être – de *ce qui fait* qu'elles soient, voire *du fait* qu'elles soient,

*to einai*. Bref, l'étant, c'est ce qui est, et l'être, c'est un fait ou un événement qui fait que l'étant est un étant. Toutes les choses qui existent sont des étants. Dans la langue française, qui se prête assez mal à la substantivation des participes, on a plutôt l'habitude de parler «des êtres» quand on veut parler des choses qui existent. Par exemple, habituellement, on dit «être humain» ou «être vivant» plutôt qu'«étant humain» ou «étant vivant». Mais pour éviter toute équivoque et désigner clairement les deux «réalités» dont nous voulons soutenir la différence, nous allons faire tout comme Heidegger et nommer «étant» ce qui existe et «être» le fait d'exister, l'existence elle-même.

Il faut bien faire attention de comprendre l'être dont on parle ici – l'être que vise Heidegger quand il s'efforce de réactiver la question de l'être – comme existence, et non comme essence<sup>4</sup>. Il faut distinguer l'être comme *existence* – le fait de se tenir hors du néant – de l'être comme *essence* – le fait d'être ceci plutôt que cela, par exemple, ce qu'on vise quand on dit : la chaise *est* un meuble (plutôt qu'un corps céleste ou que tout autre chose). Lorsqu'une proposition vise l'essence, le verbe «être» a un sens prédicatif, déterminatif ; il s'assimile plutôt à la copule, qui associe le sujet logique à un prédicat quand vient le temps de dire *ce qu'est* tel ou tel étant (son quoi, son *quid*, sa définition). Lorsqu'une proposition vise l'existence, le verbe «être» est à comprendre comme dans le «Je suis, j'existe» des *Méditations* de Descartes ou le «To be or not to be» de Hamlet.

Ainsi, en demandant «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?», on demande le «pourquoi» de l'être de l'étant au sens du «pourquoi» de l'existence de l'étant. C'est le «il y a» de l'étant qui est spécifiquement visé. En somme, la question est la suivante : «Pourquoi y a-t-il?» Elle «embrasse tout l'étant, c'est-à-dire non seulement le donné actuel au sens le plus large, mais aussi ce qui fut auparavant et ce qui est à venir<sup>5</sup>». Elle ne demande pas le «pourquoi» de l'existence de tel ou tel étant particulier (l'arbre, l'être humain, l'État, etc.) à tel instant précis, elle «n'interroge pas tel ou tel ceci ou cela dans l'étant, sur ce qu'il est ici ou là, sur la façon dont il est fait, sur ce qui peut le modifier, sur ses usages possibles, et ainsi de suite<sup>6</sup>». Elle ne demande même pas le

«pourquoi» de l'organisation des étants en monde selon telles ou telles lois. Non, bien plutôt, «le questionner cherche le fondement de l'étant, en tant qu'il est étant'». La question demande le «pourquoi» de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire *le «pourquoi» de l'existence* de tous les étants, peu importe qu'ils aient été, qu'ils soient actuellement ou qu'ils ne soient pas encore. Bref, elle demande le «pourquoi» de l'être, le «pourquoi» de ce fait qui s'atteste à chaque instant: il y a (quelque chose et non pas rien).

Cette question exprime donc la recherche d'un fondement pour l'existence de l'étant. Elle aspire à un fondement des fondements et, en ce sens, elle est la question la plus originaire. D'autant plus originaire que plus que toute autre question, elle éveille la question suivante: «Pourquoi le pourquoi?» Pourquoi arrive-t-il à l'être humain de se mettre à la recherche des fondements? Quel est le fondement de cette tendance humaine à questionner, et à questionner de manière aussi ultime? Ainsi, en plus de s'intéresser à l'origine de l'être de tout étant, la question fondamentale de la métaphysique suscite un questionnement sur le fondement de la question, sur le fondement de l'appel humain au sens. Pour ces raisons, elle est doublement originaire.

Précisons en outre que pour Heidegger, la métaphysique est moins une discipline scolaire qu'un mouvement de dépassement de l'étant qui appartient à la nature même du *Dasein* (i.e. grosso modo, de l'être humain<sup>9</sup>), du fait qu'il est le seul étant capable de questionner l'être par-delà l'étant, comme il le fait dans la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?». Cette question est la question fondamentale *de la métaphysique* parce qu'elle exprime on ne peut plus nettement l'aller-au-delà-de-l'étant propre au *Dasein*, son mouvement de transcendance.

Dieu entre donc dans la philosophie sous la forme du ce-qui-est-appelé par la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?». *Dieu, c'est donc d'abord et avant tout la réponse espérée par un appel que suscite l'étonnement devant le fait qu'il y ait. Et peut-être, pourrions-nous ajouter, devant le fait qu'il y ait et que je n'y sois pour rien, et que je n'y puisse rien.* Nous voici donc en mesure de formuler la définition d'un *concept minimal* de Dieu

distinct du concept traditionnel : Dieu est le fondement de l'être (l'existence) de l'étant. Ce concept de Dieu, plus minimal encore que le concept traditionnel de Dieu – qui lui, pour sa part, ajoute à Dieu le caractère d'étant –, fixe les balises à l'intérieur desquelles doit se tenir notre recherche d'un concept de Dieu plus élaboré mais inscrit dans la tradition philosophique occidentale.

## *II. Le caractère contradictoire du concept traditionnel de Dieu*

La question demande le « pourquoi » de l'être de l'étant, c'est-à-dire son fondement. Mais que doit-on comprendre par fondement ? Qu'est-ce qu'un « pourquoi » ?

De manière générale, ce que la tradition philosophique appelle « fondement » de quelque chose, c'est sa raison, son principe, sa cause formelle. D'un point de vue très général, on peut dire que lorsque la philosophie se met à la recherche du fondement de quelque chose, elle se met à la recherche d'un concept plus universel que celui de cette chose. La philosophie cherche ainsi à appréhender le « réel » dans son unité. Un concept est le fondement d'un autre dans la mesure où il est plus universel que cet autre concept, dans la mesure où il comprend cet autre en lui-même. En philosophie, quand on parle de fondement, on parle donc de fondement logique. Un concept peut en « comprendre » un autre d'au moins deux façons : selon le genre ou selon la relation. « Animal » est un *genre* qui permet d'unifier le concept « homme » et le concept « cheval ». « Amour » est la *relation* qui permet d'unifier les concepts « aimé » et « aimant ». Autant « animal » que « amour » sont des fondements d'autres concepts en ce qu'ils sont des concepts plus universels qui permettent d'unifier, de « prendre ensemble » – c'est là le sens étymologique du verbe « comprendre » – des concepts plus particuliers.

À la lumière de cette caractérisation du fondement, examinons le concept traditionnel de Dieu, suivant lequel Dieu est l'étant qui fonde l'être (l'existence) de l'étant. Dans cette définition, l'étant est à comprendre comme dans la question fondamentale de la métaphysique, c'est-à-dire comme fondement de tous les étants selon le genre. Mais dans la mesure où Dieu est pensé comme un étant, Dieu est pensé comme fondé par l'étant selon le genre, et du

coup, il est pensé comme quelque chose de moins universel que l'étant (comme *compris* dans l'essence de l'étant). D'autre part, toujours selon le concept traditionnel de Dieu, Dieu fonde l'être, qui lui-même fonde l'étant. Sous cet angle, Dieu est donc aussi pensé comme plus universel que l'étant (comme *comprenant* l'essence de l'étant). De cette double considération se dégage ceci : Dieu est pensé à la fois comme *plus universel* que l'étant et comme *moins universel* que l'étant. À l'examen, le concept traditionnel de Dieu se révèle donc contradictoire. Par conséquent, nous devons conclure, conformément au principe de méthode énoncé en introduction, à l'impossibilité de l'existence de *ce* Dieu, à l'inexistence d'un étant pensé suivant le concept traditionnel de Dieu comme Étant suprême.

### *III. Dieu et l'oubli de l'être*

À la lumière de ce qui précède, nous devons tenter de corriger le concept traditionnel de Dieu si nous voulons «sauver» Dieu pour la pensée. Nous devons identifier, des deux attributs de Dieu qui entrent en contradiction – plus universel que l'être et l'étant *ou* moins universel que l'être et l'étant – lequel nous devons conserver. Pour ce faire, il faut identifier celui qui est la condition *sine qua non* pour que Dieu vienne répondre à la question fondamentale de la métaphysique : «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?» et pour qu'il corresponde au concept minimal de Dieu esquissé au terme de la section I. On constate sans trop de difficultés que pour que Dieu soit le «pourquoi», le fondement attendu par cette question, il faut absolument qu'il soit *plus universel* que l'être et l'étant, alors que cette question ne spécifie aucunement que le «pourquoi» doive être lui-même un étant, c'est-à-dire quelque chose de moins universel que l'être et l'étant. Par conséquent, c'est le caractère étant de Dieu qu'il faut nier du concept traditionnel de Dieu afin d'éviter la contradiction interne tout en respectant les balises tracées par le concept minimal de Dieu qui nous sert pour ainsi dire de critère. On se retrouve alors avec un *nouveau concept* de Dieu, une nouvelle définition de Dieu : Dieu est le fondement *non-étant* de l'être (l'existence) de tout étant.

Ce nouveau concept nie le concept traditionnel de Dieu mais est aussi déterminé par lui : c'est une négation déterminée. Ses attributs

ne sont pas contradictoires entre eux. De plus, il est plus riche que le concept minimal de Dieu – Dieu comme fondement (sans autre précision) de l'être de l'étant – esquissé précédemment, tout en n'entrant pas en contradiction avec lui. À remarquer: l'essence même de notre nouveau concept de Dieu exclut d'emblée son existence – ce qui peut, à certains égards, paraître troublant. Nous reviendrons bien sûr là-dessus, puisque cela concerne directement notre propos.

Notre nouveau concept de Dieu correspond beaucoup plus directement que le concept traditionnel à l'attente de la question fondamentale de la métaphysique. De là, une question se pose: d'où vient que le fondement de l'être de l'étant – Dieu – ait toujours été pensé comme un fondement *étant* alors que la question par laquelle il entre dans la philosophie, «bien comprise», n'impose pas de prendre cette voie de pensée?

En quelques mots: en raison de l'oubli de l'être. Ou plus précisément, en raison de la tendance de la pensée à oublier l'être dans sa différence d'avec l'étant (*i.e.* la différence ontologique). C'est là la célèbre thèse de Heidegger concernant le destin de la métaphysique occidentale. Il la présente en plusieurs endroits, notamment dans «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique<sup>10</sup>». Heidegger y défend l'idée que pour en venir à poser la question du fondement de l'être de l'étant («Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?») la pensée doit nécessairement, en quelque façon, avoir aperçu l'être dans sa différence par rapport à l'étant (la différence ontologique), car «nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant<sup>11</sup>». Autrement dit, le même ne se saisit jamais que dans sa différence par rapport à un autre (par ex.: la maladie par rapport à la santé), et l'être n'échappe pas à cette règle. Mais Heidegger soutient en outre que si la pensée recherche un fondement pour l'être de l'étant, c'est qu'elle oublie aussi sa différence par rapport à l'étant, c'est-à-dire qu'elle prend aussi l'être pour un étant: pour la pensée, «la fondation [de l'étant, c'est-à-dire l'être] apparaît elle-même comme une chose qui *est* et qui requiert ainsi, en sa qualité d'étant, une fondation correspondante par un étant, c'est-à-dire une causation,



à savoir par la Cause suprême<sup>12</sup>). Pour en arriver à poser l'être comme fondement de tout étant, la pensée prend nécessairement acte de la différence ontologique. Mais dans un mouvement contraire et «simultané», la pensée prend le contre-pied de la différence ontologique et ravale l'être au rang d'étant, et de là, le pensant comme un étant, elle revendique pour l'être une raison, ceci conformément au principe de raison, principe qui anime la pensée occidentale de bout en bout.

En effet, le principe de raison, thématiqué par Heidegger dans *Le principe de raison*, affirme ceci : «Rien n'est sans raison (*nihil est sine ratione*)<sup>13</sup>.» Telle en est la formulation classique donnée par Leibniz. Dans sa formulation positive, on voit bien que ce principe nous dit quelque chose sur l'étant : «Tout ce qui est, tout ce qui de quelque manière mérite le nom d'«étant», a une raison. En latin : *omne ens habet rationem*<sup>14</sup>.» Ce que dit le principe de raison, c'est que *tout étant a une raison*. À partir du moment où l'être est pensé comme un étant, la pensée lui cherche une raison.

Il est on ne peut plus fascinant de constater que le fait même de poser la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?» suppose à la fois la *conscience* de la différence de l'être (du «il y a») d'avec l'étant et l'*oubli* de cette différence. En d'autres termes, on peut dire que si la pensée était capable de se maintenir dans la conscience claire de la différence de l'être d'avec l'étant, elle ne poserait pas la question fondamentale de la métaphysique. Si elle ne faisait pas de l'être un étant, la pensée n'en chercherait pas le fondement. Conscience et oubli de l'être, force et faiblesse de la pensée, expliquent pourquoi la question fondamentale de la métaphysique entre dans la pensée, et du fait même, pourquoi Dieu entre dans la pensée. Cette conscience et cet oubli résultent de la nature même de la pensée, et par conséquent, de la nature même du *Dasein*. Par conséquent, la question fondamentale de la métaphysique n'est pas une simple question de métaphysicien professionnel, mais bien une question fondamentale du *Dasein*. En un certain sens, on peut même dire que cette question est l'expression la plus essentielle de la pensée dans les deux mouvements qui l'animent : conscience et oubli.

Cela dit, celui qui fait l'effort de se maintenir dans la conscience claire de la différence ontologique et du principe de raison est contraint d'affirmer que l'être n'a pas de fondement parce qu'il diffère de l'étant, parce qu'il n'est pas un étant. Notre nouveau concept de Dieu comme *fondement non-étant de l'être* ne peut faire autrement que lui apparaître contradictoire – du moins au premier abord – puisque l'idée d'une fondation de l'être contrevient au principe de raison. Est-ce à dire que la question fondamentale de la métaphysique, qui demande précisément un fondement pour l'être, est une question sans réponse? Que l'être n'a pas de fondement? À l'évidence, un examen plus poussé de la différence ontologique s'impose, différence avec laquelle nous jonglons depuis un bon moment sans l'avoir abordée de front.

#### *IV. Dieu, ou l'être et/ou le néant*

Qu'est-ce donc au juste que la différence ontologique? En quoi l'être diffère-t-il de l'étant? L'étant, c'est ce qui est, ce qui existe. Tout étant, par définition, existe. Tout ce qui n'est pas un étant n'existe pas. Or, justement, l'être n'est pas un étant. L'être est ce qui fait que l'étant existe, que l'étant est un étant, et en ce sens, il est l'autre de l'étant, il est distinct de ce qui existe. En toute rigueur, l'être n'existe pas, l'être ne peut pas exister. *L'être est le non-étant, c'est-à-dire le néant.* Dans les termes de Christian Dubois, commentateur de Heidegger: «Comment différer de l'étant – en totalité? Tout simplement – en n'étant pas. Voici la différence ontologique<sup>15</sup>.» D'où la reprise, par Heidegger, de cette proposition de Hegel: «L'être pur et le néant pur sont donc identiques<sup>16</sup>», mais dans un sens différent de celui que lui donnait Hegel. Pour Hegel, cette proposition signifie qu'un étant (un être) est toujours uni, dans le devenir de la pensée, à l'étant qu'il nie (un néant, néant qui est toujours néant relativement à l'être qui le nie). Heidegger reprend pour sa part cette proposition avec la signification suivante: l'être (l'existence) est identique au néant parce qu'il (l'être) n'existe pas.

Afin de mieux comprendre cette identité de l'être et du néant telle que la conçoit Heidegger, lisons ce long passage de la «Postface» à la conférence «Qu'est-ce que la métaphysique?»:

Il suffit d'apprécier si le rien qui dispose l'angoisse à son essence, s'épuise dans une négation vide de tout étant ou si ce qui jamais et nulle part n'est un étant se dévoile comme ce qui se distingue de tout étant et que nous nommons l'être. [...] Or, l'être n'est aucune modalité étant affectant l'étant. L'être ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce rien déploie son essence comme l'être. Nous renonçons trop précipitamment à la pensée lorsque, dans une explication simpliste, nous donnons le rien pour le seul nul et l'équivalons à ce qui est dépourvu d'essence. Au lieu de céder à pareille précipitation d'une perspicacité vide et d'abandonner l'énigmatique ambivalence du rien, il faut nous équiper pour l'unique disponibilité qui est d'éprouver dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être. C'est l'être lui-même. Sans l'être, dont l'essence insondable, mais non déployée encore, nous destine le rien dans l'angoisse essentielle, tout étant resterait dans la privation d'être. Mais aussi bien, même cette dernière n'est pas, comme abandon de l'être, un néant nul, s'il est vrai qu'il appartient à la vérité de l'être que jamais l'être ne se déploie sans l'étant, que jamais un étant n'est sans l'être<sup>17</sup>.

Ce passage nous rappelle d'abord la différence ontologique : l'être est l'autre de l'étant, et à ce titre, il s'identifie au néant. L'être n'est pas une « modalité étant » affectant l'étant. Certes, il affecte l'étant, mais il n'est pas un étant, il n'existe pas, il s'identifie au néant. Ce que nous dit ce passage, donc, d'abord et avant tout, c'est que l'être en son essence est néant, et que le néant, en son essence, est être.

Mais ce passage insiste aussi sur l'idée voulant que même si l'être s'identifie au néant, il ne faut pas pour autant comprendre l'être comme « le seul nul » ou comme un « néant nul ». Cette idée s'éclaire si on prend la peine de comprendre la thèse centrale de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », à savoir que « *le néant est originellement antérieur au « non » et à la négation*<sup>18</sup> ». Par cette formule, Heidegger veut nous faire comprendre que le néant

(l'être) n'est pas un simple postulat illusoire qui résulterait de l'opération logique de négation par l'entendement. Au contraire, le néant (l'être) n'est pas illusoire puisque le fait que la négation *de l'étant* soit possible présuppose le néant (l'être). En effet, l'étant ne peut être nié que s'il est donné comme ce qui existe, et cette donation est le fait du néant (de l'être). Comme l'écrit Heidegger dans la «Postface», le néant (l'être) est «ce qui donne à tout étant la garantie d'être», «jamais un étant n'est sans l'être», jamais un étant n'est donné sans l'acte de sa donation : l'être, c'est-à-dire le néant<sup>19</sup>. Autrement dit, si on accepte que l'étant existe et qu'il n'est pas une illusion, nous sommes forcés d'admettre que le néant (l'être) non plus n'est pas une illusion et qu'il est même antérieur à l'étant.

Cette antériorité du néant (de l'être) sur l'opération de négation met en évidence que le néant (l'être) n'est pas dépourvu de tout caractère d'essence positif, que son essence ne se réduit pas à être l'autre de l'étant. Le néant (l'être) n'est pas simplement «ce qui n'est pas»; le néant (l'être) n'est pas qu'un «petit rien tout nu». Avant même d'être un «rien», il est bien plutôt ce qui donne à tout étant la garantie d'être. En termes clairs, le néant (l'être) est non seulement l'autre de l'étant, mais aussi le fondement de l'étant, ce qui le fait exister. Le néant (l'être) n'existe pas, certes, mais il a une essence, il a une puissance constamment actualisée : celle de faire être l'étant.

Pour clarifier le tout, on peut dire que le néant et l'être sont deux facettes d'un même. En tant que néant, ce même n'existe pas, et en tant qu'être, ce même est ce qui fait exister. Pour plus de commodité, nous appellerons «Être» – avec une majuscule – ce même qui est à la fois être et néant. L'Être n'est absolument pas une entité distincte de l'être ou du néant, pas plus que l'être n'est différent du néant. L'être et le néant sont simplement l'Être envisagé selon deux aspects différents. L'Être n'est jamais être sans être à la fois néant, et inversement.

J'aimerais maintenant examiner plus attentivement l'Être en tant qu'être. L'être est ce qui fait exister l'étant. C'est en fait l'acte par lequel l'étant existe. L'être, c'est l'acte de se tenir hors («ek-sister») du néant. En ce sens, l'être est l'acte *dans* lequel

l'étant est mis en relation avec le néant sous le mode du se-tenir-hors-de. C'est seulement *dans* cet acte compris comme relation que l'étant est ce qu'il est, c'est-à-dire distinct du néant. Cette relation – l'être, l'exister – est logiquement antérieure à l'essence de l'étant et, en ce sens, on peut dire que l'être fonde l'étant selon la relation. L'étant est logiquement contenu dans la relation qui le fonde : l'être.

Ainsi, l'Être est donc non seulement distinct de l'étant – il est néant –, mais il est aussi la relation *dans* laquelle l'étant se tient hors du néant – il est être –. Puisque l'étant est logiquement compris dans l'être, et que l'être est une facette de l'Être, on peut dire que l'Être comprend en lui-même l'étant, que l'Être est le fondement logique de l'étant.

Au point précédent, nous avons montré que l'Être, pour sa part, ne peut pas avoir de fondement parce qu'il n'est pas un étant, et que seuls les étants, selon le principe de raison, ont un fondement. En toute rigueur, l'Être est sans « pourquoi », il est la gratuité même ! En affirmant que l'être est sans raison, nous nous trouvons contraints de reconnaître que, du moins en un certain sens, la question fondamentale de la métaphysique (« Pourquoi y a-t-il... ? ») est *sans réponse*. Mais penser que cette question est sans réponse au sens où elle nous conduirait à l'absurde serait très réducteur. Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? Parce que. Parce que quoi ? Parce qu'il y a. *Il y a parce qu'il y a*, c'est-à-dire en raison de l'Être lui-même. Dire que l'Être est sans raison, revient à dire que l'Être est en lui-même sa propre raison, qu'il se suffit à lui-même. L'Être est la gratuité même et, en un certain sens, la liberté absolue (*causa sui*). Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas rien ? Parce qu'il y a ! Lisons Heidegger :

Celui-ci [l'être] nous apparaît dans le mode essentiel du fond. En conséquence le propos de la pensée, l'être comme fond, n'est pensé à fond que si le fond est conçu comme le premier fond, *prôtê arché*. Le propos originel de la pensée se présente à nous comme la Chose primordiale, la *causa prima*, qui correspond à cette fondation en raison qu'est le retour à l'*ultima ratio*, au dernier compte à rendre. L'être de l'étant, au sens de fond, ne peut être conçu – si l'on veut aller au fond – que comme *causa sui*. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu<sup>20</sup>.

L'Être est la chose primordiale dans la mesure ou par là, on ne vise pas un étant, mais l'Être lui-même, la relation non-étant dans laquelle l'étant se tient hors du néant. À la question «pourquoi l'Être?», on ne peut répondre autre chose que ceci : «parce que l'Être». L'Être se révèle, et ce sans contradiction, comme son propre fondement, c'est-à-dire *comme fondement non-étant de l'être*. L'Être s'identifie ainsi au nouveau concept de Dieu que nous avons tiré de la négation du concept traditionnel de Dieu. Nous voici donc en présence d'un concept de Dieu qui se tient : l'Être comme unité de l'être et du néant. L'Être est la seule réponse possible à la question fondamentale de la métaphysique, c'est pourquoi l'Être est Dieu. Et puisque l'Être est néant, Dieu n'existe pas.

Sommes-nous donc en train de défendre une thèse athée? Tout dépend du sens que nous donnons au mot «athée». Nous y reviendrons en conclusion. Pour le moment, remarquons ceci : en tant qu'être, l'Être (Dieu) est la relation qui *comprend* en elle-même l'étant et le néant. L'étant et le néant sont compris dans l'Être (Dieu). À ce titre, Dieu (l'Être) est donc le Tout. Il comprend à la fois tout ce qui est *et* ce qui n'est pas.

Dieu (l'Être) serait donc le Tout qui rassemble en lui-même le néant et l'étant. Dieu est donc au-delà de l'étant, puisqu'il le comprend. Puisque Dieu est au-delà de l'étant, on pourrait à certains égards l'assimiler à l'idée du Bien chez Platon. En effet, à propos du Bien, Platon écrit ceci, entre autres choses, dans la *République* : «Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence [*ousia*] qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence [*ousia*], mais quelque chose qui est au-delà de l'essence [*epekeina tês ousias*] dans une surabondance de majesté et de puissance<sup>21</sup>.» Ce passage demeure mystérieux même pour les commentateurs chevronnés, notamment quant à la traduction à donner au mot *ousia*. On traduit généralement *ousia* par «essence», comme le fait ici Georges Leroux. Toutefois, permettons-nous de penser que ce que Platon cherche à dire ici par *epekeina tês ousias*, c'est peut-être tout simplement que le Bien est au-delà de tout ce qui est (les étants), car pour Platon, seules les

essences (les Idées, les Formes) *existent* au sens véritable du terme, seules les essences sont véritablement des étants. Certes, nous sommes peut-être en train de faire violence au texte de Platon. Reste que si notre interprétation pouvait avoir quelque valeur, elle irait drôlement dans le sens de ce que nous cherchons à dire concernant ce que nous appelons, pour notre part, Dieu (l'Être) : à savoir qu'il est au-delà de tous les étants et qu'il les fait être.

Le Bien de Platon et le Dieu-Être que nous décrivons se rejoignent aussi dans l'analogie avec la lumière. Toujours dans la *République*, Platon compare le Bien avec le soleil, soleil qu'il dit être le rejeton du Bien<sup>22</sup>. En parlant du soleil, Platon vise plus précisément la lumière, elle qui n'est jamais visible en elle-même mais sans laquelle, dans le lieu visible, rien ne serait visible. Sans la lumière, nos yeux ne peuvent rien discerner. Pour Platon, le Bien serait l'analogue de la lumière, mais dans le lieu intelligible. Il permettrait à l'intellect de discerner les intelligibles, c'est-à-dire les étants véritablement étants – les essences. Si on poursuit la métaphore, on peut dire que le Bien est, tout comme la lumière, une espèce de «rien» qui ne se révèle que par les choses qu'il éclaire. Difficile, encore une fois, de ne pas faire un parallèle avec le Dieu-Être dont nous parlons depuis tantôt, Dieu qui ne se révèle que par les étants qu'il révèle en les faisant être. En effet, l'expérience nous montre on ne peut plus clairement que «jamais l'être ne se déploie sans l'étant, [que] jamais un étant n'est sans l'être<sup>23</sup>». Si je peux reconnaître un étant en tant qu'étant, ce n'est qu'en vertu de son être, ce néant qui «ne survient ni “pour soi”, ni à côté de l'étant auquel, pour ainsi dire, il adhère<sup>24</sup>».

Dieu, selon nous, c'est donc l'Être comme unité de l'être et du néant. Dieu fonde l'étant. Ce que signifie «Dieu fonde l'étant»? : que chaque étant, à chaque instant, existe parce que Dieu le tient hors du néant. Et nous insistons : à *chaque instant*, l'étant est fondé par Dieu. Dieu n'est pas le néant duquel a surgi la totalité de l'étant, lors d'un quelconque Big Bang survenu au temps  $t = 0$ . En chacun de ses instants, l'étant est «maintenu» par Dieu. En un certain sens, on peut dire que Dieu n'est jamais «indifférent» à sa «création», pour autant qu'on ne prend pas le terme «indifférent» avec toute sa

charge anthropomorphique. Dieu est logiquement antérieur à sa « création » et la cause à chaque instant ; c'est une autre question que celle de savoir s'il y eut ou non un commencement du monde, un zéro absolu du temps.

Contrairement à l'essence des étants, l'essence divine – l'Être – n'a pas d'existence. L'essence des étants *a* une existence. L'existence s'*ajoute* à l'essence des étants. Mais l'essence divine – l'Être – s'*identifie* à l'exister, à l'existence. L'existence est une essence qui n'existe pas. Dieu – l'Être – *n'a pas* d'existence, il *est* l'existence. L'existence *ne lui est pas surajoutée* : elle s'identifie à son essence, à ce qu'il est.

### Conclusion

Dans la mesure où par « théisme » on entend la thèse selon laquelle Dieu existe, et par « athéisme », la thèse selon laquelle Dieu n'existe pas, la thèse que nous défendons n'est rien de moins qu'une thèse athée. Nous soutenons, en effet, que Dieu n'existe pas, qu'il est néant. Mais néanmoins, nous disons que Dieu (l'Être) fonde l'étant, qu'il se manifeste par les étants qu'il fait être. Chaque étant est un « effet » de Dieu. De plus, en tant que terme ultime de la fondation en raison, Dieu rend même possible quelque chose comme le sens. La fondation en raison, c'est le type de liaison par laquelle les étants s'emboîtent selon le genre ou selon la relation (cf. notre explication de la section II). C'est ce par quoi un monde un tant soit peu cohérent peut prendre forme. C'est ce par quoi le monde se ramène à son origine logique : Dieu. C'est en raison de l'Être, de Dieu, que les étants peuvent avoir une raison : « [...] tout ce qui est, parce que l'être en tant que raison l'a assigné à l'être, est nécessairement doté d'une raison<sup>25</sup>. » Ainsi, on ne peut pas qualifier notre thèse – Dieu n'existe pas – de nihiliste, car c'est précisément parce que Dieu n'existe pas, parce que Dieu se distingue de l'étant, qu'il fait être l'étant et que le sens du monde – l'enchaînement des raisons – est rendu possible. Ainsi, notre thèse est plutôt une forme de théisme, dans la mesure où par « théisme » on entend une conception qui pose un monde où Dieu se fait sentir, où Dieu produit des effets. Même s'il n'existe pas, Dieu agit « réellement », puisqu'il fait exister



les étants. Dieu n'est pas une illusion, une fabulation. En un certain sens – c'est-à-dire seulement dans le sens esquissé ici – l'athéisme bien compris est un théisme. Dieu n'existe pas, mais il ne doit pas mourir pour autant. La forme de théisme que nous avons esquissée, nous semble-t-il, le montre assez bien.

- 
1. On retrouve notamment cette analyse dans Martin Heidegger, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», trad. André Préau, p. 277-308, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2003, coll. «Tel».
  2. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 2001, coll. «Tel», p. 13.
  3. *Ibid.*, pp. 42-43.
  4. L'être, chez Heidegger, peut être compris en général comme l'exister ou l'existence, dans la mesure ou l'on comprend, par «existence», le simple fait d'être pour un étant. Il faut cependant préciser que les traducteurs d'Heidegger ont l'habitude de réserver le mot «existence» pour désigner le mode d'être propre au *Dasein*.
  5. *Ibid.*, p. 14.
  6. *Ibid.*, p. 15.
  7. *Ibid.*, p. 15.
  8. *Ibid.*, p. 17.
  9. Heidegger n'accepterait probablement pas cette équivalence rapide entre le *Dasein* et l'être humain, mais pour notre propos, les nuances que nous pourrions apporter ne sont pas pertinentes.
  10. Martin Heidegger, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», pp. 277-308.
  11. *Ibid.*, p. 296.
  12. *Ibid.*, p. 304.
  13. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 2003, coll. «Tel», p. 43.
  14. *Ibid.*, p. 47.
  15. Christian Dubois, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000, coll. «Points Essais», p. 126.
  16. Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», trad. Henri Corbin, p. 69, modifiée («néant» remplace «Néant» et «être» remplace «Être»), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2003, coll. «Tel».

17. Martin Heidegger, « Postface », trad. Roger Munier, pp. 76-77, modifiée (« être » remplace « Être »), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2003, coll. « Tel ».
18. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 54, modifiée (« néant » remplace « Néant » et « non » remplace « Non »).
19. Martin Heidegger, « Postface », p. 77, modifiée (« être » remplace « Être »).
20. Martin Heidegger, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », p. 294.
21. Platon, *République*, 509b, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, pp. 353-354.
22. *Ibid.*, 506e-509a, pp. 349-353.
23. Martin Heidegger, « Postface », p. 77.
24. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 63, modifiée (« étant » remplace « existant »).
25. Martin Heidegger, *Le principe de raison*, p. 263.