

Le Néant : un problème philosophique et théologique

Cheminement et réflexions
avec Heidegger, Barth et Jünger

par Michel Muller

Etudiant en théologie (Lausanne)

Introduction

Choisir le thème du néant pour un article, c'est presque une provocation ! Parce que dire « néant », aux yeux de beaucoup, c'est dire « rien ». Assimilation rapide et trompeuse, s'il en est. Notre propos est autre : parler du néant nous intéresse, car le néant, ce n'est justement pas rien !

Nous aimerions d'entrée de jeu récuser l'idée selon laquelle ce serait un mystère absolument insondable, voire une espèce de pseudo-problème, lequel ne mériterait pas le temps que l'on consacre à l'évoquer. Eh bien, nous nous risquons à violer le tabou et à conjurer la frayeur (quasi sacrée !) souvent ressentie à son égard. Mais entendons-nous bien : nous n'avons pas l'intention de dissenter sur l'identité du néant (ce qui pourrait s'appeler son « statut ontologique »), même si nous faisons route dans ce travail avec trois penseurs aux prises, dans les limites de leurs recherches propres, avec cette question. Ce chemin parcouru avec Heidegger, Barth et Jünger, avec sa caractéristique de « compte rendu », n'est que rampe de lancement vers des réflexions personnelles plus fondamentales.

Nous aimerions en effet nous expliquer avec le problème du néant, non pas gratuitement et abstraitement, mais en le replaçant dans le contexte général – et plus essentiel – de la question herméneutique. A sa manière, le néant interroge sur le *sens*. Il s'agit donc pour nous de l'*utiliser* pour pouvoir accéder à une réflexion et à une méditation sur le sens. Mais cette utilisation doit passer d'abord par une compréhension. C'est pourquoi notre démarche va en premier s'orienter sur un pôle philosophique, puis sur un pôle théologique, dans un « moment » de type explicatif.

Ces deux axes constituent, à notre avis, un passage obligé. C'est une tautologie que d'affirmer que le néant est un problème philosophique; de plus, en tant que tel, il nous implique: «La question sur le Néant nous met *nous-mêmes* en question, nous qui questionnons. C'est une question métaphysique (1).» Il est aussi un problème théologique: il n'y a qu'à penser au *tohouwābohou* de Genèse 1/2, et à son interprétation, pour voir apparaître toute une série d'interrogations et de réflexions sur l'origine du mal, l'anthropologie, la cosmologie, etamment.

L'actualité de la question du néant fait ainsi entrevoir l'actualité de la question herméneutique. Le choix de Heidegger, Barth et Jüngel pour guider notre démarche est à cet égard délibéré. Heidegger, dans ses développements à propos du néant, repose avec force la question du sens de l'Être; Barth inscrit ses réflexions sur le néant dans le cadre de sa doctrine de la création; Jüngel, qui se penche sur la question du mystère que Dieu représente, pose le problème du néant dans la perspective de l'événement du Christ.

Voilà donc déjà sommairement décrites l'utilité et la légitimité d'une telle recherche. Au sein de ce moment explicatif, se contenter d'une démarche théologique serait incomplet et illogique: méconnaître d'une si criante façon l'interfécondation des domaines de la théologie et de la philosophie serait faire preuve d'une rare inconscience (2). Il est nécessaire que la philosophie enseigne la théologie, afin que celle-ci soit gardée de «s'envoler»: «La philosophie ne fournit pas à la théologie le contenu de sa réflexion; elle ne joue pas une fonction constitutive mais régulatrice» (3). Il est tout autant nécessaire que la théologie critique la philosophie, afin que cette dernière ne se transforme pas en idolâtrie de la pensée. Chacune a sa spécificité, comme nous en avertit Jüngel: «La théologie a (...) à aller son propre chemin; celui-ci n'est pas simplement le chemin de la pensée philosophique; plus encore, il ne peut lui être simplement identique (4)». Se dresse ici une interdiction de les confondre, sous peine de confusion des objets dont elles traitent. Se manifeste une interdiction tout aussi radicale de les faire s'ignorer radicalement, sous peine de ne plus pouvoir esquisser des réponses un minimum pertinentes à ces questionnements multiples, complexes et essentiels que l'homme moderne se pose sur lui-même, dans

(1) Heidegger Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (conférence de 1929), in l'ouvrage *«Questions I»*, Gallimard, Paris, 1968, p. 71 — désormais cité: Qmét/QI —.

(2) Après tout, pourquoi les théologiens ne pourraient-ils pas être aussi les artisans de l'interdisciplinarité? Le dialogue des sciences humaines entre elles vise, me semble-t-il, une meilleure compréhension de l'homme, et par conséquent contribue à une meilleure compréhension *entre* les hommes.

(3) Resweber J.-P., *La pensée de Martin Heidegger*, Privat, Toulouse, 1971, p. 170 — désormais cité Resweber —.

(4) Jüngel Eberhard, *Dieu mystère du monde*, Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme, Cerf, Paris, 1983 (2 tomes), vol. 1, p. 236, note 171 — désormais cité Jüngel I ou Jüngel II —.

sa relation à l'autre, sur le monde qui l'entoure et vis-à-vis de Dieu (5). Il n'est donc pas déplacé de répéter que sous cet angle *existentiel*, le néant est une excellente occasion de poser la question herméneutique, et ne peut plus être qualifié de problème « gratuit » pour théologiens ou philosophes en mal de sujet original (6)!

Il faut passer maintenant à l'ordonnancement méthodologique de ce qui va suivre. Heidegger parlera le premier. Sa pensée sur le néant sera exposée en relation avec trois de ses thèmes connexes essentiels : l'Être, l'Angoisse, la Mort. Viendra ensuite Barth, dont nous parlerons des conceptions également à l'aide de trois thèmes : le Chaos, le Mal, le Pêché. Enfin nous accompagnerons Jünger dans sa démarche, lui qui articule le néant par rapport à la question de Dieu, soit : Dieu face au néant, son combat et sa victoire sur lui (avec en toile de fond christologique les thèmes de l'incarnation, de la crucifixion et de la résurrection). Après cela, nous ferons quelques comparaisons Barth-Heidegger et Jünger-Heidegger, lesquelles seront suivies de la conclusion intitulée « Bilan et réflexions personnelles ». Il y sera dégagé l'acquis et exposé les quelques résultats d'une appropriation personnelle de la question herméneutique.

Approche philosophique du néant : Martin Heidegger

1. *Le Néant dans la réflexion sur l'Être*

Parler du néant (7), c'est parler de l'Être. Ces deux éléments sont liés chez le penseur allemand, lui qui entend « (...) poser à nouveau *la question du sens de l'être* » (8). Pour orienter cette démarche ontologique, il faut d'abord rappeler la question centrale de la métaphysique : « Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que rien (9) ? » Dans quelle mesure est-ce une question sur l'Être, puisque celui-ci n'y apparaît pas nommé-

(5) On remarquera ici les deux pièges à éviter d'un rationalisme borné : le piège fusionnel avec son illusion de tout mettre ensemble, le piège « taxiciel » avec sa manie de tout classer en petits « casiers » hermétiques !

(6) On aura bien sûr discerné une résonance épistémologique en filigrane de ces lignes. Si donc avant elles on pouvait encore se demander quelle était la pertinence de la question du néant, le doute maintenant n'est plus permis !

(7) Traduction de « das Nichts », traduit le plus souvent par « le rien ».

(8) Heidegger, *L'Être et le Temps* (trad. franç. partielle), Gallimard, Paris, 1964, p. 13 – cité désormais Et/Tps –.

(9) Qmét/QI, p. 72 ; traduite différemment dans Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (texte de 1935), PUF, Paris, 1958, p. 8 (désormais cité : Int/Mét) : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »

ment ? Heidegger nous répond : « Cette question (...) nous amène à considérer ce fait qu'une réflexion qui, par le truchement du rien, tente de penser l'Être, revient à son terme à une question portant sur l'étant (10). » Mais le « pourquoi » lié à « l'étant » est problématique, car il semble alors que la recherche porte sur la « (...) Cause suprême de toutes les choses étantes » (11) : le « pourquoi » nous cantonne obligatoirement dans la question de l'étant en tant qu'étant. Arrivés à ce stade, nous débouchons sur une sorte de point mort, de blocage : nous sommes en deçà de la vraie signification et de la vraie portée. Heidegger nous sort de l'ornière et donne l'orientation correcte : « (...) la question doit s'appliquer à ce qui n'est pas l'étant. Cela même, la question le nomme et l'écrit en grand : c'est le rien (...) » (12). Ce *rien* a donc partie liée avec l'étant, et par suite avec l'Être. Orienter la réflexion sur le néant (ou : le rien) est donc essentiel, car « la manière de questionner sur le néant a la fonction d'un instrument de mesure et d'un indice pour la manière de questionner vers l'étant » (13). Avant de nous pencher sur le problème des relations internes entre ces trois « instances », et sur le rôle du *rien* dans ces relations, il nous faut tenter de préciser l'identité de ce dernier.

« Qu'en est-il du Néant ? » (14) : voilà en quels termes le problème est posé par Heidegger. « Qu'est-ce que le Néant ? » (15) : la science répond avec dédain : c'est « (...) "ce qu'il n'y a pas" » (16) ! Mais cette définition ne satisfait pas : elle est en tout cas insuffisante dans la démarche qui nous occupe. Seulement, poser ainsi (i.e. « Qu'est-ce que le Néant ? ») la question, au-travers même de cette formulation, c'est en somme recouvrir le Néant d'une réalité. C'est le définir comme n'importe quel autre existant ! *Mais le Néant est-il un existant ?* Le penseur de Todtnauberg nous répond : « (...) il en diffère radicalement (17). » *Le fait même* de poser la question est donc un magnifique contresens ! Nous faisons du Néant « *quelque chose* » (18), la pensée étant « (...) essentiellement toujours la pensée de *quelque chose* » (19). Il y a « contre-pensée », non-pensée. La pensée s'aventure de la sorte dans le sens le plus parfaitement contraire à son essence propre. C'est inacceptable au plan logique (20). Et arrivés à ce point, nous

(10) Qmét/Q1, p. 43.

(11) *Id.*, p. 44.

(12) *Id.*, id.

(13) Int/Mét, p. 32 ; pour « étant », Beaufret dit même « être », voir : Beaufret Jean, *La pensée du néant dans l'œuvre de Heidegger*, in : *Table Ronde*, mars 1963 (n° 182), pp. 76-81, cf. p. 77.

(14) Qmét/Q1, p. 52.

(15) *Id.*, id.

(16) *Id.*, id.

(17) *Id.*, id.

(18) *Id.*, p. 53.

(19) *Id.*, id.

(20) Cf. Int/Mét, p. 31.

pourrions nous arrêter. Seulement, qui nous dit que la « Logique » doit être ultimement et absolument déterminatrice en l'espèce, et instance suprême de jugement ? N'y a-t-il aucune voie médiane possible, une voie cohérente et non dichotomique (21) ? L'entendement doit nous permettre de poser le problème et de dépasser l'écueil, tout en avançant sur un « tiers-chemin » difficile et subtil. Au stade où nous en sommes, seule une détermination générale est possible : « (...) nous pouvons le (i.e. le Néant) poser comme un problème, mais un problème qui se détruit lui-même (22). » En effet : « (...) le Néant est la *négation* de la totalité de l'existant, le non-existant pur et simple (23). » Le pas suivant apparaît donc : dans cette sorte de « définition-limite » donnée par l'entendement, nous avons placé le Néant dans la catégorie du « non ». Est-ce alors à dire que cette catégorie (appelée par la Logique la « négation ») est déterminante sur le Néant, c'est-à-dire supérieure à lui, et possédant la haute main sur lui ? « N'y a-t-il le Néant que parce qu'il y a le "non", c'est-à-dire la négation (24) ? », s'interroge le penseur allemand. Le néant n'est plus ainsi qu'une « chose niée » parmi d'autres ! Heidegger récuse cette affirmation et renverse le présupposé. Pour lui le Néant n'est pas second par rapport à la négation, mais premier. Il l'exprime en ces termes : « Le Néant est originairement antérieur au "Non" et à la négation (25). » La négation étant opération de l'entendement, par suite celui-ci est aussi soumis au Néant : il en dépend. Il ne peut plus en « juger » : le Néant lui échappe, le contresens disparaît ! Laissant de côté pour l'instant la possibilité de la découverte ou de l'« expérience » du Néant, penchons-nous sur la question des relations internes mentionnées plus haut (26).

« (...) L'Être, le néant et l'étant constituent les présuppositions extatiques de la question ontologique » (27), nous dit Chapelle, un commentateur de Heidegger. Ce sont trois éléments interdépendants, nécessaires, pour que la question ontologique puisse être posée. Ce sont trois « pièces » du puzzle, des guides dans le cheminement. Par eux est définie la limite de la problématique ontologique : celle-ci trouve son champ. Et dans ce champ de recherche, le Néant a un rôle tout spécial, une fonction régulatrice : « Le Néant possibilise la Différence de l'Être et de l'étant (...) » (28). » Nous pourrions dire que le Néant « tire les ficelles », mais dans son « mode d'action » propre (qui est la négativité). Son interpénétration avec l'Être ne doit pas

(21) C'est-à-dire une voie dans laquelle il n'y a pas à choisir l'une de deux possibilités s'excluant l'une l'autre, mais une voie dialectique (au sens barthien !).

(22) Qmét/QI, p. 53.

(23) *Id.*, id.

(24) *Id.*, id.

(25) *Id.*, p. 54.

(26) Cf. p. 38 *supra*.

(27) Chapelle Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Un commentaire de « Sein und Zeit », Editions Universitaires, Paris, 1962, p. 144 — désormais cité : Chapelle —.

(28) Chapelle, p. 237.

se trouver ignorée; il est impossible de faire entre eux une séparation de principe, car « (...) le néant manifeste la transcendance de l'Être » (29) et « (...) l'Être manifeste (...) la fondamentale du néant » (30).

Nous aimerions tenter de reprendre les éléments essentiels de ces deux derniers paragraphes, en avançant une explication mûrie en cours d'écriture. Nous avons défini, rappelons-le, la *négation* comme « domaine du non », « catégorie logique » et « opération de l'entendement ». Plus immédiatement, nous avons désigné la *négativité* comme « mode d'action » du Néant (elle peut se comprendre alors en termes de « mouvement »). Nous entrevoyons alors la double dimension du néant, si nous traduisons le terme de *négation* en concept de « négativité statique », et celui de *négativité* en concept (plus précis) de « négativité dynamique ». Nous posons dès lors du même coup les notions nécessaires à une double caractérisation du néant, une notion d'état et une notion d'agir (de mouvement). En répétant deux citations déjà données, appuyons nos dires. Le néant participe de la négativité statique: « (...) le Néant est la *négation* de la totalité de l'existant, le non-existant pur et simple (31). » Précisons que le néant ne peut pas se *réduire* à la négativité statique; nous ne pouvons pas dire qu'il *est* la négativité statique (*est* en tant qu'identité stricte ou signe mathématique de l'égalité). Mais il a avec celle-ci un rapport plus que proche: « Le Néant est originellement antérieur au "Non" et à la négation (32). » Complétons en disant que le néant participe de la négativité dynamique: il a une fonction régulatrice, il est *actif dans l'Être* (33). Notre définition du néant pourrait alors prendre la forme suivante: le Néant « est » (c'est-à-dire existe, se définit, bouge...) complètement dans la conjugaison de la négativité statique et de la négativité dynamique (respectivement donc de la négativité de nature et de la négativité d'agir).

Revenons-en, pour conclure ce point, au problème de l'expérience. Au vu des explications que nous venons de développer, nous pouvons dire: vouloir faire l'expérience de l'Être (notamment en tentant d'élucider la question primordiale de la vérité de l'Être), c'est s'engager *aussi* à faire l'expérience du Néant. Korn déclare à ce sujet: « Avec la question du rien, c'est donc bien la question de l'être que l'auteur (i.e. Heidegger) entend poser. Mais Heidegger n'interroge sur l'être que parce qu'il l'a rencontré. Et où l'a-t-il rencontré, sinon dans l'expérience du rien (34)? » Le penseur allemand dit lui-même qu'il faut que l'homme « (...) dans le rien (...) apprenne à éprouver l'Être » (35). Cette expérience du Néant, dont per-

(29) *Id.*, p. 127.

(30) *Id.*, *id.*

(31) Cf. note (23) *supra*.

(32) Cf. note (25) *supra*.

(33) Cf. les citations données sous les notes (28) à (30).

(34) Korn Ernst R., *La question de l'être chez Martin Heidegger*, in *Revue Thomiste*, 1970 (2), tome LXX, p. 231 — désormais cité: Korn —.

(35) Qmét/QI, p. 78.

sonne ne peut faire l'économie, ne peut se dérouler que dans, par et au-travers de la tonalité-affective de l'Angoisse.

2. Angoisse et expérience du Néant

L'Angoisse est un pivot essentiel de la pensée heideggerienne du Néant. Elle est définie, comme nous venons d'en faire brièvement la mention, en tant que « *tonalité-affective* » (36) révélatrice. Cette tonalité-affective ne peut pas simplement se réduire à une disposition psychique : elle est un mode d'être fondamental du Dasein (ou « réalité-humaine » (37)). Pour éviter les confusions, il faut distinguer d'emblée l'Angoisse de la peur. D'ailleurs Heidegger lui-même nous met en garde à ce sujet : « L'angoisse est foncièrement différente de la crainte (38). » Commentant cette phrase, Korn précise : « (...) loin d'être anxiété et inquiétude, l'angoisse est au fond d'elle-même quiétude (39). » La séparation se voit ainsi nettement faite, même s'il y a un lien entre les deux : « (...) l'angoisse (...) rend possible la peur (40). » De plus l'« objet » de l'angoisse et l'« objet » de la peur ne sont pas identiques : « Ce qui angoisse l'angoisse n'est aucun étant intramondain (41). » Autrement dit : « Si la peur est peur devant un objet déterminé, l'angoisse est angoisse devant l'indéterminé (42). » Il y a donc un danger ressenti, un malaise, mais que le Dasein n'arrive pas à localiser : « La menace vient de nulle part (43). » C'est même, dit Heidegger, un « (...) "rien qui n'est nulle part" » (44). Il en déduit la signification phénoménale : « (...) *ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel* (45). » Plus loin, le penseur allemand résume : « Ce qui nous serre la gorge, ce n'est donc ni ceci ni cela, mais ce n'est pas davantage la somme de tout ce qui subsiste, c'est la *possibilité* même de l'étant disponible en tant que tel, c'est-à-dire le monde (46). » Avant de revenir dans quelques lignes à cette citation, essayons de discerner ce que « fait » l'angoisse.

Nous avons dit plus haut (47) que l'expérience du néant ne pouvait se faire que dans, par et au-travers de l'angoisse. En effet, Heidegger nous

(36) Cf. Qmét/Q I, p. 57.

(37) Cf. « Avant-Propos de H. Corbin » in : Qmét/Q I, pp. 14-15.

(38) Qmét/Q I, p. 57.

(39) Korn, p. 256.

(40) Et/Tps, p. 228.

(41) *Id.*, id.

(42) Korn, p. 256.

(43) Chapelle, p. 73.

(44) Et/Tps, p. 229.

(45) *Id.*, id.

(46) *Id.*, id.

(47) Cf. *supra*, p. 41, fin du premier point.

dit : « L'angoisse nous révèle le Néant (48). » Il serait dès lors tentant d'identifier purement et simplement le Néant avec le monde. Mais ce n'est pas possible : leur relation est autre. Plusieurs citations vont nous le montrer. D'abord, précisons que « l'angoisse, ce n'est pas l'acte de concevoir le néant » (49). Cependant, « (...) dans l'angoisse, le Néant se présente d'un seul et même coup avec l'existant » (50). Il y a relation indissoluble, étroite, mais aucunement identité : nous retrouvons notre problème d'il y a quelques instants (51). Nous avons vu que « (...) ce qui angosse l'angoisse n'est aucun étant disponible intramondain » (52). Toutefois, « ce néant de l'étant disponible (...) n'est pas un rien total. Le rien de l'être-disponible se fonde sur "quelque chose" de plus originel, sur le *monde* » (53). Il n'est donc pas possible pour le Dasein de « vivre » dans le monde (comme être-aumonde) sans faire continuellement l'expérience du Néant dans l'angoisse. En termes théologiques, nous pourrions dire que le Néant est omniprésent, et qu'il conditionne tout ce que le Dasein « est » et fait.

Le Néant se donne comme instance de révélation ; il se présente comme originel : « (...) *il met (...) la réalité-humaine devant l'existant comme tel* (54). » Les deux citations qui vont suivre montrent clairement l'importance qu'il y a pour nous d'envisager le Néant avec cette omniprésence et cette activité continuelle. D'abord : « *Réaliser une réalité-humaine (Dasein) signifie : se trouver retenu à l'intérieur du Néant* (55). » Et ensuite : « *Sans la manifestation originelle du Néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté* (56). » Sans le Néant, l'homme n'est donc pas parfaitement homme : il s'origine dans le Néant, il se réalise dans et par le Néant, et il ne peut de ce fait pas éviter l'angoisse. Ces termes de Néant et d'angoisse, dans ce contexte où nous sommes présentement, nous font peut-être frissonner, mais ce qu'ils recouvrent constitue pour Heidegger un ensemble de concepts et d'« objets » positifs. L'expérience de l'Être ne se fait que par ce chemin d'angoisse, et dans la dimension du Néant. Comme le dit Waelhens, éminent critique de Heidegger, ce processus obligé comporte une notion de sacrifice : « Le sentiment du néant est la rançon de notre capacité de construire l'être, mais il en est aussi la garantie et le gage (57). » Sans doute l'authenticité et la liberté sont à ce prix, authenticité et liberté

(48) Qmét/Q I, p. 59.

(49) *Id.*, id.

(50) *Id.*, id.

(51) Cf. la citation portant la note (46) ; sous cette dernière, il est bien entendu que l'expression « c'est-à-dire le monde » explicite et définit « l'étant disponible en tant que tel ».

(52) Et/Tps, p. 229.

(53) *Id.*, id.

(54) Qmét/Q I, p. 62.

(55) *Id.*, id.

(56) *Id.*, id.

(57) Waelhens André de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1948 (3^e éd.), p. 260 — cité désormais : Waelhens —.

dans la positivité de l'angoisse. Angoisse qui n'est ni terreur ni résignation, et qui est aussi l'attitude (ou plutôt la tonalité-affective) requise du Dasein devant la mort, son pouvoir-être le plus ultime, et également la manifestation la plus « palpable » du néant.

3. *L'expérience du Néant et la Mort*

En quoi la mort a-t-elle à voir avec le néant ? La mort fait partie de la révélation influée par l'angoisse. Heidegger le précise en ces termes : « Par elle (i.e. l'angoisse), la réalité-humaine se sent en *présence* du néant et de l'impossibilité possible de son existence (58). » Plus loin, il affirme : « L'Être pour la mort est essentiellement angoisse (59). » Par le biais de l'angoisse, le Dasein se découvre aussi dans sa finitude, laquelle est inscrite en lui dès qu'il apparaît : « Dès qu'un humain vient à la vie, déjà il est assez vieux pour mourir (60). » La mort n'est pas identifiable au décès : « (...) la réalité-humaine ne meurt nullement au sens authentique du mot, dans et par le simple fait d'éprouver le décès effectif (61). » Elle est bien plutôt *constitutive* du Dasein, elle le structure : « Chaque réalité-humaine existe dès toujours de telle sorte précisément que son Pas-encore fait partie d'elle-même (62). » Dans ce sens, nous pourrions dire : la mort est l'irruption continue du néant dans la vitalité du Dasein. En effet, outre que la mort soit imminente (63), elle est toujours éminemment et intégralement personnelle : « La mort, c'est une possibilité de son être que chaque réalité-humaine respective doit assumer elle-même (64). » Il doit être clair ici qu'« assumer » a le sens d'« empoigner avec détermination ». Il s'agit d'une attitude positive et active imprégnée de vérité. Et cela représente, dans l'idée du philosophe de Todtnauberg, vivre authentiquement (65). Concise et précise est à cet égard l'intervention de Jolivet : « (...) l'angoisse qu'engendre la possibilité fondamentale de la mort et du néant est le principe le plus certain de mon individualité et le signe le plus clair de mon authenticité, c'est-à-dire du fait que je suis vraiment installé dans la vérité de ma condition (66). » Un *sens* est ainsi donné à la démarche angoissée du Dasein : ce sens peut notamment être caractérisé par le terme de liberté.

(58) Heidegger, *L'Être et le Temps* (§§ 46-53 notamment), in l'ouvrage *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 1951, p. 165 ; N.B. Le dernier mot de la citation ne comporte pas de faute : c'est Heidegger qui l'écrit ainsi ; — ouvrage cité désormais : Et/Qmét —.

(59) Et/Qmét, p. 166.

(60) *Id.*, p. 132.

(61) *Id.*, p. 135.

(62) *Id.*, p. 128 ; N.B. Là non plus, pas de faute.

(63) Cf. Et/Qmét, p. 139.

(64) *Id.*, p. 140.

(65) Cf. Et/Qmét, p. 164.

(66) Jolivet Régis, *Le problème de la mort chez Heidegger et Jean-Paul Sartre*, Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille, 1950, p. 27 — désormais cité : Jolivet —.

A ce stade, un autre problème peut être soulevé, même s'il n'est pas explicitement mentionné par Heidegger, à savoir : le néant est-il identifiable à la mort ? Nous dirons tout de suite que répondre ici affirmativement serait faire une réduction abusive. Il y a certes un lien entre la mort et le néant : la mort est à « vivre » (!) dans l'angoisse, qui *elle* est signe et révélation du néant. La mort est l'un des « lieux » du néant, l'un des « aspects » de sa manifestation dans la vie humaine : « La mort qui brise le *Dasein* l'accomplit en même temps en le vidant de lui-même pour en faire le "lieu tenant du néant" » (67). » De la sorte, nous visionnons clairement l'« affinité » qu'a la mort avec le néant ; nous nous rendons aussi compte qu'il est impossible de les assimiler l'une à l'autre. Ayant partie liée avec le Néant, la mort a par là son rôle à jouer dans la question du sens de l'Être, ou, pour le dire autrement, dans la poursuite de l'Être. Une nouvelle conception de l'homme est ainsi posée : dans l'expérience angoissée de sa mort et du néant, l'homme fait l'expérience de l'Être, et peut de la sorte toujours devenir ce qu'il est.

Pour conclure notre périple philosophique sur le néant, nous citerons encore une fois Chapelle, avec un passage relativement étoffé et qui nous semble condenser parfaitement ce qui est en jeu : « L'Être-pour-la-mort authentique est (...) dans sa finitude, révélation transcendante de son Être comme néant. L'analyse existentielle de la mort a donc une portée ontologique par là qu'elle détermine de manière décisive l'élaboration de la question de l'Être : c'est jetée à son néant que l'interrogation essentielle du *Dasein* jeté à sa mort peut anti-ciper l'Être (68). »

Approche théologique du néant I : Karl Barth

L'avantage que présente la pensée de Barth, c'est d'être systématique : nous découvrons dans sa Dogmatique un paragraphe entier consacré au néant (69). Ce paragraphe sera l'une de nos sources essentielles. L'autre est constituée par les importantes considérations à propos du péché développées dans un autre volume de cette même Dogmatique (70). Mais avant de commencer à exploiter cette riche foison de renseignements, il est important d'apporter deux précisions :

a) Lorsque chez Barth le mot « néant » est utilisé, il traduit le mot allemand « *das Nichtige* », « qui implique l'idée de nocivité, de nuisance, de puissance négative, mais active » (71). Lorsque Barth dialogue avec Hei-

(67) Korn, p. 255 ; in Qmét/Q I l'expression « lieu tenant » est traduite par « *sentinelle* » (p. 66).

(68) Chapelle, p. 117.

(69) Tome III/3/2 (vol. 14), § 50, pp. 1-81 — désormais cité : Bth 14 —.

(70) Tome IV/1/2 (vol. 18), §§ 60-61, pp. 1-299 — désormais cité : Bth 18 —.

(71) N.d.T., Bth 14, p. 1.

degger, le « *das Nichts* » du philosophe de Todtnauberg est traduit en français par : « *le rien* ». Ceci pour éviter la confusion (car nous avons constaté chez les traducteurs et les commentateurs de Heidegger la propension à rendre le terme « *das Nichts* » indifféremment par : « *le rien* », ou : « *le néant* »). Cette précision a, on le verra, une importance capitale.

b) Les sous-thèmes choisis le sont quelque peu artificiellement. Nous aurions pu en englober davantage dans cette partie. Et pas des moindres : la création, la mort, la réprobation, la souffrance. Mais tous ces thèmes que le théologien bâlois utilise pour exposer sa conception du néant, ou rattache au néant, se recouper et s'interpénètrent : explicitement ou implicitement les uns font appel aux autres. Nous pensons dès lors qu'au-travers des alinéas sur le Chaos, le Mal et le Pêché, une vision suffisamment claire et fidèle de ce qu'« est » le néant pour Barth est rendue.

1. Le Chaos

Pour donner une vue d'ensemble du chaos, dans ce qu'il « est » et « fait », nous voulons nous y prendre avec comme repères essentiels Dieu et l'homme. Et ceci de trois manières complémentaires et interdépendantes : d'abord par rapport au Dieu Créateur et à Sa Création, ensuite par rapport à l'homme (compris comme Créature de Dieu), enfin par rapport au rôle joué par le chaos dans la relation Dieu-homme.

Tout d'abord, il nous est nécessaire de garder à l'esprit que chez Barth le néant et le chaos sont identifiés : « La première et la plus importante mention du néant se trouve dans Gn 1,2 (...), où il est question du chaos que le Créateur, avant de prononcer sa première parole créatrice, a rejeté, nié, dépassé et laissé derrière lui (...) (72). » Le chaos est une « forme » du néant, l'un des termes sous lequel ce dernier est nommé et reconnu. Nous prenons connaissance de l'attitude du Créateur à propos du chaos : il le rejette, il l'exclut, il le renie. « La réalité qui correspond au non-vouloir de Dieu est le néant » (73) : le néant (ou le chaos, ce qui revient au même !) « existe » dans le « non », ou plutôt dans la non-parole, dans l'absence de parole. La parole de Dieu est action créatrice, mais le néant n'est pas l'« objet » d'une parole de création de Dieu. *Le néant n'est pas créé*, il faut nettement l'affirmer. Dieu ne l'a pas fait, et il (i.e. le néant) n'est pas une sorte de « pendant » négatif du monde, en « balance » avec ce dernier : tout dualisme est interdit à cet égard (74). Barth relève d'ailleurs clairement : (Dieu) « (...) n'a-t-il pas distingué, choisi, jugé, entre le cosmos et le chaos,

(72) Bth 14, p. 65.

(73) *Id.*, id.

(74) Il nous est interdit de confondre le néant avec le « côté sombre » de la Création : cf. les explications de Barth in Bth 14, pp. 8 ss.

entre la lumière et les ténèbres, entre l'ordre et le désordre?» (75). Il n'y a ainsi rien de commun entre le monde (créé) et le néant (a-créé), à plus forte raison n'y a-t-il rien de commun entre Dieu (le Créateur) et le néant.

Mais dans le «dos» de Dieu (dans l'absence absolue, dans le vide insondable), le chaos est actif néanmoins (76), et ce de façon radicalement négative (ce qui ne veut pas dire qu'il soit autonome et hors du contrôle de Dieu). Selon les premières pages de la Genèse, il fut promptement sur pied de guerre pour combattre agressivement contre la bonne création de Dieu, et contre Sa créature – créée bonne également –, l'homme. Le texte hébreu le fait intervenir sous la forme du serpent: «(...) le serpent, la bête du chaos que Dieu a rejetée, jugée, originellement et définitivement placée à sa gauche (...)» (77).» Le serpent, en Gn 3, engage la conversation et met en doute, tordant délibérément les faits, la légitimité et la juste fonction de l'interdit divin à propos de l'arbre qui se trouve au milieu du jardin. Le théologien bâlois commente à cet égard: «(...) déjà avec ce début de conversation l'essentiel s'est produit: à savoir la possibilité que, selon le serpent, Dieu pourrait avoir ordonné quelque chose d'indigne de l'homme (...)» (78).» En bref, selon le chaos «incarné» par le serpent, Dieu est un affreux jaloux qui n'a pas tout donné à l'homme et qui, de plus, lui met sous le nez quelque chose qu'il n'a pas le droit de toucher: quel manque horrible et injustifié! En somme, le serpent insinue que «(...) la grâce de Dieu suffit jusqu'à un certain point, mais non pas entièrement» (79). Le chaos se pose comme «celui qui sait» et qui met l'homme dans la confiance: il s'affirme en face de Dieu comme un égal, comme une contre-divinité! Et le mécanisme joue: l'homme consomme le fruit, ayant fait la fin du raisonnement, et ce dans le désir de «se réaliser», de devenir son propre maître. Il pense ainsi passer de la faiblesse à la force, de l'insouciance à la maturité: il croit avoir conquis son autonomie. Le chaos a parlé, mais l'homme est responsable de l'avoir écouté, et il se précipite dans un abîme de rupture de son monde: «Car sa liberté d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il doit faire est limitée, certes, mais aussi protégée et garantie par l'ordre dans lequel il se trouve inséré. S'il viole et renie cet ordre, cela ne peut être jamais que pour sa ruine (80).» Là est révélé son orgueil. Là est mise en lumière sa rébellion. Il a cru procéder à son «humanisation», il n'a réussi qu'à favoriser «l'irruption du chaos dans le cadre de la création, l'institution du contre-règne du néant» (81). Il a voulu devenir «majeur», et il se

(75) Bth 18, p. 100.

(76) Cf. p. 44 *supra*, note (71).

(77) Bth 18, p. 100.

(78) *Id.*, p. 84.

(79) *Id.*, p. 85.

(80) *Id.*, p. 86.

(81) *Id.*, *id.*

retrouve complice et esclave: « Il a pour ainsi dire ouvert les écluses du néant (...) (82). »

Enfin l'homme, devenu en quelque sorte l'émissaire (le « canal ») du chaos, a vu ses relations avec la création et avec Dieu se dégrader, du fait de son propre mauvais choix. L'homme a chuté, il a provoqué la rupture. Il y a une « faille » ouverte dans la création de Dieu (83), seulement l'homme n'est pas « irrécupérable » ; il est encore perméable à la grâce : « (...) le droit que Dieu possède et exerce sur lui, l'homme ne peut l'abolir ni même l'altérer ou le limiter par son injustice » (84), ce droit étant celui du « (...) Dieu qui a voulu être et qui est le Créateur et le Seigneur de l'alliance » (85). Dieu combat personnellement et radicalement le chaos, celui qu'Il a déjà renié, vaincu et rejeté, et Il manifeste que ce chaos ment en prétendant être son égal. C'est ce Dieu-là, un Dieu vivant, qui prend fait et cause pour l'homme: Il décide de sa justification (ce qui ne veut pas dire qu'il légitime ou approuve la faute commise!), justification qui « (...) est la contradiction de la contradiction dont Dieu est l'objet » (86). Dieu préserve ainsi Sa création et Sa créature de sombrer dans le chaos, et montre que ce dernier n'est pas inébranlable, pas plus qu'il n'a le dernier mot.

2. *Le Mal*

Ici aussi l'identification peut être faite sans mystère: « (...) le néant est le mal (87). » Ailleurs chez Barth, cette précision est donnée: « Le mal est une *forme* du néant (...) (88). » Le mal « tire sa source » de la puissance du néant. Il est par conséquent lui aussi l'ennemi de Dieu dans Sa création. Nous comprenons mieux cette réalité du néant en en évoquant cette forme qu'est le mal. Parler du « néant », du « chaos » (en tant que concepts philosophiques ou théologiques) est possible, et nous arrivons à appréhender quelque peu le « champ » recouvert par ces termes. Cependant (et sans doute à juste titre!), ils nous semblent un peu abstraits. La notion de « mal » évoque quelque chose de plus « familier », de plus concret pour nous. Nous y sommes confrontés quotidiennement sous les espèces du péché, de la souffrance et de la mort (89). Nous en mesurons l'horrible réalité; nous constatons aussi que nous y sommes enclins, et y participons, tant il est vrai

(82) *Id.*, p. 139.

(83) Cf. Bth 18, p. 133.

(84) Bth 18, p. 191.

(85) *Id.*, *id.*

(86) Bth 18, p. 219.

(87) Bth 14, p. 66.

(88) Bth 18, pp. 55-56; c'est nous qui soulignons.

(89) Cf. Bth 14, p. 66.

que l'homme s'est délibérément attaché au mal. Et nous le voyons, dit Barth, et ce de manière absolument évidente, dans « (...) les trois manifestations du mal : la révolte contre Dieu, la lutte contre le prochain et le péché de l'homme contre lui-même (...) (90). » Le mal est une perversion de relations : il engendre une dépréciation, une dégradation des rapports au sein de la création. Le mal est un sournois provocateur. Le théologien bâlois résume toute cette réalité en ces termes : « (...) qu'il (i.e. le mal) soit non pas lié au bien mais dirigé contre le bien, qu'il soit à la fois inimitié contre Dieu, homicide et autodestruction, cela devient manifeste ici (91). »

Le mal est ravageur et effrayant. Il se pose, cherche à se faire valoir comme contre-divinité, concurrente et égale (voire supérieure!) au Dieu Créateur et Sauveur. Contre ce mensonge, nous devons dire que « (...) dans le mal, nous n'avons pas affaire à une réalité qui se serait soustraite à la volonté et à l'œuvre divines, et moins encore à une puissance qui serait souveraine et supérieure par rapport à Dieu » (92). Et plus encore, nous devons affirmer avec force qu'en tant que forme du néant, le mal est vaincu, rejeté, nié, exclu et jugé par Dieu. Dieu lui a « rivé son clou » : « Quelle que soit la nature du mal, Dieu est son Seigneur (93). » Et cette victoire a été accomplie et réalisée définitivement dans le champ christologique : « Dieu a brisé le mal et son empire en Jésus-Christ (94). » Le mal apparaît donc désormais comme limité, il n'est pas absolu, et l'homme justifié n'a plus de raison d'éprouver de la crainte face à lui.

3. *Le Péché*

Parler du péché c'est, encore plus nettement que lorsqu'il s'agit du mal, évoquer le « mouvement » et l'action du néant au sein de la création. Le péché est émissaire agressif du néant dans le monde, favorisant l'échec de l'homme (le péché est dans sa nature même échec! (95)), détruisant la confiance et la liberté de relation entre la créature et son Créateur. Le péché met l'homme sous sa coupe et, par là-même, le rend dépendant du néant, incapable d'y résister. Evoquant le péché, il nous faudra nous arrêter sur sa réalité et son caractère d'« hypostase » du néant ; ensuite, il devra être traité sous l'aspect de son action sur l'homme, décrit comme chute (péché originel et orgueil (96)), comme irrémédiable, total et universel ;

(90) Bth 18, p. 44.

(91) *Id.*, p. 45.

(92) *Id.*, p. 55.

(93) *Id.*, *id.*

(94) *Id.*, p. 56.

(95) Cf. le substantif grec *hamartia*!

(96) Par ailleurs, Barth décrit le péché comme inertie, mais notre projet limité ne veut pas explicitement en traiter sous cet angle!

enfin, nous verrons sa « position » par rapport à Dieu, et l'attitude de ce dernier à son égard.

Le péché est une réalité que l'homme constate comme radicalement liée à lui-même. Mais il importe de serrer de plus près l'origine et le fondement du péché. « Sans aucun doute, l'aspect concret du néant, tel qu'il apparaît à partir de Jésus-Christ, est le péché de l'homme (97). » Voilà une définition claire; seulement, elle peut prêter à confusion. Ce serait celle de faire de l'expression « péché de l'homme » une sorte d'entité où les deux éléments (hamartologique et anthropologique) seraient indissociables de manière absolue. Le péché a une relation à l'homme, certes: une relation de corruption, une domination tyrannisante. Mais l'homme n'est pas créaturellement pécheur: le péché s'est imposé à lui. L'homme a choisi d'écouter le serpent, la bête du chaos, et il a succombé au mal (il est *devenu* pécheur). Mais *rien* dans sa nature n'est péché: celui-ci ne résulte pas de notre « imperfection naturelle » (98). Le péché est venu de l'extérieur de l'homme. Il est l'une des formes, l'une des « forces mondaines » de la puissance du néant: « (...) c'est dans le péché que le néant devient une action et une culpabilité de l'homme (99). » Nous percevons ainsi le néant comme l'« instance » supérieure, déterminante et exerçant le contrôle sur le péché: « (...) le néant ne se réduit pas au péché (100). » Le péché est dans la dépendance du néant, dans son orbite: c'est « (...) un acte impossible, un pur *produit* du néant » (101). A l'image du néant son maître, et dont il est en quelque sorte l'incarnation et l'« envoyé », le péché n'est pas créé: il est a-créé, il est en dehors des normes de Dieu, il est totalement anémique! Par suite, nous pouvons affirmer qu'à l'instar du néant « le péché n'est de nulle part, n'appartient à rien, ne possède aucun potentiel authentique ni le moindre droit de se réaliser » (102). Il n'a aucune autorisation d'« accomplissement » total, parce qu'il n'est pas absolu, il n'est pas contre-divinité. Il est rival de Dieu, mais pas à égalité. Nous constatons son action dans le monde et contre les créatures. Et cette action, même dans son « non-total déploiement » (parce que Dieu lui a imposé Son jugement et l'a sévèrement limité) est, notre expérience quotidienne et notre discernement théologique nous le montrent assez, suffisamment avilissante et destructrice pour l'homme. Ici nous pouvons dire que « (...) le péché et le néant apparaissent dans toute leur *gravité*: comme notre *révolte* contre la bonté de Dieu » (103). C'est

(97) Bth 14, p. 18.

(98) *Id.*, p. 20; notons que l'imperfection n'est pas un *mal*, elle est une limite; au fond, dire que l'homme est imparfait, c'est dire que Dieu est parfait, donc opérer une *différenciation*; mais l'imperfection n'est pas une fatalité, puisqu'il y a la grâce!

(99) Bth 14, p. 22.

(100) *Id.*, id.

(101) Bth 14, p. 27; c'est nous qui soulignons.

(102) Bth 18, p. 58.

(103) Bth 14, p. 21; c'est nous qui soulignons.

le néant qui, par l'intermédiaire du péché et dans le péché, induit cette révolte.

Selon les premières pages de la Genèse, cette révolte a accompagné de très près la présence de l'homme sur la terre. Insinuant que l'interdit concernant l'arbre de la connaissance du bien et du mal (c'est-à-dire la « connaissance totale du sens le plus large » (104)) est un « obscur caprice de Dieu » (105), le serpent, c'est-à-dire la bête du chaos (sa représentation symbolique), déclenche le raisonnement de l'homme à propos de cet interdit. L'aboutissement de ce raisonnement, en vue d'une hypothétique acquisition de l'autonomie, sera la consommation du fruit et également celle de la rupture. Barth expose cet ensemble de gestes en ces termes : « (...) l'animal rusé parle tout à fait théoriquement. Il laisse entièrement à l'homme le soin de tirer une telle conclusion et d'agir en conséquence (106). » Et plus loin : « Que l'homme prête l'oreille à sa théorie et la mette en pratique, qu'en l'écoutant et en agissant en conséquence, il approuve ce qui est impossible et qu'ainsi il pèche, *c'est là entièrement et exclusivement son œuvre à lui* (107). » Dans l'écoute, le choix et la concrétisation, le péché est « (...) un acte commis par l'homme, dont l'homme est coupable et responsable personnellement » (108). Devenu dépendant, soumis à la tyrannie du péché, il en est devenu le complice, le compagnon et l'exécuteur. Et cette œuvre avec laquelle il s'est solidarisé ne correspond pas « à l'action du Créateur et à la vie de sa création, mais à la sombre impulsion (...) du néant » (109). Dès lors, l'homme se donne comme canal privilégié et dégagé pour l'activité absolument négatrice et mortelle du néant dans le monde. Et bien que cela tue dans l'œuf toutes nos nostalgies d'âge d'or, force nous est de constater que « l'homme originel a été d'emblée le pécheur originel » (110). En péchant, en donnant accès à l'influence du néant en lui, l'homme a du même coup démolì la confiance et la liberté qu'il avait dans sa relation à Dieu. Dans ce sens, nous pouvons affirmer sans hésitation : « Le péché est l'orgueil de l'homme (111). » Il a eu l'illusion (et il l'a encore !) que désormais il connaîtrait mieux que Dieu la place qu'il avait à occuper. Il s'est mis à Sa place (et il s'y met encore !), Lui a tourné le dos, tout en faisant ce choix qui fut (et qui est encore !) le sien. Nous pouvons alors légitimement identifier l'orgueil à « (...) une forme concrète de ce qu'on a appelé généralement et à juste titre sa désobéissance » (112). De plus le péché est incrédulité, comprise comme « l'acte

(104) Von Rad Gerhard, *La Genèse*, Labor et Fides, Genève, 1968, pp. 79-80.

(105) Bth 18, p. 115.

(106) *Id.*, id.

(107) *Id.*, id. ; c'est nous qui soulignons.

(108) Bth 14, p. 18.

(109) Bth 18, p. 115.

(110) Bth 18, p. 163.

(111) *Id.*, p. 62.

(112) *Id.*, id.

intérieur par lequel l'homme se détourne du cœur même de l'essence, de l'existence et de toutes les œuvres de Dieu» (113). Dans le péché, l'homme contredit Dieu. Il Le renie et Lui signifie son congé.

Le péché, rappelons-le brièvement, doit être considéré comme chute, comme orgueil, comme incrédulité, comme désobéissance, comme révolte. Le péché est irrémédiable, dans le sens que l'homme, lorsqu'il a cédé au néant, ne peut ré-accéder par lui-même à la liberté ; il ne peut plus se soustraire à la puissance tyrannique de ce maître. C'est ainsi que « (...) le péché apparaît toujours comme une défaite de l'homme aux prises avec un ennemi qui l'écrase » (114). Il ne peut s'en sortir lui-même ; aucun effort personnel ne peut le lui permettre : il n'y a plus que la fatalité. Pour sortir de ce cercle, l'intervention de Dieu est nécessaire, « parce que l'absence de la grâce signifie l'absence de tout salut » (115). Le péché est en outre corruption totale (116) et universelle.

Dieu se situe par rapport au péché (tout comme Il se situe face au néant). Ce qui est vrai du jugement de Dieu face au néant l'est aussi face au péché. Et nous devons alors affirmer : « Le péché est l'ennemi de Dieu comme Dieu est son ennemi. Il n'a aucune raison d'être positive en Dieu, aucune place dans son essence, aucune part positive à sa vie, ni, non plus, à sa volonté et à son œuvre (117). » Dieu est le juge et le condamneur du péché : Il n'a rien à voir avec lui. Dieu comme Créateur et Dieu en Jésus-Christ l'a vaincu, rejeté, nié, exclu : Il a une entière souveraineté sur lui.

Il s'ensuit que Dieu exprime un ferme « non » au péché de l'homme. Il n'a pour ce péché aucune complaisance : « En perpétrant le péché, l'homme fait ce que Dieu a interdit et donc ne veut pas. Il ne tient pas du tout cette possibilité de Dieu (118). » Le péché est violation du droit de Dieu (119). Dieu, en combattant, jugeant et condamnant le péché et l'injustice de l'homme, défend ce droit (qui est aussi celui de la créature – et de la création – dont Dieu est resté solidaire). L'homme a péché, mais n'a pas perdu sa nature bonne (120), ni les facultés reçues de Dieu (121). En ce qui concerne son péché, il lui reste cependant une porte de sortie. Dieu offre librement Son pardon et « (...) n'attend pas de lui (i.e. l'homme) qu'il

(113) *Id.*, *id.*

(114) Bth 14, p. 22.

(115) Bth 18, p. 117.

(116) Cf. Bth 18, p. 152.

(117) Bth 18, p. 57.

(118) *Id.*, *id.*

(119) Cf. Bth 18, p. 192.

(120) Cf. Bth 18, p. 146.

(121) Le dire, ce serait attribuer au néant un pouvoir qu'il n'a pas, celui de dépouiller la créature de sa nature bonne de créature, et de ce fait insinuer que le néant est bien la contredivinité égale à Dieu ! Ce serait finalement réduire ce dernier à une sorte de « principe du bien » de type manichéen !

répare sa faute ou règle sa dette, parce qu'il ne se trouve pas en mesure de le faire» (122). C'est dans le sacrifice *pascal* de Jésus-Christ que se sont faits cette réparation et ce règlement ; c'est là que l'œuvre de «récupération» et de rétablissement est accomplie : «(...) Dieu lui-même répare notre défection vis-à-vis de lui, ainsi que le dommage et la souffrance que nous lui causons ; il élimine le trouble que nous introduisons dans notre relation du Créateur et de la créature en général (123).» Et nous pouvons parler de cette œuvre en termes d'acquiescement (124), de restauration et de justification. Justification qui est «(...) le verdict de Dieu en vertu duquel l'homme se trouve *arraché* au passé et qui lui permet de marcher à partir de là vers un tout autre avenir» (125).

Approche théologique du néant II : Eberhard Jüngel

En guise de liminaire à cette partie, situons de manière brève et globale le projet de ce théologien allemand dans son ouvrage «Dieu mystère du monde» (126). Le sous-titre de son livre porte : «Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme.» Le problème est nettement posé : il s'agit pour Jüngel de penser Dieu, de dire Dieu à nouveau aujourd'hui (d'où notamment une réflexion sur la parole ; herméneutique !). En effet, dans une perspective dogmatique, et en privilégiant l'apport de la théologie johannique, interviennent les questions du Dieu qui parle (dans Sa double identité de «Dieu-au-dessus-de-nous» et de «Dieu-parmi-nous», comme incarné ; avec l'apparition du concept-clé de révélation), du Dieu crucifié (qui, comme tel, résout «l'aporie fondamentale de la pensée de Dieu dans la modernité» (127), aporie qui déclare : «Dieu qui est au-dessus de nous ne peut pas se lier à la dimension éphémère de l'histoire» (128)). Vient enfin dans l'ouvrage une perspective historique, avec relecture de la démarche de la métaphysique classique.

(122) Bth 18, p. 138.

(123) *Id.*, p. 139.

(124) En disant cela, ne pas oublier la dimension de refus, de jugement, du péché par Dieu : cet acquiescement n'est pas sans prix ni sacrifice pour l'homme ! Cf. la citation sous note (125).

(125) Bth 18, p. 230 ; c'est nous qui soulignons ; remarquons que dans ce dernier point, il a été souvent fait allusion aux premiers chapitres de la Genèse. Ces chapitres ne sont pas sans poser de nombreux problèmes d'interprétation (et notamment ceux que l'on peut nommer sous les termes de mythe et d'historicité). Ces problèmes sont loin d'être anodins, mais nous ne pouvons, dans le cadre du présent travail, prendre position à leur sujet.

(126) Pour les références complètes, voir p. 36, note (4) *supra*.

(127) Théobald, in Jüngel II, p. 283.

(128) *Id.*, *id.*

La question globale est donc celle de Dieu (non pas abstraitement mais par rapport au *penser* et au *dire*). Un enracinement christologique solide caractérise le raisonnement et constitue son fil conducteur. C'est dans cette trame générale que se situe le problème du néant. Nous opérerons de façon différente de celle que nous avons adoptée pour Barth, dans le sens qu'il n'y aura pas de découpage en points numérotés mais un texte suivi. Précisons encore, pour terminer ce liminaire, que le passage principal où le thème est traité de manière spécifique se trouve dans les 20 dernières pages du premier volume (129). Et les lignes directrices en sont, de manière globale, la temporalité et Dieu comme créateur et comme incarné.

Esquissons pour commencer la définition jüngelienne du néant. D'abord de manière temporelle : « Le néant est le pur et simple impossible ; il est l'incapacité de devenir (130). » Un peu plus loin, nous trouvons un « cerne-ment » plus spatial : « (...) le néant, en face de l'être et de ses possibilités, est une place vide négativement virulente et sans lieu dans l'être, une aspiration annihilante, un tourbillon ontologique négatif, *nihil nihilans* (131). » Le néant transparait ainsi de trois manières : d'abord il apparaît comme une *opposition* (opposé à l'être, absence de possibilités) ; ensuite il se dessine dans le champ de la *négativité agressive* (alors non seulement opposé à l'être, mais bien plus son adversaire déclaré) ; enfin il est dépeint dans le champ du *rien* (a-situable, mais dangereusement actif). Quelle est la légitimité de ces deux délimitations du néant, d'abord dans la temporalité, ensuite dans la spatialité ? Pour élucider cette question, il nous est nécessaire de remonter plus haut dans le raisonnement du Jungel.

Dans sa réflexion sur la temporalité dans la métaphysique, il nous affirme : « Selon la tradition métaphysique, la temporalité est le négatif dans ce-qui-passe par opposition au caractère éternel de ce-qui-ne passe pas (132). » La temporalité, dans cette optique, et donc comprise « comme le contraire de l'éternité » (133). Elle devient le lieu, le « possible » d'un négatif : « La temporalité, tout comme ce-qui-passe, renferme elle-même en soi la différence entre ce qui est proprement négateur et ce qui est proprement affirmatif dans l'être-qui-passe (134). » Et le « moment », ou le « lieu », ou l'« être » de « ce qui est proprement négateur » (135) est défini comme « *la tendance vers le néant* » (136). Seulement le problème avec le néant, c'est qu'il reste caché : « (...) nous ne connaissons pas le néant. (...)

(129) Pour les titres du chapitre et de la partie en question, cf. Table des Matières, in Jungel II, pp. 314-315.

(130) Jungel I, p. 336.

(131) *Id.*, p. 337.

(132) *Id.*, p. 328.

(133) *Id.*, id.

(134) *Id.*, pp. 328-329.

(135) *Id.*, p. 329.

(136) *Id.*, id.

le néant ne se montre pas (137).» Pour essayer de le comprendre, si ce n'est pas possible de le «saisir», nous avons à faire usage d'un chemin indirect : les paraboles. Ces paraboles sont «(...) des paraboles de l'être» (138), c'est-à-dire «expérimentables», palpables : «Chacun les connaît et en fait l'expérience dans leur étrangeté comme analogies du néant et de la tendance vers lui (139).» La mort est l'une des plus évidents paraboles du néant. L'«acte-de-passer» (140), que nous pourrions expliquer sous les termes de «finitude» ou de «limite», est également conçu comme tel. D'où les qualifications de «(...) phénomène absolument négatif» (141), et, par suite, de la compréhension du temps comme fuite, et comme ennemi.

C'est dans ce contexte, dans la ligne de ce qui précède, que nous trouvons la définition jungelienne du néant, par rapport à la temporalité essentiellement (142). Voilà donc pourquoi le néant est qualifié d'«(...) incapacité de devenir» (143). Pour ce qui est de la pensée du néant dans la spatialité, elle est, nous semble-t-il, dans une relation de conséquence vis-à-vis de la pensée du néant dans la temporalité. Nous en voulons pour preuve les deux pas que fait Jungel entre les deux premières citations se trouvant au début de l'esquisse de définition du néant (144). D'abord : «Du néant rien ne devient par soi-même (145).» Ici, «rien» signifie «aucun objet» ou «aucun étant» : au plan de l'apparition ou du «surgissement» d'un étant, le néant est figé et inerte ; le néant, pour le dire en termes théologiques dans ce sens, n'est pas créateur. Ensuite : «Il est même vrai (...) que, *parce que* du néant rien ne devient par soi-même, le néant, en face de l'être et de ses possibilités... (146).» Mais est-ce vraiment légitime de tenter d'assigner au néant un «lieu», puisque le néant est précisément à ranger dans la catégorie du «non», du «vide», de l'«impossible»? Jungel est conscient de ce problème, il précise même : «Le néant n'est pas localisable. Il est indéterminé (147).» Le mot «lieu» fait d'ailleurs difficulté dans la question : il est en effet, dans son acception la plus courante, connoté dans la spatialité ; il désigne un endroit, une place, reconnu, ayant un nom, s'attestant dans la réalité la plus concrète ; peut-être faudrait-il faire une dissociation et dire que ce n'est pas précisément dans la spatialité au sens strict que se situe notre recherche du «où?». Il apparaît donc comme légitime de

(137) Jungel I, p. 329.

(138) *Id.*, p. 330.

(139) *Id.*, id.

(140) Cf. Jungel I, p. 330.

(141) Jungel I, p. 330.

(142) Dans les pages qui séparent ces citations des toutes premières, Jungel développe l'idée du temps et de l'histoire dans le champ de la positivité.

(143) Cf. note (130) p. 53 *supra*.

(144) Cf. notes (130) et (131) p. 53 *supra*.

(145) Jungel I, p. 336.

(146) *Id.*, p. 337 – en outre, cf. note (131) p. 53 *supra*.

(147) Jungel I, p. 341.

«rechercher» le néant, ou de réfléchir en termes de «lieu» à son propos. Nous devons faire usage d'artifices de la pensée et du langage, nous devons utiliser nombre de guillemets. Cependant, cela va dans un sens positif et utile : lorsque nous tentons d'«identifier» le néant, il en va comme d'une fumée que nous voyons en forêt s'élever au-dessus des arbres. Cette fumée s'origine dans le feu (que lui nous ne voyons pas !); sans lui elle n'est pas, mais elle n'est de lui que la manifestation et le signe. De même, si nous ne «voyons» pas le néant (les guillemets montrent les limites de l'exemple : le néant n'est en effet pas directement perceptible par la connaissance sensible!), nous en discernons (par notre entendement) néanmoins des signes, des manifestations, des *indices* (ce notamment par la réflexion en catégories de spatialité et de temporalité).

Avançons encore dans notre essai de définition de la position de Jungel, et cela en parlant de Dieu par rapport au néant, et du combat de Dieu contre le néant. Comment Dieu se «situe»-t-Il, «est»-Il, par rapport ou face au néant ? Tout d'abord il faut comprendre que, en tant qu'appartenant au domaine du «non» et de l'«opposition», le néant est en guerre contre ce qui est : «Ce-qui-passe est *conflit entre possibilité et néant*, entre la capacité du possible et l'aspiration dans le néant (148).» La question de la place de Dieu dans ce conflit surgit alors : «Comment penser Dieu dans le conflit entre possibilité et néant, *entre être et néant* (149)?». Dieu est en «face-à-face» avec le néant, Il est par rapport à lui radicalement autre : «Puisque Dieu *est*, il y a différence entre Dieu et néant. Puisque Dieu est, il est en tant que différencié du néant (150).» Dieu est actif dans l'amour contre une entité négativement active, active dans l'agressivité; Dieu est dans une situation de combat personnel contre le néant : «(...) Dieu est celui qui s'engage dans le néant (151).» Dieu résiste au néant, Il réagit contre sa puissance annihilante, contre son vide, contre son «absence de lieu ontologique» (152). Et «parce que Dieu se réfère au néant en *fonction de sa créativité*, il est celui qui se différencie du néant, il est l'adversaire du néant» (153).

Avant d'évoquer le moyen tout à fait spécial avec lequel Dieu intervient vis-à-vis du néant, il nous faut situer ce que signifie pour Jungel l'expression et la réalité «mort de Dieu», car cette expression joue un rôle non négligeable au sein de son ouvrage, et aussi dans son discours sur le néant. La formule «mort de Dieu» est pour le moins paradoxale : faut-il l'enten-

(148) Jungel I, p. 338.

(149) *Id.*, id. – c'est nous qui soulignons !

(150) *Id.*, p. 346 – Remarquons que lorsque nous disons que Dieu *est* (c'est nous qui soulignons), nous le disons dans le sens le plus radical et le plus absolu du mot : cela ne désigne pas simplement un *état* mais une *dynamique incessante*; en outre sur ce même problème, cf. I, p. 246 : «(...) l'autre qui est exclu de ses chemins s'appelle le *chaos*.»

(151) Jungel I, p. 341.

(152) *Id.*, id.

(153) *Id.*, p. 348.

dre dans le sens de la mort de Jésus le Christ sur la Croix comme homme et comme Dieu (l'être divin incarné qui assume, par solidarité et amour pour l'homme, la finitude radicale jusqu'au bout)? Ou bien faut-il la comprendre comme une expression de la « prise de congé » de Dieu, c'est-à-dire comme une négation absolue qui pose que Dieu n'est plus un concept utile (voire nécessaire) à la saisie et à l'explicitation du monde, en bref «quelqu'un» dont on peut se passer?

Il nous faut très vite (et schématiquement) résumer la position du théologien allemand sur ce problème. Quand nous nous demandons au fond comment comprendre la formule «mort de Dieu», nous engageons du même coup un mouvement de retour sur deux siècles de pensée philosophique et métaphysique sur la question. Et nous découvrons que cette dernière a pour ainsi dire été dérobée à la théologie (de ce fait elle a pu être comprise dans les deux sens divergents mentionnés plus haut!), qu'elle occupait pourtant d'abord: «A l'origine, le discours sur la mort de Dieu n'est absolument pas étranger à la théologie chrétienne. Des Pères de l'ancienne Eglise ont su l'employer, et Martin Luther en a réclamé directement la nécessité, (...) la phrase «Dieu est mort» était chez soi à l'origine, non dans la philosophie, mais dans la théologie (154).» Hegel constitue une charnière, dans le sens d'un éloignement du discours sur la mort de Dieu de la théologie et ce «(...) – paradoxalement – par sa tentative de réconcilier la philosophie avec le sens théologique de l'idée, inacceptable à la philosophie, de la mort de Dieu, et donc de la négation de l'absolu» (155). Après Hegel, la mort de Dieu comme thème continue d'être pensée en philosophie par les apports de Fichte, de Feuerbach et de Nietzsche. Ce dernier a radicalisé l'impossibilité pour la métaphysique de désormais penser Dieu. L'aporie en est arrivée à ce point que Nietzsche ne pouvait plus que signifier à Dieu son congé! C'est la négation radicale: la deuxième possibilité de compréhension de l'expression «mort de Dieu» a pris le pas sur la première (156). Seulement, pour Jünger, la métaphysique n'est pas la théologie: le Dieu de la métaphysique est un Dieu lointain, inaccessible; le Dieu qu'annonce la théologie chrétienne est, dans et par la Révélation, le Dieu Tout-Proche. Et même si la théologie a à apprendre de la métaphysique, elle doit néanmoins poser le problème de la mort de Dieu de manière nouvelle. Et cela selon deux axes importants: d'abord le fait que ce problème ait une origine *christologique*; ensuite la prise en compte d'un dialogue avec l'athéisme dans la tentative théologique de comprendre Dieu (157).

Laisant de côté le deuxième axe, qui ne nous intéresse pas spécifiquement et directement, nous voulons maintenant donner, en tenant compte du premier, une vue programmatique de la manière avec laquelle Dieu

(154) Jünger I, p. 85.

(155) *Id.*, *id.*

(156) Cf. *supra*, p. 56.

(157) Cf. Jünger I, p. 149.

«traite» avec le néant. Jungel évoque cette vue en plusieurs points: «(...) interprété par la proclamation de la résurrection de Jésus, le discours sur la mort de Dieu déclare: a) que Dieu s'est engagé dans le néant; b) que Dieu s'y est engagé sous la forme d'un combat; c) que Dieu combat le néant en lui assignant un lieu; d) que Dieu donne un lieu au néant en le prenant en soi (158).» Il faut donc entendre ces quatre points par rapport à l'incarnation de Dieu en l'homme Jésus et par rapport à Son identification (à comprendre dans le sens d'une proximité et d'une intimité essentielles!) avec cet homme-là. En Jésus le Christ, Dieu résiste au néant et fait une œuvre de re-création. La résurrection peut être comprise comme la contradiction de la contradiction. Elle est le «moment-du-lieu-Christ» où la victoire est véritablement et complètement remportée: «(...) Dieu se manifeste comme le vainqueur du néant (...) (159).» Pour l'homme il importe de reconnaître dans tout l'événement de la venue de Jésus le Christ, en Son incarnation, en Sa vie, en Sa crucifixion et en Sa résurrection, le lieu de son salut et de sa délivrance possibles de la puissance agressive du néant. En Christ, en Dieu, à cause de l'identification de Dieu à l'homme Jésus et de l'amour qui a présidé à cette identification, l'homme peut aussi se reconnaître comme vainqueur du néant.

Comparaisons nécessaires

Le terme de «comparaison» doit être ici entendu en un sens bien précis: il y aura bien sûr une «rencontre» des conceptions diverses du néant, de tout ce que nous avons glané chez nos trois auteurs, et par suite une confrontation de la théologie et de la philosophie. Cependant, il ne faut pas voir dans cette confrontation une sorte de match où il doit y avoir un vainqueur et un vaincu: la visée est autre. Ce qui est intentionné ici est une meilleure compréhension, globale, du problème: nous ne pouvons réduire les trois auteurs l'un à l'autre, et tenter une synthèse de type «amalgamant» serait particulièrement improductif et confus. Dans les «dialogues» qui vont suivre, chacun conservera sa spécificité: les points de désaccord ne seront pas évités, puis, dans le bilan, nous tenterons de voir si ce dialogue aura permis un approfondissement de notre compréhension du néant, et, au-delà, si notre réflexion herméneutique peut en tirer quelque chose de substantiel. Et ce aussi dans un souci de connaître un peu mieux l'homme, le monde qui l'entoure, et Dieu.

(158) Jungel I, p. 341.

(159) *Id.*, id.

1. Barth – Heidegger

Barth, dans son paragraphe spécifiquement consacré au néant (160), réserve plusieurs passages au dialogue avec le philosophe de Todtnauberg. Il va de soi qu'en privilégiant ces passages, nous allons dans le sens d'un jugement de la philosophie par la théologie. Le contraire, il est vrai, eût été difficile, mais nous essaierons de ne pas écraser la philosophie sous la théologie et de faire droit à Heidegger de sa pertinence par rapport aux points que Barth critique chez lui.

Tout d'abord l'objectif n'est pas le même: le philosophe allemand se préoccupe de la question du sens de l'Être, le théologien bâlois, dans le cadre de sa doctrine de la création, veut faire apparaître le néant comme puissance vaincue par Dieu en Christ. Et là se trouve mise au jour une première différence. Barth nous dit en effet: «(...) le rien au sens où l'entend Heidegger n'a rien d'effrayant, en définitive (161).» Plus loin, il poursuit: «Pour lui (i.e. Heidegger), le rien n'est nullement quelque chose de sombre, d'effrayant, de répugnant, de stérile, mais au contraire une "réalité" féconde, salutaire, chargée de lumière (162).» Pouvons-nous néanmoins nous borner à exprimer les choses en termes de positivité et de négativité, et dire simplement: chez Barth le néant est radicalement négatif, mauvais, horrible, il engendre le péché, le mal, la souffrance; chez Heidegger par contre, le néant (ou le rien) est positif, révélant, et son expérience est gage d'existence vraie? Ce condensé est sans doute juste, mais nous ne pouvons pas nous arrêter là. En ce qui concerne Barth, il faut préciser encore: il n'y a pas de relation sur le même plan. Il l'affirme du reste catégoriquement: «(...) le néant auquel ils (i.e. Heidegger et Sartre) s'intéressent, le néant existentialiste, n'a rien de commun avec ce que nous avons discerné nous-mêmes en fonction de notre connaissance de Dieu (163).» La différence de niveau est clairement posée. De plus, pour le théologien bâlois, il faut «(...) reconnaître qu'en fait leur doctrine (i.e. celle de Heidegger et celle de Sartre) ne leur a pas permis d'approcher si peu que ce soit la dimension du néant réel, tel que l'entend la foi chrétienne» (164). Il y a un pas de plus dans le raisonnement, exprimé ici par le petit mot «réel»: nous voyons que Barth postule une impuissance de principe des philosophes existentialistes (et donc de Heidegger!) à découvrir le «vrai» néant, le néant «authentique»! Cette assertion nous est confirmée un peu plus loin en ces termes: «(...) ce qu'ils (i.e. Heidegger et Sartre) ont saisi, décrit et proclamé n'est nullement le néant véritable (165).» Ce jugement carré a sa logique dans le cadre du raisonnement

(160) Cf. note (69), p. 44 du présent travail.

(161) Bth 14, p. 60.

(162) *Id.*, id.

(163) *Id.*, p. 56.

(164) *Id.*, p. 58.

(165) *Id.*, id.

de Barth. Seulement nous nous permettrons quand même de nous demander en passant s'il ne serait pas épistémologiquement un peu léger !

Essayons de comprendre néanmoins cet « absolu » de la théologie qu'exprime Barth sur l'intelligence du néant, et prenons le début de sa discussion avec Heidegger. Le théologien bâlois se demande ce qu'il en est de la question de Dieu chez le philosophe allemand. D'abord, dit Barth, « (...) Heidegger se défend d'être athée » (166). Nous pourrions en effet l'affirmer, parce qu'il n'y a pas de place pour Dieu (au sens où l'entendent la foi et la théologie chrétiennes) « (...) dans sa trilogie : "l'être – l'existence (humaine) – le rien" » (167). Alors qu'est-ce que « Dieu » pour Heidegger ? Barth répond : « Le pseudonyme sous lequel se cache ici la divinité est en fait le rien (168). » Ce rien a un « dynamisme originel » (169) et une « activité universelle » (170). Et bien sûr, « (...) le rien est l'origine et le but de la transcendance » (171). En somme, le Dieu chrétien est remplacé « (...) par la grandeur toute-puissante et infiniment active qu'il (i.e. Heidegger) appelle le rien » (172). Dieu, le Dieu de la Bible, le Dieu qui se révèle et que confessent la foi et la théologie chrétiennes est, passez-nous l'expression, mis au chômage technique : « (...) Dieu n'est pas mort, mais (...) il se trouve aboli au profit d'un "Ersatz", et condamné pour ainsi dire à prendre sa retraite (173). » Voilà pourquoi Barth n'hésite pas à qualifier le système heideggérien de « théogonie mythologique » (174). C'est là que prend corps l'opposition si tranchée du théologien bâlois vis-à-vis du penseur de Todtnauberg. Le dogmaticien suisse complète d'ailleurs sa description : « (...) le rien, fondement, mesure et éclairage de toutes choses (...) » (175), auquel pas un « (...) des traits essentiels de l'image conventionnelle de la divinité (aséité, unicité, omniscience, toute-puissance, infinitude) (...) » (176) ne manque. L'homme peut donc avoir à l'égard du rien une attitude de refus ou d'acceptation : il peut pécher contre lui ou lui être soumis, il peut combattre contre lui ou être à son service ; il ne peut finalement s'y dérober d'aucune façon.

Nous comprenons alors la forte contestation de Barth par rapport à la vision heideggérienne du néant. Remplacer Dieu par le néant est pour le théologien bâlois faire de ce néant la contre-divinité supérieure à Dieu qu'elle n'a pas à être, qu'elle ne peut pas être, et qu'elle n'est pas ! Pour Barth, Heidegger a subi la fascination du néant, et cette fascination a abouti à une divinisation. Le néant n'est ni comparable ni confondable avec le Dieu de la Bible, selon le dogmaticien de Bâle. En outre, le Dieu de la

(166) *Id.*, p. 55.

(167) *Id.*, id.

(168) *Id.*, id.

(169) *Id.*, id.

(170) *Id.*, id.

(171) *Id.*, p. 56.

(172) à (176) Bth 14, p. 56.

Bible, le vrai Dieu, tel qu'Il est confessé par la foi chrétienne, a vaincu, nié, réprimé et dépassé le néant. Par suite, ce remplacement de Dieu, du vrai Dieu, par le néant est une idolâtrie caractérisée. Sur ce point du néant et de Dieu, nous voyons que la comparaison Barth- Heidegger débouche sur une opposition radicale.

2. Jüngel – Heidegger

Pour Jüngel, « (...) Dieu est déjà référé au néant en son être et de plus en tant que *creator ex nihilo*. Dieu est créateur par amour et donc à partir du néant » (177). Le « à partir de » doit être compris comme un « contre » : le néant n'est pas la source, ou plus exactement la « pâte » utilisée par Dieu dans Son acte créateur ! La parole de Dieu est seule créatrice. Dieu, par amour pour Sa création et Sa créature, prend et montre la distance qu'Il a vis-à-vis du néant. Le « à partir de » doit être compris comme un « contre », parce que le rapport de Dieu au néant doit être pensé en termes de différenciation, d'opposition, de combat (178). Dieu n'a pas Son origine dans le néant, Dieu est *autre* que le néant, et le néant n'est pas une contre-divinité (179). Toutes ces précisions pour dire que Jüngel serait certainement d'accord avec Barth pour récuser la notion heideggérienne du néant comme origine et but, comme critère et fin, comme positif et bénéfique dans l'existence de l'homme, et la qualifier de déviation et d'idolâtrie. Par rapport au Dieu chrétien, l'idée du néant ne peut être que négative. Opposé au Dieu chrétien, le néant est redoutablement agressif et virulent. Mais il est vaincu.

Deux comparaisons de détail sont encore à mentionner ici. Elles ont trait au problème du « lieu » du néant. D'abord, pour Heidegger, dans l'expérience de l'angoisse, chacun fait l'expérience du néant. Il y a un danger, un malaise, ressentis par le Dasein dans cette expérience (180). Un mystère se manifeste par rapport à *ce qui* provoque l'angoisse : « La menace vient de nulle part » (181), nous dit le philosophe allemand. Il précise même que c'est un « (...) "rien qui n'est nulle part" » (182). Certes, « *l'angoisse nous révèle le néant* » (183), mais ce dernier reste insaisissable : il est a-localisé (184) ! Sur cette première définition, Jüngel serait certainement d'accord. A l'égard de la question de « localisation », il dit en effet (comme

(177) Jüngel I, p. 347.

(178) Cf. Jüngel I, pp. 341 et 348.

(179) Cf. Jüngel I, p. 349.

(180) Cf. p. 41 *supra*.

(181) Chapelle, p. 73.

(182) Et/Tps, p. 229.

(183) Qmêt/Q I, p. 59.

(184) Cf. pp. 41-42 *supra* (relations monde-néant).

nous l'avons déjà vu supra) : « (...) le néant ne se montre pas (185) » et, plus précisément : « Le néant n'est pas localisable. Il est indéterminé (186). » Voilà qui est clair ! Seulement, tout d'abord Jüngel ne parle pas ici d'angoisse (qui préoccupe beaucoup Heidegger !), et de plus il donne une dimension théologique au problème. Il exprime de manière polémique mais limpide que Dieu intervient en face du néant et l'affronte : « (...) Dieu combat le néant en lui assignant un lieu (187). » En outre, « (...) Dieu donne un lieu au néant en le prenant en soi » (188). Là est pour le théologien allemand la « place » du néant ; ce dernier est, dans et par la mort et la résurrection du Christ, a-néanti ! Et c'est là que « (...) Dieu se manifeste comme le vainqueur du néant (...) » (189). Nous trouvons donc ici une différence qui n'est pas immédiatement perceptible, mais néanmoins nette. Nous pourrions il est vrai opérer un rapprochement par le biais des entités « monde » (utilisée par Heidegger) et « Christ » (utilisée par Jüngel) : « réunir » celles-ci en appelant à la rescousse le fait de l'incarnation serait tentant. Nous ne nous y risquerons pas, vu la complexité des développements que cette question nécessiterait. Mais nous pensons que l'idée n'est pas sans fondement, surtout quand on connaît les affinités de Jüngel avec la pensée heideggerienne (190) !

Ensuite, au sujet de la position de Heidegger sur la mort, nous disions supra (191) que la mort était l'un des « lieux » du néant, l'un des « aspects » de ce dernier, et que la proximité des concepts « mort » et « néant » n'était plus à démontrer. Le penseur allemand nous semble distinguer une triade « homme-mort-néant ». Il expose d'ailleurs clairement les interactions entre ces trois « instances » : « La mort qui brise le *Dasein* l'accomplit en même temps en le vidant de lui-même pour en faire le "lieu tenant du néant" (192). » Pour Jüngel aussi existe un lien mort-néant, qui passe par l'homme : « Chacun connaît la *mort* comme parabole du néant qui le rejoint dans le contexte de sa vie (193). » Il nous apparaîtrait donc qu'ici, même si c'est sur un point relativement secondaire, se pose une convergence de vues entre les deux penseurs. La dernière citation de Jüngel est d'ailleurs un indice de sa dépendance envers Heidegger quant à la conception du temps. L'accord est peut-être insignifiant au premier regard, mais il est significatif !

De plus, en dehors du domaine spécifique du néant, un autre rapprochement peut être mis en évidence entre les deux hommes. Ce rapproche-

(185) Jüngel I, p. 329.

(186) *Id.*, p. 341.

(187) et (188) *Id.*, id. ; Remarquons que dire que Dieu prend en soi le néant ne veut pas dire qu'il soit résorbé par le néant !

(189) Jüngel I, p. 341.

(190) Cf. « Préface à l'édition française », Jüngel I, p. X.

(191) Cf. p. 44 *supra*.

(192) Korn, p. 255.

(193) Jüngel I, p. 330.

ment se situe dans le terrain de la christologie, et plus particulièrement sous les aspects de la théologie du crucifié, de l'incarnation-identification, et de l'essence de la divinité. Le théologien allemand, à la fin d'un raisonnement à cet égard, cite Heidegger : « (...) "pour la foi chrétienne, le révélé... en premier lieu et l'étant qui temporalise tout d'abord la foi en tant que révélation... est le Christ, le Dieu crucifié" (194). » Puis Jüngel conclut à ce sujet : « La théologie du crucifié a donc à concevoir l'essence de la divinité à partir de l'unité de Dieu avec la pauvreté de l'existence de l'homme authentique qui s'appelle Jésus (195). » Quand nous savons quel rôle joue la christologie dans la pensée de Jüngel (et aussi dans sa conception du néant !), cette convergence de vues-ci méritait à notre sens d'être relevée.

Conclusion : Bilan et réflexions personnelles

Sans en indiquer explicitement chaque fois les divisions, nous allons reprendre ci-après les différentes parties de ce travail. Nous le ferons dans une perspective herméneutique, c'est-à-dire en parsemant notre exposé de l'acquis de réflexions personnelles à ce sujet mûries en cours d'écriture.

Heidegger réfère le problème du néant à la question du sens de l'Être (et semble-t-il donc à la question du pourquoi); Barth l'inscrit dans le cadre de la discussion sur la création, le statut du monde et de l'homme; Jüngel le rapporte à l'incarnation et axe sa pensée sur la question christologique. Avec ces trois penseurs, nous voilà confrontés à des réflexions toujours actuelles et essentielles, qu'ils nous font découvrir chacun dans son langage propre. Nous pourrions croire que la discussion sur le thème du néant fait déboucher sur un noir univers et de sombres considérations. Et nous voyons qu'il n'en est rien : paradoxalement, le néant nous amène à nous interroger sur le monde, la réalité, l'homme (196), à parler de la positivité et du déploiement triomphant de la vie!

Déjà notre examen sommaire de la pensée de Heidegger sur le néant nous a montré qu'il est impossible de parler de cette entité « en soi ». Le néant est toujours *relaté* à autre chose, toujours en dépendance avec une autre réalité. La différence, l'espace, la comparaison avec cette autre réalité permettent seules de poser quelques jalons de définition (197). Au fond, le

(194) Jüngel I, p.326, note 254 (citant Heidegger : « Phénoménologie et Théologie », in *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 106).

(195) Jüngel I, p. 326, note 254.

(196) Cf. « (...) *il met (...) la réalité-humaine devant l'existant comme tel* »; Qmêt/Q1, p. 62.

(197) Cf. « La manière de questionner sur le néant a la fonction d'un instrument de mesure et d'un indice pour la manière de questionner vers l'étant »; Int/Mêt, p. 32.

néant n'est définissable que dans cette approche approximative en empruntant des chemins indirects. On peut dire ce que le néant n'est pas, mais pas ce qu'il « est ». Dire avec Heidegger qu'il est « le non-existant pur et simple » ne le cerne pas positivement, mais au contraire de la façon la plus négative (c'est-à-dire une définition qui ne « contient » que l'absence de substance au sens le plus absolu !). Jamais nous ne pourrions dire : « Le néant est » au sens de « Le néant égale... » (signe mathématique). Le néant ne se circonscrit pas.

Ce simple problème de la définition et du langage montrent ici à quel point nous nous trouvons en plein dans le domaine de l'herméneutique. Il serait intéressant d'étudier les rapports d'une triade « définition – sens – langage ». Tous les éléments de cette triade sont interdépendants. Nous ne pouvons en effet saisir le sens sans définition, ni formuler de définition sans langage. Heidegger procède à toutes sortes de torsions du langage et crée toutes sortes de néologismes, qui rendent sa pensée si difficile, et ce dans un objectif qui ressort de l'herméneutique (la recherche du sens de l'Être) (198). Par exemple, lorsqu'il parle du néant en termes de « lieu », nous pouvons y voir l'indice de ce problème de langage qui touche à la tentative de renouvellement de la démarche métaphysique : il va de soi que « lieu » ne doit pas être compris dans un sens étroitement géographique ! Du langage, et par suite de la définition dépendent alors la juste compréhension du sens (c'est l'aspect méthodologique, qui participe de la démarche – plus globale – épistémologique quant au problème posé).

Et ce qui est vrai pour le problème du néant chez Heidegger l'est aussi pour tout problème sur lequel se concentre une recherche de (ou du) sens. Existentiellement, personne ne peut faire l'économie de cette démarche. En théologie chrétienne, c'est particulièrement significatif du domaine de l'éthique : la conduite est orientée de par le sens discerné dans tel texte biblique, dans tel dogme, dans tel donné moral du passé du christianisme (199).

Poursuivons notre périple avec Barth. Pour lui, le néant reste a-crée, virulent, agressif, mais vaincu par Dieu. Il n'y a pas d'impuissance de Dieu

(198) Nous entendons par « herméneutique » toute recherche sur le sens, opérée à partir de n'importe quel fait de culture. Tout *faire* et tout *dire* peut être l'objet d'une démarche de type herméneutique. C'est dans ce sens-là que la recherche de Heidegger, tentative philosophique du déchiffrement du sens de l'Être, ressort de l'herméneutique.

(199) Nous reconnaissons bien sûr le *dire* premier que constitue l'Écriture en régime chrétien. Ce texte fait l'objet d'une interprétation qui aboutit à la doctrine et à l'éthique. L'Écriture, le dogme et le donné moral historiquement attesté ne sont pas au même niveau. Le dogme et le donné moral sont en dépendance de l'Écriture : ils sont seconds par rapport à elle. L'Écriture est première et primordiale, la doctrine et l'éthique ressortissent de bon nombre de médiations humaines. En récapitulant, nous pouvons dire que la démarche herméneutique chrétienne aujourd'hui se base sur l'Écriture et se nourrit (par l'histoire) au dogme et au donné moral. Soyons plus clair encore : le fondement est l'Écriture, sa continuité interprétée dans l'histoire (c'est-à-dire la doctrine et le donné moral) peut être désignée sous le nom de Tradition. L'herméneutique chrétienne se base premièrement sur l'Écriture et se nourrit de la Tradition (parce qu'elle ne peut, dans sa recherche du sens vrai sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, faire l'économie de l'histoire).

face au néant : Il combat ce dernier et le vainc, parce que le néant est une menace pour la création (mais non pour Lui). Le néant, par le biais de ses épigones le péché et le mal, agit en effet au sein de la création, et cherche à l'entraîner dans le vide sans nom de son absence totale. Le gros problème de l'origine du mal nous apparaît ici posé. Le mal comme réalité quotidienne, et dont l'origine reste mystérieuse.

Ce problème, auquel s'achoppe l'homme, est d'ordre herméneutique (le sens de la vie y est impliqué). Et c'est, croyons-nous, un problème trop difficile et complexe pour être abordé dans le champ d'une réflexion uniquement rationnelle. C'est pourquoi il doit être traité au moyen du mythe (200).

Pour Jüngel, le néant n'a aucune positivité. Il est « nihil nihilans ». Dans l'espace comme dans le temps, le néant est « ensemble vide ». Il ne peut être désigné que par des *paraboles* (par exemple, la mort (201)). Des paraboles qui « pointent le doigt » vers un signifié, qui ne sont elles-mêmes que des signifiants, des « indicateurs de direction ». Le néant ne peut faire l'objet d'aucune description directe (202) : il n'a aucune « charge d'être », aucun relief, c'est « une absence de lieu ontologique » (203). Il n'est nulle part mieux découvert que dans l'événement de la Croix, révélé, démasqué et condamné de la manière la plus aiguë et la plus radicale. Événement de la Croix où justement la création est restaurée et réhabilitée, mettant en échec toutes les formes de dualisme. Là aussi, Jüngel montre que malgré sa dépendance philosophique à l'égard de Heidegger, il n'admet pas, à cause de sa foi enracinée christologiquement, la positivité du néant telle que la décrit le penseur allemand !

Il nous reste encore quelque chose à dire sur le dialogue Barth-Heidegger à propos du néant. Nous n'avons pas affaire au même néant, ou en tout cas pas à la même perspective sur le néant. Positif pour Heidegger, le néant est négatif pour Barth. Parlent-ils du même « néant » ? Barth affirme très vite une supériorité de sa conception du néant. A son avis, le philosophe allemand a mis le néant à la place de Dieu. C'est, dit le théologien bâlois, une fausse vision de Dieu et une fausse vision du néant ! Heidegger pense le rapport Dieu-néant, selon l'argumentation de Barth, en termes d'adéquation. Ce dernier en parle en termes d'opposition.

Sous l'angle d'une préoccupation herméneutique, cela traduit l'existence de deux problèmes qui sont loin d'être anodins, à savoir : celui du langage (heideggerien en particulier) d'une part, celui de l'« identité de Dieu » d'autre part. Nous croyons que le néant est plus qu'un simple concept philoso-

(200) Problème qui n'est pas l'objet spécifique de cette recherche, mais qui devrait être, d'une manière ou d'une autre, étudié dans son prolongement logique.

(201) Cf. Jüngel I, p.330.

(202) Cf. le début de notre conclusion.

(203) Jüngel I, p.341.

phique ou théologique. Mais nous pensons aussi que son utilisation en théologie ne peut être évitée: le néant est ce que Dieu n'est pas; il participe par conséquent à une définition, une description, de Dieu de type apophatique. Et l'apophatique, finalement, c'est le champ dans lequel la théologie n'a jamais fini de se mouvoir !