

La différence ontologique entre l'Être et Dieu

Antoine Cantin-Brault, *Université Laval – Université de Poitiers*

Le texte présenté ici se veut une réponse à l'excellent article de François Chassé, paru dans la revue *Phares* à l'hiver 2006 intitulé : « Dieu existe-t-il ? Le problème de l'existence de Dieu dans la perspective de la différence ontologique ». La réflexion que nous présente Chassé est féconde. L'intérêt de l'auteur pour le sujet et pour la compréhension du problème est patent. Cependant, sans vouloir critiquer complètement l'article, il est utile de remettre les choses en perspective. L'auteur présente l'Être comme un étant et, malheureusement, retombe dans le piège qu'il essaie d'éviter. Cette critique, je voudrais l'inscrire dans la problématique du dossier portant sur le problème du langage dans la connaissance. Car lorsqu'il est question de l'Être ou de Dieu, la langue est effectivement un problème. Si la pensée a à penser l'Être, l'Être ne se laisse pas penser et dire facilement. l'Être, comme nous le verrons, fait ressortir les insuffisances du langage à dire ce qu'on sait de lui. Et si on ne peut le dire, peut-on véritablement le connaître ?

Le principal problème du texte de Chassé est l'identité qu'il pose entre l'Être (la majuscule étant là pour reprendre la typographie que nous conserverons de l'article original de Chassé, mais aussi pour marquer la vacuité de l'Être, tel un nom propre qui ne renferme aucune idée en lui-même) et Dieu. C'est de ce malentendu que découlent les autres accroc. Il faut donc commencer en exposant ce problème majeur.

1. Dieu n'est pas l'Être

Voici la phrase qui invalide le propos général du texte : « l'Être s'identifie ainsi au nouveau concept de Dieu que nous avons tiré de la négation du concept traditionnel de Dieu. » (p.132) En accouplant Dieu à l'Être, c'est plutôt l'Être qui est devenu un étant que Dieu qui

est devenu l'Être. Le nouveau concept de Dieu, auquel l'auteur arrive en voulant respecter ce qu'est Dieu en concept, provient de l'analyse de la différence ontologique entre l'Être et l'étant, cette différence qu'il a très bien rendue en exposant ses vues et les vues d'Heidegger sur le sujet. Au fond, pour qu'il y ait quelque chose qui soit (l'étant), il faut qu'« il y ait » (l'Être), il doit y avoir un espace dans lequel peut advenir l'existant. Mais pour que cet espace accueille l'étant, il ne doit pas, lui, être un étant, il ne doit pas être. L'Être n'est pas, tout en permettant l'existence. Au bout de ce développement, Chassé reprend la question qu'il avait déjà posée au début de son texte, soit la question de Leibniz, archi-connue, qui dirige toute la métaphysique : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? », pour donner cette réponse : « L'Être est la seule réponse possible à la question fondamentale de la métaphysique, c'est pourquoi l'Être est Dieu. » (p.132) Il peut poser cette identité, l'identité Dieu- tre, par ce qu'il avait dit au tout début : « 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 » (p.121), c'est-à-dire la question de Leibniz. Le problème est assez évident : Dieu vient traditionnellement en réponse à la question leibnizienne, ce Dieu vu comme l'Étant suprême (nous utiliserons la majuscule en ce cas pour désigner son caractère de suprématie) auquel l'auteur veut s'opposer, mais la seule réponse à cette question est véritablement l'Être, que l'auteur identifie à Dieu. Autrement dit, Dieu est la réponse au pourquoi de l'étant, et puisque la véritable réponse à cette question est l'Être, Dieu est directement identifié à l'Être, l'Être redevenant par là un étant. Pour retrouver une définition de Dieu fidèle à son concept, l'auteur l'identifie à l'Être, mais lui prête des attributs métaphysiques traditionnels, ce qui deviendra évident plus loin. Même si l'auteur veut éviter le piège de l'Étant suprême, il s'y replonge sans plus attendre. Car Heidegger affirme que l'Être est la véritable réponse à la question leibnizienne justement pour empêcher de revenir avec le concept de Dieu. Pour Heidegger, Dieu est un étant que sous-tend l'Être.

C'est ce qui devient assez clair plus tard chez Heidegger dans un recueil de textes intitulé *Approche de Hölderlin*. Dans le texte « Terre et ciel de Hölderlin », Heidegger revient à maintes reprises sur le fait que le dieu et l'homme cohabitent, entourés de la terre et du ciel, dans le Milieu, qui est en fait l'Être. Le Heidegger tardif avait décidé de se concentrer sur la poésie, parce qu'il pensait que la langue poétique était devenue la seule capable de dire l'emprendre ce qui est dit. « Le Milieu – qui s'appelle ainsi parce qu'il est médian – n'est ni la terre, ni le ciel, ni le dieu, ni l'homme¹. » L' ne peut pas être Dieu, puisque celui-ci est un étant, peu importe s'il est suprême ou non. « Car le dieu aussi est encore soumis au destin². » Dieu est sous la tutelle de l'Être, il ne peut lui être égal ou supérieur. Dieu représente le sens du monde, le sacré, et ce sens est bel et bien quelque chose. Chassé voit bien cette dimension de Dieu à la fin de son texte lorsqu'il parle du Bien chez Platon. Ce Bien est au-dessus de tout étant, mais il demeure un étant. Il avait peur de faire violence à Platon, alors que c'est bien plus Heidegger qu'il a violenté. L'Être, « l'Ouvert, dans lequel seul et seulement à présent des dieux peuvent venir s'héberger et des hommes bâtir l'abri d'une maison où est le Vrai, auquel ils ont le désir et le pouvoir de se tenir fermement³ », ne donne pas le sens du monde, il n'est que l'espace dans lequel se déploie l'étant. « L'Être est le vrai de l'étant⁴ », ni plus, ni moins. L'Être est le fait qu'il y ait de l'étant, il n'est pas Dieu, il n'est pas.

Chassé traite lui-même de son Dieu-Être comme d'un étant, alors même qu'il vient d'essayer de donner la preuve qu'il n'est pas. « 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. » (p.133) Il traite de Dieu comme s'il était agissant, comme s'il était une force, comme s'il existait : « Même s'il n'existe pas, Dieu agit “réellement”, puisqu'il fait exister les étants. » (p.134-5) L'Être permet l'étant, il ne le fait pas exister, car il n'a pas de volonté de faire : « il y a », voilà l'Être. L'auteur a repris l'idée de causalité de laquelle il voulait s'éloigner et nous invite, sans le vouloir, à nous demander la raison de Dieu. L'Être n'a ni force, ni volonté, ni désir, il n'est pas un premier moteur et il est la vérité de l'étant en général, c'est-à-dire qu'il ne révèle pas l'être de chaque chose, mais ne fait

que montrer que toujours il y a car il est là. Il n'y a pas que le simple oublié de l'Être, il faut encore comprendre ce qu'on a oublié, si cela est possible. L'Être est infini, car toujours il y a quelque chose, mais il ne fait rien d'autre que permettre qu'il y ait quelque chose. Il est le théâtre toujours ouvert où se déroule la pièce des étants. Les étants sont soumis à l'Être en ce qu'il y a une injustice entre le fait que certaines choses soient et d'autres non, c'est pourquoi Heidegger parlait de destin, mais l'Être est aveugle à ce qui est, il ne choisit pas essentiellement ce qui est. Dieu, selon le principe de raison, a une raison, c'est l'Être.

Si Dieu est un étant, c'est donc dire qu'il peut disparaître. Et n'est-ce pas ce qui se passe à l'heure actuelle dans nos civilisations occidentales ? Ce n'est pas que le Dieu chrétien qui meurt, c'est toute la signification transcendante du monde qui meurt avec lui. Chassé veut découvrir un nouveau concept de Dieu dénué de tradition. Il n'a que retrouvé la tradition, en posant un Dieu ayant le pouvoir de faire l'étant, et la tradition est mourante. La spiritualité est mourante, même si tout ce qu'on voit c'est plutôt la religion qui s'écroule. Dieu, le sens, la beauté, le Bien ne sont pas l'Être et donc peuvent périr.

2. Maître Eckhart

Mais Chassé ne cesse de stipuler néanmoins que « Dieu n'existe pas, qu'il est néant. » Avons-nous le droit de dire que le résultat auquel il arrive reste du domaine de l'étant ?

La même situation s'était déjà produite il y a de cela 700 ans avec un maître en théologie du nom d'Eckhart. On a qualifié sa pensée de théologie négative, de cette théologie qui consiste à ne pouvoir rien dire de Dieu ou à dire ce qu'il n'est pas, étant ce qu'il est. Eckhart était arrivé au même résultat que Chassé : « Si je dis encore que Dieu est quelque chose *qui est* : ce n'est pas vrai, il est quelque chose de tout à fait transcendant, il est — un surétant non-être !⁵ » Dieu n'est pas, car s'il était, il ne serait pas Dieu. Mais il doit être quelque chose d'une certaine façon, sinon il ne pourrait pas être Dieu et être l'absolu du monde. Il est un « surétant », un étant qui n'est pas sous le même rapport que les autres étants, un étant qui

n'est pas un étant mais qui en est un. Il est l'étant imperceptible mais pensable, celui qui donne la clé du monde, étant nécessairement en lui (car il est quelque chose), mais aussi hors de lui (car il n'est pas un étant comme les autres). « C'est pourquoi, dit Saint Augustin, le plus beau de ce qu'un homme peut dire de Dieu est de savoir se taire par pure sagesse de richesse intérieure. Donc tais-toi et ne radote pas sur Dieu ! Car en bavardant sur Dieu tu mens, tu commets un péché⁶. » Y a-t-il une parole pour parler de ce qui n'existe pas ? Le problème d'Eckhart n'est pas tout à fait le nôtre, car, pour lui qui pense à travers les dogmes traditionnels, ne pas parler de Dieu, c'est ne pas dire de choses fausses sur lui. On peut parler du surétant, tant qu'on ne le présente pas comme un étant ordinaire. Eckhart parle sans cesse de Dieu comme s'il était quelque chose qui est, ceci n'étant pas contradictoire dans sa pensée car il montre bien que Dieu est plus que tout autre étant.

Dans le cas qui nous préoccupe, il est donc possible et nécessaire de dire que Dieu qui n'est pas est bel et bien quelque chose qui existe. C'est ce que l'auteur voulait éviter mais il n'a pu y échapper. Platon a déjà montré depuis longtemps que le non-être a une réalité⁷. Le Dieu de Chassé est aussi, d'une certaine façon, un surétant, « le fondement *non-étant* de l'être (l'existence) de tout étant. » (p.125) Au fond, c'est l'étant, ayant un mode d'être différent des autres étants, qui peut conserver sa force motrice initiale puisqu'il est quand même quelque chose. Chassé reste assez près d'Eckhart, qu'il le sache ou non, et la « négation déterminée » (p.125) qu'il voulait faire du concept traditionnel de Dieu retombe dans la simple identité. On parle de Dieu comme on parle d'une fleur, mais, supposément, il ne serait pas quelque chose. La langue qui prédique des caractéristiques à l'Être tombe rapidement dans la contradiction.

Mais voilà que se pose un plus grave problème. Il est possible de tenir un discours sur Dieu, ce que Chassé et Eckhart ont fait, puisque Dieu est un étant. Il s'agit de dire qu'il n'est pas, ce qui veut dire qu'il n'est pas comme les autres étants, et le discours se tient, le blasphème est évité. Mais lorsqu'il est question de l'Être, un discours est-il possible ? Le pur néant peut-il être abordé ? Le poème

de Parménide a-t-il un sens ? Chassé a bien montré la différence entre l'étant et l'Être, mais est obligé, pour en parler, d'utiliser le verbe « être », comme si l'Être était un étant. Le prédicable doit toujours être plus universel que le sujet, alors si je dis de l'Être qu'il est de telle ou telle façon, c'est comme si l'Être était plus singulier que l'Être, ce qui n'a pas vraiment de sens. Chassé avait montré l'impossibilité de prendre l'Étant comme un genre suprême, mais que faire de l'Être qui n'est même pas dicible ? Comment Chassé peut-il affirmer que « l'Être est le fondement logique de l'étant » (p.131), alors qu'il échappe à tout jugement logique, n'étant pas un étant, n'étant rien ? Le lien entre l'étant et l'Être n'est aucunement logique, ce sont deux choses incomparables dans un tableau logique de lignes d'essence, c'est-à-dire que l'Être n'entre dans aucune des dix catégories fondamentales, ces catégories représentant l'étant. Chassé a encore une fois ici pris l'Être comme un étant, puisque son Être est Dieu et que Dieu est, pour employer le terme d'Eckhart, surétant. Il faut cependant réfléchir maintenant sur les limites du langage lorsqu'il est question de l'Être, question de rendre compte effectivement de la différence ontologique.

3. Dire l'Être

Pour parler de l'Être, il ne suffit pas que je lui mette une majuscule, il faut aller plus loin, il faut radicaliser la langue. L'auteur du texte que nous critiquons avait bien marqué le gouffre qu'il y a entre l'étant et l'Être, mais était finalement resté au niveau de l'étant en apposant à l'Être, devenu Dieu, des caractéristiques de l'étant, comme la volonté ou la force de créer l'étant. Le gouffre ne supporte pas qu'il y ait un pont, l'Être ne supporte (au sens de porter dans son concept, son concept se résumant au néant) pas d'être Dieu. Ceci étant dit, il faut maintenant se demander si la langue elle-même peut parler de l'Être, si, au fond, l'auteur devait nécessairement retomber dans le piège qu'il avait évité en raison de la manière dont est construit le langage.

Parménide nous enjoignait déjà à « dire et penser l'étant être ; car il y a l'être, et rien il n'y a pas⁸ ». Il voulait que la pensée humaine se détourne du néant, puisque le néant n'est rien et qu'il n'y

a rien à penser sur ce qu'il n'y a pas, pour que la pensée se pose la question de la Présence : Parménide avait déjà posé, avant Leibniz, la question « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas rien ? » Il « a vu un aspect des choses qui, de par sa simplicité et son immédiateté mêmes, avait, jusque-là, échappé aux penseurs⁹. » La métaphysique ne s'est pas bâtie à partir de rien, elle commence chez le penseur supposément le plus authentique. Parménide a vu la Présence, l'Omniprésence de l'étant : même si celui-ci meurt, il y a toujours de l'étant, « il y a » toujours, l'Être n'est pas mais précède le monde... Il semble que les mots nous manquent pour parler de cette non-chose qu'est l'Être. Parménide veut que l'humain réfléchisse au fait qu'« il y a », mais en n'oubliant pas de ne pas *flirter* avec le néant, avec la voie du non-être. Il est évident que lui-même avait présidé à l'oubli de l'Être, puisque l'Être est néant, ce que Chassé, en passant par Heidegger, avait bien montré. Pourquoi Parménide voulait-il que l'on évite la voie du non-être ? « Car tu ne saurais ni connaître le n'étant pas (car il n'offre aucune prise), ni en montrer les signes¹⁰. » « Il est immédiatement clair que, dans le n'étant pas, le rien, il n'y a rien à connaître, à concevoir, à penser¹¹. » Sur le néant, il n'y a rien à dire, mais le néant est bel et bien le même que l'Être. Peut-on dire quelque chose sur l'Être ? Le langage ne parle-t-il toujours que de « ce qui est », et non pas du « il y a » qui n'est pas ? Le langage atteint-il ses limites lorsqu'il veut signifier la Présence ? Si le néant est indicible parce qu'impensable, l'oubli de l'être n'est-il pas nécessaire, au sens où on ne peut que l'oublier étant identique au néant ? Marcel Conche explique : « Que signifie, pour l'Être [Conche utilise la minuscule que nous changeons dans ses citations], ce caractère d' "entièreté", de complétude ? Quelque chose comme ce que l'on nomme, en chimie et dans d'autres domaines, la "saturation". "Saturé" : qui ne peut recevoir davantage. À l'Être, on ne peut rien ajouter : quand on a dit "Être", on a tout dit¹². »

La réponse est assez claire : la langue ne peut rien ajouter à l'Être sinon elle en fait un étant. Quand on a dit « être », on a tout dit, on ne peut pas le qualifier de Dieu, on ne peut pas lui prêter de volonté, on ne peut pas le prendre comme un moteur, bref, on ne

peut rien dire à part le simple mot, assez vide de sens, « Être ». Adorno fait une violente critique du « jargon » de Heidegger, de son système langagier qui a préparé le totalitarisme en Allemagne, et dit : « L'histoire, toutefois, immigre dans chaque mot et prive chacun d'eux de la restauration d'un sens originaire, à la poursuite duquel le jargon court. Qu'il y ait jargon ou qu'il n'y ait pas jargon, ce qui en décide c'est si le mot est décrit avec une intonation dans laquelle il se pose comme transcendant à l'égard de sa propre signification ; ou bien si les mots isolés prennent leur charge au régime de la phrase, du jugement, du contenu de pensée¹³. » Il semble que l'Être, auquel on ne peut rien prédiquer de peur qu'il devienne un étant, veuille chez Heidegger résonner par lui-même, isolé de tout, alors que le mot, l'atome, ne prend sens qu'à l'intérieur d'une phrase. « Cela passe pour le mérite d'une chose que d'être simplement là, à la faveur du double sens du positif : comme étant là, donné, et comme ce qui est digne d'être affirmé¹⁴. » Le simplement là devrait signifier quelque chose et même pour l'Être, devrait signifier ce qui est le plus important pour l'homme. « Un penseur ne dépend pas d'un penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'Être¹⁵. » Le véritable penseur est celui qui pense l'Être et il doit le faire en s'isolant de toute l'histoire de la philosophie qui est contenue dans ce mot « tre » pour arriver à formuler une pensée véritable. Il doit penser l'étant non pas en tant que tel, mais en tant qu'il est par l'Être. Mais l'Être ne semble pas pouvoir se dire parce que la langue ne permet que de parler de l'étant, ou de parler négativement par rapport à l'étant, ce qu'avait déjà fait la théologie négative mais en restant tout de même dans l'étance. Le langage se révèle donc être un obstacle pour la connaissance de l'Être, même si penser l'Être, pour Heidegger, semble être la seule et unique dignité de l'être humain. Il s'agirait de parler de l'étant en ayant en tête de toujours entrevoir l'Être qui, lui, ne se dit pas. Cette méthode donnera sûrement de grands résultats...

Heidegger lui-même montre les limites du langage qui veut dire l'Être dans ses *Concepts fondamentaux*¹⁶ : « L'être est ce qu'il y a de plus vide tout en étant profusion » (p.71) ; « L'être est ce qu'il y a de plus commun tout en étant l'unique » (p.73) ; « L'être est ce qu'il

y a de plus compréhensible tout en étant le retraits » (p.77) ; « L'Être est ce qu'il y a de plus galvaudé tout en étant origine » (p.83) ; « L'Être est l'appui le plus sûr tout en étant a-bîme » (p.85) ; « L'Être est ce qui est sans cesse redit et en même temps ce qui garde le silence » (p.87) ; « L'Être est ce qui est le plus oublié tout en étant la mémoire » (p.89) ; et finalement « L'Être est la contrainte la plus contraignante tout en étant libération » (p.91). Toutes ces oppositions restent en opposition, elles ne peuvent recevoir de « troisième » terme, puisque ce troisième terme dépasserait l'Être, serait ce qui le chapeaute, et l'Être, auquel on ne peut rien ajouter, ne serait plus l'Être. L'impasse est entière. La phrase affirmant le silence de l'Être est assez parlante : on utilise à tous les jours le verbe être pour prédiquer un complément à un sujet, mais lorsqu'il est temps d'aborder l'Être de face, il se retire et on ne peut rien en dire. Penser, c'est penser l'Être, mais l'Être ne peut se dire dans une langue rigoureuse, car celle-ci ne peut parler que de l'étant. Donc, ne pourra-t-on jamais penser ?

Heidegger veut retrouver une autre langue qui lui permettrait de dire l'Être sans avoir à utiliser le langage scientifique et philosophique. Il se tourne vers la poésie. La philosophie devient pour lui poésie, puisque « tout ce qui tombe sous la poésie jaillit du "recueillement auprès..." qui est celui de la pensée fidèle¹⁷. » La langue poétique devient le lieu de rencontre de l'Être, principalement chez Hölderlin. Mais aborder la question du langage poétique dépasse le cadre de notre réflexion, car nous aurions à faire une esthétique de la poésie qui permettrait de voir si oui ou non on rencontre l'Être chez elle. Peut-être fallait-il effectivement trouver une autre façon de parler pour dire l'Être de manière à ce que la langue ne fasse plus obstacle, mais la connaissance que nous retirons d'un poème n'est pas du tout la même que celle provenant d'un texte philosophique. En fait, le mot « connaissance » s'agissant de la poésie n'est pas de mise. Il faut parler plutôt d'« expérience », de « rencontre » avec l'Être, et nous nous éloignons de notre propos.

Conclusion

L'auteur que nous avons critiqué avait commis une erreur fatale : celle d'associer Dieu à l'Être, puisque Dieu est un étant sous l'Être. Il avait bien montré la différence ontologique thématifiée chez Heidegger, mais n'avait pas été assez radical : il avait ramené l'Être à l'étant. Voulant trouver un concept adéquat de Dieu, il avait rencontré l'Être, mais lui avait rattaché des caractéristiques traditionnelles de l'Étant suprême. Cependant, cette erreur est déjà présente chez Heidegger lui-même, puisqu'il nous invite, dans un discours rationnel, à penser l'Être, alors que celui-ci ne peut pas s'exprimer dans un langage de connaissance. Il donne même à l'Être la capacité de se retirer, comme s'il était un simple étant : « Ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme. Il se retire devant lui¹⁸. » Heidegger a parlé de l'Être en lui prédisant une multiplicité de choses qui ne peuvent pas le qualifier, ces qualifications relevant de l'Être même. Si la métaphysique a oublié l'Être, c'est que l'Être lui-même était facile à oublier, n'étant pas dicible. Hegel avait peut-être raison de placer l'Être au début de son système comme étant la chose la moins déterminée, plutôt que de vouloir en faire le sommet de la pensée : « Dans son immédiateté indéterminée, il [l'Être] n'est égal qu'à lui-même, et aussi non inégal en regard d'un autre, n'a aucune diversité à l'intérieur de soi, ni vers l'extérieur¹⁹. » L'Être est lié au néant, et du néant comme de l'Être, il n'y a rien à dire sauf le mot. Si Heidegger s'enorgueillit de retrouver l'Être de manière fondamentale, il oublie, lui, que ce mot est porteur d'un immense bagage historique et que l'on ne peut pas, isolément, l'entendre tous de la même façon. C'est en ce sens qu'Adorno a raison de dire : « Sans examen, il [le jargon heideggérien] transmet le jugement de la tradition²⁰. » Il transmet la tradition, c'est-à-dire la conception de l'étant qu'il prétend questionner, car « l'affliction zélée à l'égard de l'oubli de l'être se déguise en se présentant comme l'essentiel, parce qu'on préfère oublier l'étant²¹. » Heidegger se ferme au monde et à sa connaissance en s'isolant dans l'Être indicible. Peut-être la poésie pourra-t-elle le sauver...

1. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1973, p. 211.
2. *Ibid.*, p. 221.
3. *Ibid.*, p. 190.
4. *Ibid.*, p. 172.
5. Maître Eckhart, *Sermons-traités*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1987, p. 131.
6. *Ibid.*, p. 131.
7. Voir le *Sophiste*.
8. Parménide, *Le Poème : fragments*, trad. et annot. par M. Conche, Paris, PUF, 1996, fr. 6, p. 100.
9. Marcel Conche dans Parménide, *Op. cit.*, fr. 8, p. 131.
10. *Ibid.*, fr. 2, p. 75.
11. *Ibid.*, fr. 3, p. 87.
12. *Ibid.*, fr. 8, p. 131.
13. Adorno, *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, trad. E. Escoubas, Paris, Payot, 1989, p. 45.
14. *Ibid.*, p. 54.
15. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1999, p. 72.
16. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, 163 p.
17. *Idem*, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 30.
18. *Ibid.*, p. 27.
19. Hegel, *Science de la logique. Premier tome. Premier livre.*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Kimé, 2006, p. 61.
20. Adorno, *Op. cit.*, p. 71.
21. *Ibid.*, p. 67.