L'être et le non-être dans la théologie et la pensée négative

René Daval

▶ **To cite this version:**

René Daval. L'être et le non-être dans la théologie et la pensée négative. René Daval; Pierre Frath; Emilia Hilgert; Silvia Palma. Négation et référence, 5, ÉPURE - Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.49-56, 2016, Res per nomen, 978-2-37496-021-0. hal-02491250

HAL Id: hal-02491250
https://hal.univ-reims.fr/hal-02491250

Submitted on 25 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'être et le non-être dans la théologie et la pensée négative

René Daval
Université de Reims Champagne-Ardenne
rene.daval@sfr.fr

Depuis les origines de la philosophie et de la théologie, les hommes s'interrogent sur le statut de termes tels que *non-être*, *néant*, *rien*, *négation*. Ce qui est en jeu est en particulier le statut de l'inconnaissable et la question des limites et bornes de la connaissance humaine. Peut-on parler de ce qui dépasse les capacités de nos facultés de connaissance ? Peut-on exprimer quelque chose de ce qui est par essence ineffable ? Ce sont des questions que le néo-platonisme antique s'est posées avec Plotin et que les théologies juives, chrétiennes et arabes reprendront à nouveaux frais, dans leur dimension mystique.

Au IXe siècle après J. C., Jean Scot Erigène (environ 810-877), après avoir défini les différents sens du mot *nature*, s'interroge sur *la division principale et fondamentale de toutes choses*, celle qu'il faut établir entre *celles qui sont et celles qui ne sont pas* (Erigène, éd. Bertin, 1995 : 67). Cette distinction est plus obscure que les autres selon le philosophe irlandais. Celui-ci va proposer cinq modes d'interprétation de l'opposition entre *être* et *non-être*.

Le premier mode d'opposition entre *être* et *non-être* consiste en ce que tout ce qui s'offre à la perception des sens corporels ou à la compréhension de l'intelligence est appelé *être*, alors que tous ceux qui « en vertu de l'éminence de leur nature excèdent non seulement tous les sens, mais aussi tout intellect et toute raison, sont appelés à juste titre « non-être » (*id.*, 1995 : 67). Ce type de non-être ne peut s'appliquer qu'à Dieu seul, ainsi qu'à la matière et aux causes de tous les existants créés par Lui. Comme le disait Denys l'Aréopagite, Dieu seul existe véritablement. Dieu est l'être de tout, et il est lui-même au-dessus de l'être. L'être de tous les existants n'est que par participation à l'essence divine. Dieu est inconnaissable dans son essence, et l'homme créé à l'image de Dieu connaît l'existence de celui-ci et la sienne propre, mais ignore l'essence de Dieu, comme sa propre essence. Pour Jean Scot, théologie négative et anthropologie négative vont de pair. On peut

connaître les existants par leurs accidents déterminés tels que qualité ou quantité, forme ou matière, espace ou temps.

Le deuxième mode d'opposition entre être et non–être sera celui que l'on observe dans les ordres sériels et dans les différences des natures créées. Il y a une hiérarchie des êtres qui, depuis l'ange le plus élevé, descend jusqu'au principe vital qui nourrit le corps et le fait se développer. Chaque ordre sériel, jusqu'au dernier qui est celui des corps, sera appelé tour à tour *être* et *non-être*. Car une affirmation concernant l'ordre inférieur sera une négation concernant l'ordre supérieur. De même, une négation concernant l'ordre inférieur sera une affirmation concernant l'ordre supérieur. De la même façon, une affirmation concernant l'ordre supérieur sera une négation concernant l'ordre inférieur, tandis qu'une négation concernant l'ordre supérieur sera une affirmation concernant l'ordre inférieur. Par exemple, l'affirmation de l'homme sera une négation de l'ange, alors que la négation de l'homme sera une affirmation de l'ange, et inversement. Comme l'écrit Jean Scot (1995 : 69) :

> Chaque ordre relève de l'être en tant qu'il devient connaissable par les ordres supérieurs à lui ou par lui-même, mais il relève du non-être en tant qu'il reste inconnaissable par les ordres inférieurs à lui.

Le troisième mode d'opposition entre être et non-être consiste à distinguer entre les existants qui forment la plénitude du monde visible et « les causes de ces existants qui les précèdent dans les replis les plus secrets de la nature » (*id.*, 1995 : 69-70). On appelle par une convention de langage *être* tout ce qu'on connaît comme procédant de ces causes par voie de génération dans la matière et la forme et dans le temps et le lieu. On appelle par convention encore du langage humain *non-être* tout ce qui est pré-contenu dans ces replis de la nature et n'apparaît ni dans la forme ou la matière, ni dans le lieu ou le temps.

Le quatrième mode d'opposition entre être et non-être consiste en ce mode qui affirme que seules les natures connaissables uniquement par l'intellect relèvent de l'être véritable. Suivant le *Timée* de Platon, Jean Scot estime que seuls les intelligibles sont des êtres véritables, tandis que les sensibles sont de véritables non-êtres. Le monde que

nous connaissons par nos sens et notre intellect a eu un commencement dans le temps et est donc pour cela néant.

Le cinquième mode d'opposition entre être et non-être concerne la nature humaine : l'homme, en péchant, a perdu son être et devient non-être, mais, racheté par le Christ, l'homme est ramené à l'état originel de sa substance et retrouve son être. Ce cinquième mode concerne aussi les hommes qui sont *non-être* quand ils sont encore dans les replis secrets de la nature et qui sont *être* lorsqu'ils apparaissent dans la forme et la matière, le lieu et le temps.

Jean Scot (1995 : 73) synthétise tous ces modes d'opposition entre l'être et le non-être dans la formule suivante :

> C'est donc à juste titre que l'on appelle être les natures que la raison et l'intellect peuvent connaître, mais c'est également à juste titre que l'on appelle non-être les natures qui excèdent toute raison et tout intellect.

Jean Scot souligne que *l'Essence divine* n'est jamais connaissable en elle-même ni par aucune raison, ni par aucun intellect, humain ou angélique. L'homme et l'ange peuvent seulement connaître des théophanies de Dieu. Le terme de « théophanie », très important chez Jean Scot Erigène, signifie « manifestation de Dieu ». Soulignons que chez Jean Scot la théologie négative est une réflexion sur le langage, ses limites, les conventions qu'il adopte. Il écrit :

> Tu ajoutais en outre [l'élève s'adresse au maître, le traité *De la division de la nature* se présentant sous la forme d'un dialogue entre ces deux protagonistes] que le mot *Dieu* ne connote pas seulement l'ipséité de l'Essence divine qui subsiste sans changement en elle-même, mais que le mot *Dieu* sert aussi à désigner les théophanies qui sont produites à partir de l'Essence divine dans la nature intellectuelle (*id.*, 1995 : 75).

Jean Scot souligne que les noms que l'on peut attribuer à Dieu sont « transférés de la créature au Créateur par une sorte de métaphore divine » (1995 : 83). Il distingue deux types de théologie : la théologie affirmative ou cataphatique et la théologie négative ou apophatique. Il les définit de la manière suivante :

> La théologie apophatique nie que l'Essence ou la substance divine soit rien de ce qui existe, c'est-à-dire rien de ce qu'on peut énoncer ou concevoir ; en revanche, la théologie cataphatique prédique de l'Essence

> divine tout ce qui existe, et c'est la raison pour laquelle on l'appelle théologie affirmative, non point en ce sens qu'elle affirmerait que l'Essence divine soit rien de ce qui existe, mais parce que cette théologie enseigne qu'on peut prédiquer de l'Essence divine tout ce qui procède d'elle (*id.*, 1995 : 90).

Un des inspirateurs de Jean Scot, le théologien grec Maxime le Confesseur, écrivait dans un sens favorable à la théologie négative : « les négations ne s'opposent pas aux affirmations en Dieu. Car Dieu transcende à la fois toute négation et toute affirmation » (1995 : note 53 livre 1). Au livre IV du Traité *De la Division de la Nature*, Jean Scot juge :

> L'affirmation a moins de valeur pour signifier l'Essence divine ineffable que la négation, puisque la première pratique une transposition des créatures au Créateur, alors que la seconde parle du Créateur tel qu'il subsiste en lui-même au-delà de toutes les créatures (1995 ; texte cité par Francis Bertin dans sa note 57 livre I).

Les deux types de théologie s'accordent cependant en ce qui concerne la nature divine. Dans sa préface à sa *Versio Maximi*, Jean Scot affirme : « la théologie cataphatique n'affirme point ce que nie la théologie apophatique, et la théologie apophatique ne nie point ce qu'affirme la théologie cataphatique. » (1995 : note 61 du livre I, p. 216).

On le voit, pour Jean Scot, inspiré par Denys l'Aréopagite et Maxime le Confesseur, la théologie négative dit ce que Dieu n'est pas, mais pas ce qu'il est, sinon par transfert métaphorique de la créature au Créateur. Dieu n'est pas bonté, il est plus que bonté, il n'est pas essence, mais sur-essence. Il s'agit d'abord pour lui de sauvegarder le mystère divin et d'insister sur les bornes du langage humain.

Jean Scot après Denys inaugure une tradition médiévale qui sera illustrée au cœur du Moyen-Age par la mystique rhénane, et notamment par son grand maître Jean Eckhart. Au quatorzième siècle, le thème du non-être et du néant est au cœur de la réflexion du grand mystique Maître Eckhart. Comme le remarque Annick Charles-Saget (1994) dans son article *Non-être et néant chez Maître Eckhart* (*Voici Maître Eckhart*), quand il s'agit de néant, il ne s'agit pas seulement de pensée mais de langage. Le mot *néant* désigne tantôt la créature, tantôt le Principe. Maître Eckhart dit de Dieu qu'il est être, mais il dit aussi qu'il est

néant. Il n'y a pas de commensurabilité du Principe et du créé. Mais l'âme, qui en un sens n'est rien, est aussi dite *noble* par le penseur de Thuringe. Comme l'écrit Annick Charles-Saget (1994 : 306), il y a une noblesse du rien. Eckhart glorifie la créature pourvu qu'elle soit vide de toute préoccupation autre que Dieu et qu'elle accueille la Parole de celui-ci dans le détachement. Pour Eckhart, la naissance de Dieu dans l'âme humaine réduit la distance qui sépare le Créateur de la créature. L'âme détachée retrouve son être en Dieu. Comme le dit Eckhart (1995 :239) :

> Comme Dieu a un être suréminent, Il surpasse aussi éminemment toute connaissance. Là où l'âme prend forme dans la pureté première, dans l'impression de la pure essentialité ; là où elle peut goûter Dieu avant qu'il n'endosse la vérité ou la cognoscibilité ; là où tout emploi d'un nom est exclu, c'est là qu'elle connaît le plus purement de tout, c'est là qu'elle reçoit l'être dans l'égalité.

L'âme reçoit l'être de Dieu pourvu qu'elle remonte vers lui en faisant le vide en elle. Le néant qu'est la créature trouve l'être en laissant l'être divin naître en elle. Dans le Sermon 52, Maître Eckhart définit ce qu'est la vraie pauvreté de l'âme humaine : « nous disons d'abord que celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien » (1995 : 349). Mais si l'on comprend cette formule comme signifiant qu'il faut faire des exercices extérieurs, tout en restant attaché à son être propre, on la comprend mal. Croire qu'est pauvre celui qui veut faire la volonté de Dieu, c'est ne pas comprendre ce qu'est la vraie pauvreté. Celui-là a encore une volonté, et ce n'est pas en cela que consiste la vraie pauvreté. Eckhart écrit : « car, pour posséder vraiment la pauvreté, il faut que l'homme reste aussi vide de sa volonté créée qu'il le faisait au moment où il n'était pas encore » (1995 : 350). Tant qu'on a la volonté de faire la volonté de Dieu, tant que l'on a encore la volonté de l'éternité et de Dieu, l'on n'est pas pauvre. « Celui-là seul est un homme pauvre qui ne veut rien et ne désire rien. » (1995 : 350). Ne rien désirer est la condition pour s'unir à Dieu. La pensée apophatique ici ne s'applique pas au Principe, mais au créé : celui-ci ne peut être uni au Principe que s'il ne désire rien, pas même être uni au Principe. La vraie pauvreté consiste pour l'homme à vouloir ou désirer aussi peu qu'il

voulait ou désirait au temps où il n'était pas encore. Comme il le dit dans le *Sermon 83* (1995 : 487) :

> Si l'âme contemple Dieu en tant qu'il est Dieu, ou en tant qu'il est image ou en tant qu'il est trinitaire, il y a en elle un manque. Mais quand toutes les images de l'âme sont écartées et qu'elle contemple seulement l'unique Un, l'être nu de l'âme reposant passivement en lui-même rencontre l'être nu, sans forme, de l'unité divine, qui est l'être suressentiel.

La vraie pauvreté pour l'homme, c'est aussi ne rien savoir. L'homme doit être vide de toute connaissance qui pourrait encore vivre en lui. L'homme doit être quitte et libre de Dieu pour posséder la vraie pauvreté.

Est pauvre en troisième lieu l'homme qui n'a rien. Quand l'homme est libéré de toutes les créatures, de lui-même et de Dieu, et qu'il y a encore en lui un lieu où Dieu puisse opérer, il n'est pas encore pauvre de la plus extrême pauvreté. Il n'y a pauvreté en esprit que lorsque l'homme est à tel point libéré de Dieu et de toutes ses œuvres que Dieu, s'Il voulait opérer dans l'âme, devrait être lui-même le Lieu de son opération. Eckhart ajoute : « cela Dieu le fait volontiers » (1995 : 353). Tant que l'homme conserve en lui un lieu quelconque, il conserve quelque distinction. L'être essentiel de l'homme est au-dessus de Dieu dans la mesure où nous concevons Dieu comme créateur. Comme le dit Eckhart :

> Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même et je me connaissais moi-même, pour faire cet homme (qu'ici-bas je suis) (1995 : 354).

L'être essentiel de l'homme et celui de Dieu sont un. On le voit, la pensée apophatique chez Eckhart s'applique au Principe mais aussi à l'homme lui-même. Il faut distinguer en celui-ci l'être créé dans le temps qui est périssable et l'être éternel qui est un avec Dieu et qui est au-dessus du Dieu créateur. Dieu en son fond est néant car il est réalité suressentielle. L'homme en son fond est aussi néant car il est un avec Dieu. La philosophie apophatique réfléchit sur les limites du langage et de la pensée. Les négations, le mot *néant*, sont utilisés pour désigner ce dont on ne peut parler, ce que l'on ne peut penser. Elle

s'attache à l'impensable et à l'indicible. Mais s'il y a de l'impensable et de l'indicible n'est-ce pas déjà une démarche invalide que de le désigner, fût-ce par des négations ? On se rappelle la proposition du *Tractatus* de Wittgenstein : « ce dont on ne peut parler, il faut le taire » et cela fait partie du Mystique, du mystère de la vie pour le philosophe autrichien. Ne faut-il pas, comme le voulaient Rudolph Carnap et les positivistes logiques, rejeter comme dépourvues de sens toute proposition que l'on tente d'énoncer ? Devant l'indicible doit-on seulement se taire ? Dans son beau livre *Metaphysics as a guide to morals* (1992), Iris Murdoch indique que ce que Kierkegaard appelait « la communication indirecte » pourrait être un moyen de sortir du silence. Je pense qu'elle a raison. On peut transmettre ce que l'on croit savoir sur ce qui est au-delà du langage par les divers moyens de la communication indirecte : métaphore, poésie, mythologie, création romanesque, communication gestuelle. L'œuvre de Kierkegaard en est un exemple qui essaie de nous transmettre quelque chose de ce qui est du domaine du paradoxe, du religieux paradoxal qui, comme l'écrit Jean Wahl (1967 : 320), « par opposition à l'éthique, enfermé dans le moi, atteint le transcendant, l'extérieur absolu, l'autre que le moi ». Le paradoxe n'est pas une idée, il est une réalité vécue, l'union de l'éternel et du temporel, il est vécu dans un saut existentiel, celui qui pour le penseur danois fait passer l'homme du stade de la réflexion éthique à celui de la foi.

Concluons. La pensée apophatique se réfère à des objets qui dépassent les bornes de la connaissance humaine et se demande ce que l'on peut dire de ces objets si on veut en parler. Elle répond qu'on ne peut en parler que négativement : on peut dire ce qu'elle n'est pas. Quand on dit de ces objets qu'ils sont néant, on ne veut pas par là leur dénier l'être, mais affirmer qu'ils sont au-delà de ce que nous affirmons être. C'est ainsi, par exemple, que pour Jean Scot, comme pour Maître Eckhart, et pour leur inspirateur commun le pseudo Denys, Dieu est sur-essence, au-delà de ce nous appelons l'être. Si nous ne voulons pas rester dans le seul silence, nous ne pourrons viser ces objets que par la communication indirecte.

Références bibliographiques

Charles-Saget, A., 1994, *Voici Maître Eckhart*, Grenoble : Éditions Jérôme Million.

Carnap, R., 2004, « La tâche de la logique de la science », trad. S. Colas, D. Chapuis-Schmitz et P. Wagner (dir.), *Philosophie des sciences*, Tome 1 : *Expériences, théories et méthodes*, Paris : Vrin, 194-215.

Eckhart, 1995, *Traités et Sermons*, traduction et présentation par Alain de Libéra, Paris : GF.

Erigène, J. S., 1995, *De la division de la nature*, introduction, traduction et notes par Francis Bertin, Paris : PUF.

Murdoch, I., 1994, *Metaphysics as a guide to morals*, Londres, Penguin Books.

Wahl, J., 1967, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris : Vrin.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus,* 1993, traduction, préambule et notes par G. G. Granger, Paris : NRF, Gallimard.