

*studi*

## La doctrine de la création et le concept de néant

GEORGES COTTIER, O.P.\*

Sommaire: 1. Sur un texte de Leibniz. 2. Malebranche et le fondement du cogito. 3. Création ex nihilo. 4. Les oppositions. 5. La négation-l'être de raison. 6. Quelques remarques de conclusion.



### 1. Sur un texte de Leibniz

Martin Heidegger a, comme l'on sait, repris à son compte une phrase de Leibniz: «Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?». Ce serait là la question première que se poserait notre esprit, — l'expression de la forme la plus radicale de cet étonnement — de ce *thaumazein* — par qui, selon Platon et Aristote, commence l'acte de philosopher.

Apparemment, c'est bien ainsi que les choses semblent se passer. Mais peut-être convient-il de porter notre attention -une attention étonnée- sur la phrase elle-même de Leibniz. Et ceci d'autant plus que ce dernier écrit, aussitôt après, cette autre phrase tout-à-fait surprenante: «car le rien est plus simple et plus facile que le quelque»<sup>1</sup>. En d'autres termes, c'est à partir de cette dernière affirmation que doit se comprendre le sens de la question. Mais quel est le sens de l'affirmation elle-même? D'après le philosophe, nous avons affaire à une comparaison entre *le rien et le quelque chose* (en ce dernier terme on reconnaît la res des philosophes médiévaux). Or la comparaison est à l'avantage du rien, car celui-ci est *plus simple et plus facile*, sans doute plus facile parce que plus simple. D'où vient et en quoi consiste cette simplicité du *rien*, par rapport à quoi le *quelque chose* présente une certaine complexité?

Remarquons que la comparaison porte d'abord sur des concepts. Dans la ligne de la tradition cartésienne à laquelle se rattache Leibniz, un objet de pensée plus simple et, partant, plus facile, précède ce qui est plus complexe. Il y a ainsi une antériorité de l'objet de pensée *rien* sur l'objet de pensée *quelque chose*. Le

\* Teologo della Casa Pontificia, Via Monte della Farina, 64 - 00186 Roma.

<sup>1</sup> LEIBNIZ, G.W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n. 7, in *Oeuvres*, Ed. Lucy Prenant, Aubier, Paris 1972, p. 392.

*rien* est premier par rapport au *quelque chose*. Mais que peut bien signifier cette priorité? Que le *rien* est l'objet premier, connaturel de la pensée? Que quand elle pense le rien, la pensée n'a pas à s'étonner et que l'étonnement surgit avec l'apparition, après le *rien*, de *quelque chose*? Et qu'est-ce que penser le *rien*? Je note que pour formuler ces questions, j'ai introduit l'article *le*. Pour suivre de plus près le texte, il faudrait dire: penser rien ou ne rien penser. Mais penser rien ou ne rien penser, n'est-ce pas identique à ne pas penser, à la non-pensée? De sorte que l'étonnement premier de la pensée deviendrait l'étonnement devant la pensée. Le *quelque chose* serait ainsi l'être de la pensée, mais alors le *rien* ne serait plus son objet premier.

Ici, comme pour chaque fois que l'on introduit la réflexion sur le *rien*, se lève la menace des jeux de mots dont l'intérêt est de pure virtuosité rhétorique, mais où la pensée ne trouve guère son compte. Cela ne fait qu'illustrer l'étrangeté de la question de Leibniz qui nous échappe dès qu'on essaye d'en serrer le sens. Je ne veux pas dire par là que l'être n'est pas objet d'étonnement, de *thaumazein*. Ce que je voudrais souligner, c'est le fait que la réflexion de Leibniz part, pour penser le *quelque chose*, du *rien* comme du mieux connu, et que cette démarche conduit à une impasse.

En effet si le *rien* est pris dans sa radicalité, il engloutit dans sa nuit la pensée elle-même qui le pense. D'où le soupçon inévitable: est-ce vraiment le *rien* que nous pensons quand nous parlons du *rien*?

## 2. Malebranche et le fondement du *cogito*

La question s'est posée à un autre cartésien auquel, au stade de la première approche où nous sommes, nous devons prêter attention, Malebranche.

Le ch. XI du livre IV de la *Recherche de la Vérité* traite des notions premières et des axiomes. Tout le développement suppose le critère d'évidence: une idée vraie est une idée évidente, c'est-à-dire une idée claire. Malebranche n'a que faire de la distinction, qui joue un rôle capital dans la tradition aristotélicienne, entre ce qui est évident en soi et ce qui est évident *pour nous*. Ici les deux se confondent et ce n'est pas un hasard si Malebranche pose sa fameuse thèse de la contemplation des idées dans l'essence divine. Quoi qu'il en soit de ce point, retenons l'affirmation: «tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel qu'on le conçoit».

Or pour illustrer cette affirmation, Malebranche introduit une réflexion sur le néant:

«Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. Ne rien voir, ce n'est point voir; penser à rien, c'est ne point penser. Il est impossible d'apercevoir une fausseté, un rapport, par exemple, d'égalité entre deux et deux et cinq; car ce rapport ou tel autre, qui n'est point, peut être cru, mais certainement il ne peut être aperçu, parce que le néant n'est pas visible».

Notons l'identification entre néant et faux. Dans une doctrine de l'évidence, n'est visible que le vrai. Notons également que l'assertion: «penser à rien, c'est ne point penser», contient une réfutation de la position leibnizienne.

Mais c'est la suite du texte qui doit spécialement nous retenir. En effet, Malebranche pose cette affirmation: «c'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances». Le principe, ordinairement reçu des cartésiens, à savoir «qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente» dépend lui-même de ce premier principe, car «il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, nécessaires et divines». En d'autres termes, Malebranche a bien vu l'aporie de la position cartésienne, aporie qui n'avait pas échappé à Descartes lui-même, qui recourait pour y parer à la véracité divine. Cette défense ne convainc pas l'illustre disciple, qui, par la théorie des idées divines, entend assurer un fondement indiscutable à la position du maître.

«Car, dit-il, si nos idées n'étaient que nos perceptions, si nos modalités étaient représentations, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées, puisque Dieu ne pense, et par conséquent n'agit pas selon nos perceptions, mais selon les siennes? et qu'ainsi il n'a pas créé le monde sur nos perceptions, mais sur ses idées, sur le modèle éternel qu'il en découvre dans son essence».

Malebranche n'hésite donc pas à tirer la conséquence de ce qu'il vient d'affirmer: nous n'avons accès à la vérité, que si nous voyons directement les idées des choses dans l'essence divine.

Mais c'est à l'aide du premier principe qu'il entend prouver sa thèse: «Or, il suit de ce que le néant n'est point visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessairement».

Il y a là une précision sur le sens à donner à la clarté, essentielle aux yeux du philosophe, qui insiste sur le terme: immédiatement. Concevoir, c'est voir immédiatement, «car, poursuit-il, à parler en rigueur, les objets que l'on voit immédiatement sont bien différents de ceux que l'on voit au dehors, ou plutôt que l'on croit voir, ou que l'on regarde; car il est vrai en un sens que l'on ne voit point ces derniers, puisqu'on peut voir ou plutôt croire voir des objets qui ne sont point, nonobstant que le néant ne soit point visible». Autrement dit, Malebranche pousse à fond, pour ainsi dire, l'argument cartésien de l'illusion des sens. Puisque ceux-ci nous trompent, on réservera donc le terme *voir* à la vision intellectuelle. Par nos sens, nous croyons *voir*, nous sommes dans l'ordre de la *doxa* platonicienne.

Et voici la conclusion: «Mais il y a contradiction qu'on puisse voir immédiatement ce qui n'est point, car dans le même temps, on verrait et l'on ne verrait point, puisque voir rien c'est ne point voir»<sup>2</sup>.

Ainsi Malebranche introduit la considération du néant dans l'établissement du premier principe.

Dans un premier temps, il pose l'"axiome métaphysique": «que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être représenté dans l'idée qui la représente [ou plutôt, que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel qu'on le conçoit], est plus évident que l'axiome que le tout est plus grand que la partie», car, par rapport au premier, ce second axiome a valeur de conclusion, mais

<sup>2</sup> MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la Vérité*, lib. IV, ch. XI, III, Ed. G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris 1967, II, p. 58.

le premier «ne se peut prouver par aucun autre»; c'est pourquoi «il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes»<sup>3</sup>.

Dans un second temps, il apparaît que le principe métaphysique, “absolument le premier” en suppose un autre, qui est “proprement le premier de toutes nos connaissances”: *le néant n'est point visible*. A ce sujet, Malebranche lui-même nous renvoie aux deux premiers des *Entretiens sur la métaphysique*<sup>4</sup> où la formulation est quelque peu différente. De plus le principe est directement mis en rapport avec le *cogito*.

Citons un texte caractéristique de l'embarras où se trouvent les héritiers du *cogito*, qualifié lui aussi par d'aucuns, comme Arnauld et Nicole, de principe:

«Le néant n'a point de propriétés. Je pense. Donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense? Suis-je un corps, un esprit, un homme? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que dans le temps que je pense je suis quelque chose qui pense. Mais voyons. Un corps peut-il penser? Une étendue, etc. ...»<sup>5</sup>.

Ce texte contient une analyse du *cogito*. Celui-ci est considéré comme un acte ponctuel: *moi qui pense, dans le temps que je pense*. Sa portée est d'abord existentielle: Donc je suis. Mais il implique la question de l'essence du moi: *que suis-je?* Un raisonnement sera nécessaire pour répondre à la question; au début je ne sais encore rien des réponses possibles, sinon ceci qui constitue cependant une réponse tout à fait inchoative: je sais seulement que *dans le temps que je pense je suis quelque chose qui pense*. C'est là un écho de la substance pensante, de la chose pensante, de Descartes, avec cette différence notoire que l'activité pensante d'abord saisie se présente comme une propriété dont on ignore encore le sujet.

En fait Malebranche s'éloigne singulièrement du *cogito* inaugural et fondateur de son maître. Le *cogito* a-t-il encore raison de principe? Car il n'est plus premier, dès lors que son analyse requiert un présupposé: *le néant n'a point de propriétés* qui deviendra, d'une manière équivalente: *le néant n'est point visible*. Ce qui revient à dire: si l'acte de penser n'était pas celui d'un sujet réel, il ne serait pas, puisque *voir rien, c'est ne rien voir*. Il est étrange que pour établir la première évidence, celle de l'être du *cogito*, Malebranche ait éprouvé la nécessité de se rapporter à une connaissance extérieure, on dirait même: à une pré-connaissance, qui porte sur le *néant*. Faut-il l'entendre ainsi, que, en dépit de son allégeance revendiquée à Descartes et comme à son corps défendant, Malebranche poserait *antérieurement* au *cogito*, la saisie de l'être à partir duquel il aurait forgé son concept de néant? Nous aurions alors affaire à une mise à l'écart discrète du *cogito*, démarche qui deviendra patente chez cet autre “cartésien”, Spinoza.

Mais notre sujet n'est pas le *cogito*. Laissons donc ce thème. Si nous avons pris en considération la position de Leibniz, puis celle de Malebranche, c'est parce qu'elles permettent de saisir quelques difficultés inhérentes à la pensée du néant.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, pp. 53-54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, p. 58.

<sup>5</sup> MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Ed. Armand Cruvillier, Vrin, Paris 1945, I, p. 62.

Est-ce vraiment du néant qu'il est question, quand on parle du néant? Le néant constitue-t-il la notion première? On sait que Bergson, qui se réfère à Leibniz et à Spinoza, tient que l'idée de néant est aussi absurde que celle d'un cercle carré, qu'elle est destructrice d'elle-même. Le philosophe retrace ainsi la genèse de ce qu'il qualifie de "pseudo-idée"<sup>6</sup>. Nous n'entrerons pas dans l'examen de cette démonstration, car elle présuppose un certain nombre de positions elles-mêmes discutables.

### 3. Création *ex nihilo*

Or saint Thomas dans l'analyse qu'il fait de la création comme mode d'émanation des choses à partir du premier principe, part d'une définition de la création qui implique l'idée de néant: créer, c'est faire quelque chose à partir de rien (*ex nihilo*)<sup>7</sup>. Si donc l'idée de néant entre ainsi dans la définition de la création, comme acte propre de Dieu, c'est que le concept a un sens, et un sens précis. C'est sur ce thème que vont porter maintenant nos réflexions.

Fixons d'abord quelques points de repère.

Le terme néant (*nihil*) est un équivalent de non-être. Mais ce dernier terme peut s'entendre de trois manières. Le non-être désigne la matière qui, par elle-même, n'est pas l'être en acte, mais l'être en puissance. C'est à partir (*ex*) d'un tel non-être que se fait la génération par soi. Le non-être désigne ensuite la privation, considérée dans un sujet déterminé: d'un tel non-être, il y a génération, mais par accident (*per accidens*), en tant que la génération se fait à partir d'un sujet affecté (*cui accidit*) de la privation. Enfin, le non-être désigne ce qui n'est d'aucune façon: à partir d'un tel non-être il n'y a pas de génération possible. En effet, du rien (*nihil*) rien ne devient selon la nature<sup>8</sup>.

Ainsi le néant désigne le non-être pris au sens le plus fort, radical: ce qui n'est d'aucune façon. Nous avons là une clef de lecture en ce qui concerne les dires des philosophes sur le néant. N'entendent-ils pas par néant le non-être au sens atténué, dérivé, auquel ne convient pas, en rigueur de termes, l'appellation de néant?

On aura relevé que, pour marquer la différence de ces trois significations du non-être, saint Thomas rapporte ce dernier au processus de génération, c'est-à-dire de la production des substances. Cette référence est essentielle à l'analyse de la création. Il s'agit, en effet, de partir d'un fait au sens métaphysique, c'est-à-dire d'une donnée première de la réalité, telle qu'elle se présente au regard métaphysique: le fait du changement, de la *mutatio*. Or il existe des types divers de *mutatio*, le plus radical étant la *mutation substantielle* ou génération, où le devenir se produit de forme substantielle à forme substantielle; les autres mutations se prennent selon les formes accidentelles. Or toutes les formes de devenir qui aboutissent à

<sup>6</sup> Cf. BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, ch. IV, in *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, PUF, Paris 1963, pp. 725-747.

<sup>7</sup> Cf. S. THOMAS, *S. Th.*, I, q.45, a.1 et loc. parall.

<sup>8</sup> Cf. S. THOMAS, in *Metaphys.* lib. XII, lect. 2, n. 2437. J'inverse l'ordre de l'énumération.

un être en acte ou à une modalité nouvelle acquise par un être substantiel, ont en commun deux traits: toutes elles adviennent dans un ordre particulier de l'être, une espèce ou un mode d'être. Le second trait est tout aussi essentiel: qu'elle soit substantielle ou accidentelle, la mutation se fait toujours à partir d'un sujet pré-supposé, qui est, dans le cas des mutations substantielles, la *materia prima*.

On comprend pourquoi la question 45 qui traite de la création est précédée d'une question (44) qui établit que Dieu est la première cause de tous les êtres sans exception. Dieu est ainsi cause efficiente, exemplaire et finale de tous les êtres et de la totalité de l'être. Il est en effet la cause universelle de l'être: *necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse*, il est nécessaire d'affirmer que tout ce qui est de quelque manière que ce soit, tient son être de Dieu. Dieu seul est l'*Ipsum esse per se subsistens*. Tous les autres êtres ne sont pas leur être (*esse*) mais possèdent un *esse* participé<sup>9</sup>.

L'article 2 établira que l'universalité de la causalité divine s'étend à la matière première. La démonstration s'appuie sur une lecture de l'histoire de la philosophie grecque. Il a fallu du temps avant que les philosophes parviennent à la considération de l'être en tant qu'être et à celle de la cause de l'être. Or l'idée de la cause des êtres en tant qu'ils sont des êtres implique que cette causalité ne soit pas restreinte à tel type ou telle catégorie d'êtres. Elle embrasse la totalité de l'être, y compris donc la matière première. Cette conclusion, elle découle, pour saint Thomas, de la considération de l'émanation des êtres à partir du principe universel de l'être. Or il est remarquable que les philosophes anciens qui étaient parvenus à la considération de l'être en tant qu'être, n'aient pas su tirer cette conclusion, pourtant obvie. La plupart tenaient plutôt, avec la seconde objection, que Dieu et la matière première sont «deux principes divisés l'un vis-à-vis de l'autre». Autrement dit, ils distinguaient sans doute mal, ou pas du tout, les divers sens du non-être que nous avons indiqués, tendant en conséquence à identifier le non-être avec la matière première. Mais s'il en était ainsi, c'est sans doute qu'ils n'avaient pas pleinement perçu toute la charge de sens de l'*actus essendi*.

L'émergence de nouveaux êtres ou de nouveaux aspects de la réalité sous la motion des causes secondes, advient toujours à partir de quelque chose de pré-supposé. L'action des causes particulières pré-suppose toujours un donné pré-existant. De la sorte, à regarder la production des êtres dont nous avons l'expérience, est valable l'adage: «*ex nihilo nihil fieri*», du néant, du rien, rien ne devient. Mais cet adage n'est pas un principe universel de l'être en tant que tel, à tel point qu'il ne s'applique pas à la première émanation à partir du principe universel des choses<sup>10</sup>. C'est *ex nihilo* que Dieu produit les choses dans l'être. En conséquence l'expérience que nous avons de la production des êtres ne nous aide à penser la création qu'à condition que nous considérions l'usage analogique que l'on fait ici et là des concepts de production et d'émanation. Une première différence est que, tandis que la production des choses par les causes secondes se fait *ex aliquo praesupposito*, la production de la totalité de l'être (*totius esse*), se

<sup>9</sup> Cf. S. THOMAS, *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, q. 45, a.2, ad 1.

fait sans aucun autre présupposé. Aucun être sur lequel porterait l'action créatrice n'est présupposé. C'est ce qu'indique le *ex nihilo*. »*Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, qua est emanatio totius entis, est ex non ente quod est nihil*»<sup>11</sup>.

C'est donc à partir des données que nous connaissons dans le monde qui nous entoure que nous pouvons penser — analogiquement — la création. Or c'est en fonction de cette réalité qu'est constituée notre manière de saisir toutes choses. Ainsi la création n'est pas une mutation. Mais saint Thomas précise: *nisi secundum modum intelligendi tantum*, si ce n'est quant au mode de connaître. En effet, la mutation implique que la même réalité se présente différemment (*aliter*) maintenant et antérieurement. Ce peut être le même être quand il y a changement selon la quantité ou la qualité; ce peut être aussi le même être en puissance, dans le cas de la mutation selon la substance, dont le sujet est la matière.

Puisque dans la création, c'est la totalité de la substance des choses qui est produite, on ne trouve pas, comme dans la mutation, l'équivalent d'une réalité identique qui se comporterait autrement maintenant et après, si ce n'est selon notre mode de concevoir (*secundum intellectum tantum*). Mais selon l'analyse d'Aristote, l'action et la passion conviennent dans la substance du mouvement et diffèrent seulement selon des relations (*habitudines*) différentes. Si donc l'on ôte le mouvement, demeurent les relations différentes dans celui qui crée et dans le créé. Mais comme le mode de signifier est consécutif au mode de connaître (*modus intelligendi*)<sup>12</sup>, la création est signifiée selon le mode d'une mutation. On dit ainsi que créer c'est faire quelque chose *ex nihilo*. Bien que faire et être fait conviennent davantage ici que changer (*mutare*) et être changé, parce que faire et être fait comportent la relation de cause à effet et celle d'effet à cause<sup>13</sup> et la mutation seulement à titre de conséquence<sup>13 bis</sup>.

Ainsi l'expression *ex nihilo* est tributaire de notre *modus intelligendi*.

De ce qui précède, il ressort que la préposition *ex*, à partir de, de la formule *ex nihilo*, ne désigne pas la cause matérielle, puisque la matière première est elle-même créée, mais seulement un ordre, comme, quand nous disons que de l'aube naît le jour, nous voulons dire que le jour vient après l'aube.

Ceci précisé, la préposition peut s'entendre de deux façons: elle peut inclure la négation comprise par le terme néant, ou être incluse en elle. Dans le premier cas, l'ordre est affirmé: on pose l'ordre de ce qui est au non-être qui précède. Si, au contraire, c'est la négation qui inclut la préposition, cet ordre est nié, et le sens est: il n'est pas créé à partir de quelque chose. Les deux lectures sont légitimes. Dans le premier cas, la préposition implique l'ordre; dans le second cas, elle implique la relation à la cause matérielle, qui est niée<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, a. 1, c.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, q. 13, a. 2, ad 2.

<sup>13</sup> La première est une relation de raison, la seconde est une relation réelle, Cf. *ibid.*, q. 45, a. 3, ad 1.

<sup>13 bis</sup> Cf. *ibid.*, a. 2, ad 2.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, a. 1, ad 3.

#### 4. Les oppositions

La considération du non-être au sens absolu, du néant, est développée par saint Thomas dans la doctrine des oppositions. D'une part, le Docteur angélique reprend l'analyse d'Aristote sur les quatre modes d'opposition: de contradiction, de privation, de contrariété, de relation. D'autre part, il montre que l'opposition entre l'affirmation et la négation, qui exclut toute *convenientia*, est l'opposition la plus radicale, et par là cause des autres oppositions. De la sorte, ces dernières participent toutes de la première, qui est l'opposition de contradiction, dont les termes *esse* et non *esse* s'excluent. On dira encore que l'opposition de contradiction est l'opposition la plus pure et la plus simple, et c'est pourquoi, à la différence des autres oppositions qui comportent un *medium*, une *convenientia* dans le sujet, elle est immédiate. Cependant le fait que les opposés ne puissent exister ensemble, tient au fait que l'opposition de contradiction est impliquée dans tous les autres types d'opposition.

L'opposition, au sens absolu, est donc l'opposition de contradiction, telle qu'elle se vérifie entre l'être et le non-être ou néant. Si les contraires doivent exister dans des réalités diverses, cela tient au fait que l'opposition de contrariété est une opposition participée, nous pouvons dire: atténuée, qui se situe par rapport à l'opposition de contradiction *ex additione*. C'est la raison pour laquelle il n'est pas nécessaire que l'affirmation et la négation se vérifient dans des réalités opposées différentes. Il suffit, à l'affirmation et à la négation l'être de raison (comme le non-être).

Bref, "l'opposition entre l'affirmation et la négation, à laquelle n'est mêlée aucune *convenientia*, est la première et la plus grande des oppositions et la cause de toute opposition et distinction: et c'est pourquoi il est nécessaire qu'en toute autre opposition soient incluses l'affirmation et la négation, comme ce qui est premier dans ce qui vient après"<sup>15</sup>.

On aura remarqué que, dans ce texte, il est question d'opposition et de distinction, non pas que celle-ci se puisse réduire à celle-là, mais parce que comme nous allons le voir, nous avons besoin de la négation pour penser le distinct.

#### 5. La négation- L'être de raison

L'opposition entre l'affirmation et la négation est la plus radicale; elle renvoie à l'opposition entre l'être et le non-être. Pour signifier le non-être ou néant, nous avons besoin de la négation. Celle-ci est un élément constitutif de notre *modus intelligendi* et par là de notre *modus significandi*, et elle se rattache au non-être, au néant.

A ce propos il est utile de nous reporter à l'analyse que saint Thomas donne de la négation dans un texte du *Commentaire aux Métaphysiques*<sup>16</sup> d'Aristote. Il distingue la négation simple qui pose absolument que ceci n'appartient pas à cela

<sup>15</sup> S. THOMAS, in *I Sent.*, dist. V, q. 1, ad 1. Cf. aussi *de Pot.*, q. 1, a. 3, c. In *Metaphy.*, lib. X, n.2040-2046, et passim.

<sup>16</sup> S. THOMAS, in *Metaph.*, lib. IV, lect. III, n.565-566.



(*non inest*), de la négation dans le champ d'un genre donné. La négation absolue dit seulement l'absence de quelque chose, c'est-à-dire qu'elle écarte ce quelque chose, sans que l'on en détermine le sujet. La négation dans un genre donné renvoie au sujet apte à posséder ce qui est nié. Dans le premier cas, je dirai qu'une chimère ou une pierre sont aveugles; dans le second cas, je dirai d'un homme qu'il est aveugle: la négation désigne alors une privation.

Cette distinction trouve son application dans l'analyse du transcendantal *un*. La négation qui est incluse dans la raison de l'*un* est une négation dans un sujet déterminé (sinon le *non-être* pourrait être dit *un*). Donc l'*un* diffère de la négation absolue (*simpliciter*) et se rapproche de la nature de la privation (*et magis trahit se ad naturam privationis*). Mais comment l'entendre? Certes l'*un* comporte une privation implicite, mais non pas la privation de la multiplicité, car de soi la privation est postérieure à ce dont elle est privation; la conséquence serait donc que l'*un* est naturellement postérieur au multiple et le multiple entrerait ainsi dans la définition de l'*un*. Car la privation ne peut être définie que par son opposé (la cécité est la privation de la vue). On aboutirait ainsi à un cercle dans les définitions, puisque l'*un* entre dans la définition du multiple (agrégation d'unités).

Comment répondre à cette aporie? Nous dirons que l'*un* comporte la négation de la division, mais non pas de cette division qui est selon la quantité, laquelle est limitée à un genre déterminé de l'être, et ne peut donc pas entrer dans la définition de l'*un*. Mais l'*un*, qui est convertible avec l'être, comporte la privation de la division formelle qui se fait par les opposés, dont la racine première est l'opposition de l'affirmation et de la négation. En effet les opposés qui se comportent de telle sorte que celui-ci n'est pas celui-là (*hoc non est illud*), sont divisés l'un par rapport à l'autre (*ad invicem*).

Ainsi en premier lieu on saisit (*intelligitur*) l'être lui-même, puis le non-être, et par conséquent la division, et par conséquent l'*unum* qui exclut la division (*divisionem privat*), et par conséquent le multiple, dans la raison duquel intervient la division, comme l'indivision dans la raison de l'*un*; bien que certaines réalités divisées de la manière susdite ne pourraient pas avoir la raison de multiple si on n'attribuait pas d'abord à chaque élément de la division la raison d'unité.

Ainsi l'*un*, convertible avec l'être, n'ajoute à l'être que la seule *ratio indivisionis*. C'est donc l'être qu'il désigne et, puisque la *ratio indivisionis* est une négation ou une privation, il ne pose pas une nature qui viendrait s'ajouter à l'être. Il ne diffère donc en rien de l'être quant à la réalité, mais seulement par la raison. Car la négation ou privation n'est pas un être de la nature, mais un *être de raison*<sup>17</sup>.

Ainsi pour pouvoir connaître l'être et ses aspects nous avons besoin de l'opposition de contradiction et de la négation, qui sont des êtres de raison. Ceux-ci nous sont nécessaires pour saisir la réalité. Contradiction et négation présupposent le non-être, le néant. Le concept de non-être est lui aussi un être de raison, forgé *ad instar entis*, parce que l'être est l'objet de l'intelligence.

Ajoutons aussitôt que cet être de raison n'est pas, comme l'a pensé Bergson,

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, n. 560.

un pseudo-concept. Il constitue un instrument nécessaire pour la saisie de la réalité. S'il en est ainsi c'est sans doute parce que l'objet propre de notre intelligence est la réalité des choses sensibles, d'où nous dégageons le concept analogique d'être selon toute son amplitude. Cette réalité premièrement rencontrée, elle marque notre *modus intelligendi* et notre *modus significandi*. Les êtres que nous rencontrons d'abord sont limités et multiples, ils comportent la division. Pour les connaître, nous devons les comparer et parfois les opposer. Nous ne pouvons les saisir sans avoir recours à la négation ou au non-être. Les êtres de raison sont donc des instruments grâce auxquels nous pénétrons dans l'intelligence du réel. Et finalement c'est le mystère même de l'être créé qu'ils nous permettent d'approcher.

Saint Thomas écrit:

«Naturellement appartient (*inest*) d'abord à chaque être ce qui lui convient en soi avant ce qu'il possède seulement par (*ex*) un autre. Or la créature ne possède pas l'être (*esse*) si ce n'est d'un autre (*ab alio*), mais laissée à elle-même, elle n'est rien (*nihil*): aussi bien ce qui lui appartient (*inest*) naturellement c'est plus le néant (*nihil*) que l'être (*esse*)»<sup>18</sup>.

## 6. Quelques remarques de conclusion

Pouvons-nous revenir à l'affirmation déconcertante de Leibniz d'où nous sommes partis? Il me semble que l'on peut proposer les considérations suivantes.

Leibniz, comme Malebranche, se situe dans la tradition cartésienne en ce qui concerne la conception de la connaissance: la connaissance vraie est la connaissance évidente, telle qu'elle est donnée par une vue directe de l'esprit. Cet intuitionnisme, de soi, porte à l'élimination de la distinction entre l'*ordo essendi* et l'*ordo cognoscendi*; en d'autres termes l'*ordo cognoscendi* est conforme à l'*ordo essendi*. Dès lors, la considération du *modus intelligendi* et du *modus significandi* devient sans objet. A l'inverse, la distinction des deux ordres est capitale dès lors qu'on considère que nos concepts sont abstraits du donné sensible et que notre pensée procède par mode discursif. Notre mode de saisir la réalité n'est pas un reflet direct de la structure de cette réalité, c'est pourquoi dans notre approche des choses nous nous servons d'êtres de raison, comme d'indispensables instruments. Que devient dans la perspective intuitionniste, l'idée de néant? Le concept d'être de raison n'y a plus de sens et, cependant, l'idée de néant fait partie du patrimoine philosophique. Bergson n'a pas tort de reprocher à Leibniz de se comporter comme si le néant était *quelque chose*. Disons que, dès qu'on ignore la nature de l'être de raison, on est porté à le traiter comme une forme de l'être réel. Le néant n'est plus le néant, il est un énigmatique *quelque chose*.

Il faut ajouter un second trait. Le monde de Leibniz est celui des possibles, qui sont des essences. Quand donc il est question de l'être, ce n'est pas de l'*actus essendi* qu'il s'agit. On est dans un monde d'essences et de concepts. A s'en tenir à ce niveau conceptuel, la distinction entre être réel et être de raison n'est pas ce qui

<sup>18</sup> S. THOMAS, *De aeternitate mundi*, in *Opuscul. phil.*, Marietti, Rome 1954, n. 304, p. 107.

est pris en considération d'abord, -et ceci d'autant plus qu'on manque, comme nous l'avons vu, d'une doctrine de l'être de raison.

Ici Leibniz peut se réclamer du *Sophiste* de Platon dont les cinq genres hétérogènes ignorent la frontière entre le réel et le logique. Or Platon, par le biais de l'autre, du non-même, avait introduit le concept de non-être. La démarche est rationnelle, elle demeure au niveau des formes. On comprend que la pensée idéaliste s'y soit retrouvé. C'est dans cette perspective notionnelle que se situera également la fameuse dialectique hégélienne de l'être et du néant.

Hegel attire notre attention sur un troisième élément<sup>19</sup>. La conception de l'être qui est sous-jacente aux philosophies que nous envisageons est celle de l'univocité. C'est pourquoi, et ceci apparaît clairement avec Hegel, elles tendent à accorder un rôle tout-à-fait premier et déterminant à la négation. Il convient de rappeler ici la fameuse proposition de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. La négation n'est plus un manque qui nous permet de saisir des aspects de la réalité, comme le distinct. Elle devient ce qui constitue le distinct, le déterminé comme tel, sur le fond d'un être indistinct, sorte de *materia* d'où les êtres se dégagent par retranchement. Ainsi la négativité devient démarche active. "Créer" c'est néantiser. Le langage imagé de Jean-Paul Sartre illustre cette logique et sa problématique.

Je ne veux pas développer davantage ces quelques références. Je dirai, pour conclure, que seule la doctrine de la création qui exprime la causalité propre de Dieu, laquelle porte sur l'esse des choses dans sa totalité, a permis de dégager le concept du néant au sens fort. Ce concept nous aide quant à la saisie de la radicalité de l'esse ainsi que du statut de l'esse de l'être créé.

\* \* \*

*Abstract: Il discorso sul nulla è paradossale. Ciò viene illustrato sulla base di due testi di Leibniz e di Malebranche. La dottrina sulla creazione permette a San Tommaso di chiarire i diversi sensi del non essere e di parlare del nulla nel senso forte del termine. L'Aquinata può argomentare questo grazie alla teoria delle opposizioni e a quella dell'essere di ragione come strumento del sapere umano. Il concetto del nulla, che ci serve tanto per cogliere la radicalità dell'essere quanto per comprendere lo statuto dell'essere creato, è stato enucleato nel suo senso forte soltanto dalla dottrina della Creazione.*

---

<sup>19</sup> Je laisse de côté les différences considérables avec Leibniz. Hegel n'est pas dans la ligne de l'intuitionnisme; chez lui, l'Absolu est discours. Mais nous restons avec lui dans un univers purement notionnel.