

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 48 (1998)

Heft: 1

Artikel: La question du néant en métaphysique : Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain

Autor: Côté, Antoine

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381560>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA QUESTION DU NÉANT EN MÉTAPHYSIQUE : HENRI BERGSON ET LA CRITIQUE DE JACQUES MARITAIN

ANTOINE CÔTÉ

Résumé

Dans le contexte d'une métaphysique créationniste la question «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» peut être considérée comme la question fondamentale de la métaphysique, question à laquelle une réponse possible consiste à invoquer la volonté d'un Dieu transcendant. Mais qu'en serait-il de cette interrogation si une analyse révélait que le concept de néant est un concept absurde? Tel fut précisément le propos de Henri Bergson dans un texte célèbre de l'Évolution créatrice. L'A. analyse ici les arguments de Bergson ainsi que ceux que lui a opposés J. Maritain, et en arrive à la conclusion que la légitimité de la question «pourquoi il y a-t-il quelque chose plutôt que rien?», loin de s'imposer à l'intelligence comme un fait d'évidence, reste à démontrer.

Qu'est-ce qui fait que la question «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?», que certains philosophes ont pu considérer comme la question fondamentale de la métaphysique, puisse être à juste titre posée? Selon Leibniz, c'est parce que «le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.¹» Ce que l'on peut comprendre de la manière suivante : toute existence suppose un effort aux dépens du néant qui, de soi, constitue l'état naturel des choses. L'existence est ainsi au néant ce que l'accélération est au mouvement uniforme dans la mécanique moderne ; ce dernier ne requiert aucune explication, à la différence du changement de vitesse qui nécessite l'appel à une force externe. De même, le néant se passe d'explication ; rien en lui ne donne prise à la question du pourquoi. En revanche, toute modification de cet «état» s'expliquera par référence à une instance tierce, qui, pour le coup, sera dotée de qualités uniques (cause des causes, *causa sui*, ou cause sans cause). La métaphysique chrétienne pousse très loin ce privilège, cette antériorité de droit du néant : non seulement toute modification de l'état de néant requiert l'appel à

¹ *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, § 7 in *Die philosophischen Schriften*, t. VI, éd. Gerhardt, p. 602.

une instance causale transcendante, mais encore le *maintien* de cet état modifié requiert l'intervention continuée de cette même cause, sans quoi tout basculerait à nouveau dans le néant : «c'est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore.»² Ce double privilège du néant peut se résumer par une sorte de principe d'inertie métaphysique qu'on pourrait formuler ainsi : «Le néant est l'état naturel des choses. Tout existant tend spontanément à y retourner et n'en est empêché que parce qu'il est maintenu dans l'être par une cause externe.»

Quoiqu'en disent certains penseurs de notre tradition, une telle façon de poser le problème de la métaphysique ne va nullement de soi. On peut évoquer plusieurs réponses possibles au principe d'inertie du néant.

D'abord, on peut faire valoir, à l'encontre de Leibniz, qu'il est des cas où il est manifestement faux que le rien soit plus facile ou plus simple (que l'être). Ainsi, si toutes les causes nécessaires à la réalisation d'un certain effet sont réunies sans que cet effet se produise, on peut dire que cette non-réalisation (et donc, en ce sens, ce non-être) est plus problématique que la réalisation de l'effet escompté. Dans ce cas, il eût été plus naturel, plus simple, que l'être de la cause soit suivi de l'être de l'effet. Dans cet exemple, c'est l'être et non le néant qui est l'état naturel des choses, c'est le néant – dans la mesure où il «existe» – qui représente une sorte d'aberration, de déviation de cet état initial, et non le contraire. Certes, le néant envisagé par Leibniz est le néant intégral, l'absence de tout, mais le fait qu'il est possible de douter de l'antériorité du néant dans un cas comme celui qui vient d'être évoqué montre qu'une telle antériorité ne va pas de soi, qu'elle demande à être justifiée plutôt que d'être posée comme une vérité axiomatique.

Ensuite, on peut faire observer qu'il n'y a jamais de problèmes ou d'énigmes que s'il y a des choses qui ne sont pas, elles, énigmatiques, et que la distinction entre choses qui font problème et celles qui ne le font pas, découle souvent, non pas de la nature même des choses, mais d'une décision métaphysiquement intéressée. Aussi se peut-il que l'être ne fasse problème que parce qu'il est *stipulé* que le néant «va de soi» ; or que le néant ne fasse pas problème – qu'il soit plus «facile» –, ce n'est pas là un fait d'évidence. Il suffit de rappeler que la question «pourquoi quelque chose plutôt que rien?» n'a pas toujours été à l'ordre du jour de la métaphysique : si Platon parle du non-être, dans le *Sophiste* par exemple, il en fait un principe co-constitutif du réel, non pas le contraire propre et exclusif de l'être, et s'il est vrai que pour Parménide le néant est le contraire de l'étant, ce n'est pas au sens où il lui «pré-existerait» ou lui servirait de «toile de fond» comme le bleu ciel du tableau sur lequel

² R. DESCARTES, *Les Méditations*, «Méditation troisième», in *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Vrin, 1996, p. 39.

se détachent les formes que le peintre y a mises ; au contraire, le constat de la nécessaire non-existence du néant aboutit à celui de l'existence nécessaire de l'être dont on ne peut se demander d'où il vient mais dont on doit se borner à dire qu'il est.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la critique de Milton Munitz qui a soutenu que la question «pourquoi quelque chose plutôt que rien?» est inintelligible si l'on tente de la comprendre indépendamment de la doctrine chrétienne de la création³. Aussi l'affirmation «il y aurait pu ne rien y avoir» que sous-entend la question «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?», même si elle se présente sous les apparences d'une expression complète, est-elle, selon Milton Munitz, une affirmation tronquée : son intelligibilité présuppose l'acceptation d'une réponse à la question posée, à savoir la doctrine de la création *ex nihilo*, comme la seule réponse possible, alors que c'est une doctrine qui, pour avoir exercé une formidable séduction sur l'imaginaire théologique depuis son élaboration au deuxième siècle de notre ère, attend toujours son accréditation philosophique.

Mais une telle critique soulève bien des problèmes. On accordera sans peine à M. Munitz que la question «pourquoi quelque chose plutôt que rien?» n'appartient pas à la *metaphysica perennis*, dans la mesure où il est des traditions philosophiques qui ne l'ont pas problématisée, et parce qu'elle ne s'est imposée que tardivement, du moins en Occident. Mais cela, en l'espèce, suffit-il à discréditer l'interrogation comme telle? Le fait que l'idée de gravitation universelle a vu le jour au XVII^e siècle dans le cadre de la physique de Newton signifie-t-il que ce concept n'ait de sens que dans ce cadre? Et le fait qu'on ait attendu le XIX^e siècle pour voir s'élaborer une doctrine cohérente de l'évolution est-il à mettre au passif de cette doctrine? Si le progrès existe en sciences, l'idée d'un progrès dans la réflexion métaphysique n'est peut-être pas à exclure non plus. Aussi la mise au jour des conditions historiques et doctrinales dans lesquelles la question «pourquoi quelque chose plutôt que rien?» s'est élaborée, pour intéressante qu'elle soit, ne saurait tenir lieu de critique de sa recevabilité philosophique.

Reste une autre stratégie, qui consisterait à dénier toute intelligibilité au terme «néant», à nier qu'il s'agisse d'un concept cohérent. C'est la stratégie qu'ont adoptée des philosophes comme Henri Bergson et, plus récemment, Charles Hartshorne, et que nous aimerions examiner dans les pages qui suivent, en revenant sur les analyses du philosophe français. Cette analyse a fait couler beaucoup d'encre, et suscité d'innombrables critiques ; et pour cause! L'enjeu n'en est rien moins que la valeur de l'entreprise métaphysique telle que l'a comprise l'Occident chrétien, pour ne rien dire des philosophies arabe et juive⁴. Pour notre part, nous nous bornerons à examiner une seule de ces

³ M. MUNITZ, *The Mystery of Existence*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965, p. 142-159.

⁴ La critique reste divisée quant à l'intention que visait Bergson dans son analyse du concept de néant. Pour Claude Tresmontant, la critique bergsonienne conduit à

critiques, celle de Jacques Maritain, qui nous paraît emblématique de l'attitude philosophique dominante à l'égard du problème du néant.

L'analyse de Bergson

Comment le problème de la métaphysique s'est-il posé traditionnellement selon Bergson? Il consistait à se demander «pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un existe⁵.» Or quelle que soit la cause invoquée pour expliquer cette existence, on peut toujours se demander si cette cause n'a pas, elle aussi, une cause, de sorte que «si l'on s'arrête, c'est pour échapper au vertige. Toujours on constate, on croit constater que la difficulté subsiste, que le problème se pose encore et ne sera jamais résolu.»⁶ Ce problème est insoluble, estime Bergson, mais il n'est tel que parce qu'il est mal posé : «il ne se pose que si l'on se figure un néant qui précéderait l'être. On se dit : «il pourrait ne rien y avoir» et l'on s'étonne alors qu'il y ait quelque chose – ou Quelqu'un.»⁷ Ce néant est conçu comme une sorte de tapis qui soutiendrait l'être, un réceptacle dans lequel il serait logé. Or l'idée d'une existence *sur fond* de néant ne laisse pas de paraître problématique, et c'est pour rendre compte de cette existence que l'on fait appel à une causalité transcendante⁸. Ce que présuppose une telle façon de voir, c'est une conception de la réalité pour laquelle «[l]'existence [...] apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et

prouver l'existence de Dieu ; pour Maritain et J. de Tonquédec, elle est solidaire du «monisme panthéiste» de Bergson (J. DE TONQUÉDEC, «Comment interpréter l'ordre du monde», *Études*, 5 mars 1908 ; et surtout, «Monsieur Bergson est-il moniste?», *Études*, 130 (1912), p. 506-516. Il faut avouer que les remarques du philosophe de l'*Élan vital* favorisent dans une certaine mesure ces lectures contradictoires. Cf. ses lettres du 12 mai 1908 et du 20 février 1912 au P. de Tonquédec publiées dans *Études*, 130 (1912), p. 516 et 514-516, reproduites dans H. BERGSON, *Écrits et paroles*, t. II, Paris, P.U.F., 1959, p. 296 et p. 365-366.

⁵ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1963, p. 1336. Toutes les citations de Bergson renvoient à la deuxième édition (1963) de l'«Édition du Centenaire» des œuvres de Bergson (1^{ère} édition : 1959).

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ On trouve l'anticipation brillante de cet argument chez PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8, 11 (traduction Bréhier), dans un passage consacré au pseudo-problème de l'origine de l'Un : «Il semble que, si nous imaginons des difficultés sur sa nature, c'est que nous nous représentons d'abord un espace ou un lieu, à la manière du chaos des poètes ; puis nous introduisons le Premier dans ce lieu ou espace qui est né ou existe en notre imagination ; cela fait, nous cherchons d'où il est venu et comment il est arrivé ici ; nous nous informons de sa présence comme s'il était un étranger, et comme s'il avait surgi en ce lieu du fond de l'espace ou avait été projeté d'une hauteur.» Cf. aussi les remarques de A. Grünbaum in «Creation as a Pseudo-Explanation», *Erkenntnis*, 35 (1991), p. 233-254 ainsi que R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.), Belknap, 1981, p. 128 et passim.

je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose [...] ; je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de «rien», il y a *moins* que dans celle de «quelque chose». De là tout le mystère.»⁹ C'est bien là effectivement ce que pensait Leibniz, ainsi que nous l'avons vu plus haut : il n'y a de problème de l'être que parce qu'on s'imagine qu'il eût été plus simple qu'il n'y eût rien.

Le problème d'une telle façon de voir, pour Bergson, c'est que «rien» n'a aucune signification ; le néant ne correspond pas à une possibilité, il n'est ni une limite qui borderait en quelque sorte l'être ni ce vers quoi il tend. Telles sont les conclusions d'une analyse assez longue et complexe dont on trouve le détail au chapitre IV de *L'Évolution créatrice*¹⁰.

L'argumentation se scinde en deux étapes qui correspondent aux deux manières d'envisager le néant. Celui-ci peut en effet s'imaginer ou se concevoir. Or dans les deux cas on aboutit à la même conclusion. D'une part, en effet, je ne puis imaginer le néant ; imaginer le néant ce serait du même coup imaginer le néant de la conscience. Or je ne puis imaginer ce néant qu'en ressuscitant du même coup la conscience, bref imaginer le néant présuppose l'existence de quelque chose : l'imagination qui le pense¹¹. D'autre part, je ne puis pas non plus concevoir le néant. En effet, à la thèse des partisans de l'idée de néant qui énoncent que, de ce que je puis concevoir l'abolition de n'importe quel objet singulier, je puis, par passage à la limite, concevoir celle du tout, Bergson oppose cette autre thèse : l'abolition de n'importe quelle chose par l'esprit est une opération dont le mécanisme implique qu'elle ne peut s'appliquer à tout ce qui est. En effet, il faut considérer que si l'on supprime un objet, il ne peut s'agir que d'un objet extérieur ou intérieur (à la conscience) ; une chose ou un état de conscience. Or supprimer un objet extérieur ce n'est pas engendrer un néant ; ce serait, au contraire, à cette première chose, en substituer une autre ; supprimons un objet et un autre vient s'engouffrer dans la place qu'il occupait. De même, si l'on croit au vide, l'absence de la chose laisse quand-même la place qu'elle occupait, ce qui est encore quelque chose. On ne rencontrerait donc jamais le néant. Ce terme n'a de sens que pour une conscience «capable de souvenir et d'attente»¹². Le néant n'est pas tant pensée que «coloration affective de la pensée». Il en va de même pour l'objet intérieur : on ne rencontre jamais le néant ; la conscience n'est jamais conscience que

⁹ *L'Évolution créatrice*, p. 728-729. Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 1339.

¹⁰ En fait, Bergson est revenu à plusieurs reprises sur le même problème. L'analyse présentée dans *L'Évolution créatrice* (1907) avait été publiée en 1906 dans la *Revue philosophique*. Bergson y est revenu dans un article publié en 1930 dans la revue suédoise *Nordisk Tidskrift* et compris dans un recueil d'articles et de conférences publié en 1934 sous le titre de *La pensée et le mouvant*, p. 1336-1338. Il évoque le sujet une dernière fois dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), p. 1188-1189.

¹¹ Cf. J. D. BARROW, F. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Clarendon ; Oxford University Press, New York, 1986, p. 108.

¹² *L'Évolution créatrice*, p. 733.

des phénomènes qui se produisent et non pas des phénomènes qui ne se produisent pas ; elle ne perçoit que des présences et non des absences.

De ce qui précède, Bergson croit pouvoir conclure que «l'idée de néant absolu, entendue au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot»¹³. En effet, «si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une «abolition de tout» est aussi absurde que celle d'un cercle carré.»¹⁴

Bergson reconnaît que la représentation du néant dont il a été question jusqu'à présent n'est pas encore entièrement affranchie de l'imagination. Mais une autre conclusion s'impose-t-elle dans le cas du néant conceptuel? Non pas. Bergson ne voit aucune différence entre penser un objet et le penser comme existant. Il s'agirait d'une vérité irrésistible dont Bergson fait crédit à Kant de l'avoir mise en lumière : «L'idée de l'objet A supposé existant n'est que la représentation pure et simple de l'objet A, car on ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité.»¹⁵ Dès lors, penser l'objet A comme non existant, c'est nécessairement le penser en qualité de chose existante d'abord, et ensuite lui ajouter quelque chose, non pas certes l'inexistence, puisque celle-ci est proprement impensable, mais l'exclusion de l'objet par un autre qui le supplante. Pense-t-on qu'il suffit d'accoler un «non» à une affirmation pour engendrer l'inexistence de l'objet posé par cette affirmation, on aboutit derechef au même résultat. La raison en est, selon Bergson, que la négation n'est pas symétrique de l'affirmation : une affirmation se rapporte aux choses, alors qu'une négation renvoie à un autre jugement ; elle n'atteint les choses, le monde, qu'indirectement. En effet, nier consiste toujours à écarter une affirmation possible : «Quand je dis 'cette table est noire', c'est bien de la table que je parle : je l'ai vue noire, et mon jugement traduit ce que j'ai vu. Mais si je dis : 'cette table n'est pas blanche', je n'exprime sûrement pas quelque chose que j'aie perçu, car j'ai vu du noir, et non une absence de blanc. Ce n'est donc pas, au fond, sur la table que porte mon jugement, mais plutôt sur le jugement qui la déclarerait blanche.»¹⁶ Une négation n'engendre donc pas de nouvelle idée, elle dépend pour son contenu du jugement affirmatif qu'elle nie. De manière générale, le jugement «l'objet A n'existe pas» signifie

¹³ *Ibid.*, p. 734.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 736. Bergson a-t-il raison d'invoquer ici l'appui de Kant? Rien n'est moins sûr. Pour le philosophe allemand, il n'y a pas de différence entre le concept d'un objet et le concept d'un objet existant, ce qui n'implique pas que, comme semble le penser Bergson, toute pensée d'objet soit pensée d'un objet existant. Notons que si telle avait été la pensée de Kant, ce n'est pas de «réfutation» de l'argument ontologique qu'il aurait fallu parler mais bien de confirmation, puisque de la thèse que toute pensée est pensée d'un objet existant on peut déduire que Dieu existe.

¹⁶ *Ibid.*, p. 738.

pour Bergson : «A a été (ou sera) et un objet autre que lui existe réellement.» Bergson atténue ainsi sa déclaration antérieure selon laquelle penser un objet ce serait le penser comme existant. Il faut dire maintenant : penser un objet, c'est le penser possiblement existant. Le «ne pas» de la proposition «l'objet A n'existe pas» signifie que «si l'on va plus loin, si l'on érige le possible en réel, on se trompe.» Bergson en conclut : Les jugements qui posent la non-existence d'une chose sont donc des jugements qui formulent un contraste entre le possible et l'actuel (c'est-à-dire entre deux espèces d'*existence*, l'une pensée et l'autre constatée) dans des cas où une personne, réelle ou imaginaire, croyait à tort qu'un certain possible était réalisé. À la place de ce possible il y a une réalité qui en diffère et qui le chasse [...] ¹⁷

La critique maritainienne

Le premier grief d'ordre très général que formule Maritain à l'endroit de l'auteur de *L'Évolution créatrice* c'est qu'il confond d'emblée deux problèmes «dont l'un est légitime et l'autre absurde» ¹⁸, confusion qui hypothèquerait toute son entreprise. Ainsi, selon J. Maritain, il est légitime de chercher une cause du monde, mais non pas une cause de Dieu. «De ces deux problèmes on ne fait qu'un seul pseudo-problème : pourquoi y a-t-il de l'être?»

À l'affirmation de Bergson selon laquelle il ne peut pas ne pas y avoir de l'être, Maritain répond, en somme : d'accord, mais sous réserve de gloser le mot «être» comme «être de Dieu». Ce qu'il refuse, en revanche, c'est l'idée que ce soit l'être du monde qui soit nécessaire. Il y a un problème de l'origine de l'être du monde, non un problème de l'être en général. Le monde est contingent, ce qui implique que celui-ci aurait pu ne pas être, et c'est justement ce que l'on veut dire par non-être du monde. En somme, selon Maritain, il faudrait *dans l'énoncé même de la question* distinguer entre être contingent et être nécessaire. Le véritable problème est de savoir si l'on peut légitimement parler du non-être du monde contingent, c'est-à-dire de l'univers physique ; une réponse affirmative à cette question conduirait alors à postuler un *ens necessarium* pour rendre compte dudit monde contingent : il n'y a pas de problème de l'être, il y a un problème de l'être contingent.

Que penser de ce reproche? Est-il vrai que Bergson ne distingue pas entre l'être de Dieu et l'être du monde? Disons en tout cas que Bergson ne postule pas au seuil de son analyse qu'une telle distinction existe. C'est ce que montre le texte suivant dans le lequel Bergson explique en quel sens le néant serait selon lui «l'invisible moteur de la pensée métaphysique» ¹⁹ : «Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe ; et quand je

¹⁷ *Ibid.*, p. 740.

¹⁸ *La philosophie bergsonienne*, Paris, Téqui, 1948, p. 34.

¹⁹ *L'Évolution créatrice*, p. 728.

me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe ; et si je rattache l'univers à un principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants ; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe?»²⁰

Le vrai problème n'est pas en réalité que Bergson ne distingue pas les deux niveaux (le contingent et le nécessaire) dans sa position du problème, le problème c'est bien plutôt que Bergson ne semble pas prêt à admettre à titre d'axiome que l'être de Dieu n'ait pas de cause, et que la question relative à la raison ou à la cause éventuelle de son existence ne se pose pas²¹. Car il est *absurde*, selon Jacques Maritain, de s'interroger sur la cause de l'existence de Dieu. Par quoi il faut comprendre qu'il serait absurde, non pas d'envisager la non-existence de Dieu dans l'ordre de la pensée – cela reste possible pour Maritain ainsi qu'on le verra plus loin –, mais de supposer que, réellement, Dieu puisse ne pas exister. Pourquoi absurde? Parce que, par hypothèse, Dieu est *l'ens necessarium*. À cela on fera évidemment observer que si la non-existence de Dieu n'est pas *logiquement* contradictoire, ce qu'elle ne peut être pour un thomiste comme Maritain qui récuse la preuve ontologique, elle n'est pas contradictoire tout court. Le terme «absurde» est donc trop fort ; il faudrait dire quelque chose comme «logiquement possible, mais *de facto* irréalisable». Mais alors on ne voit plus très bien ce qui interdit de s'interroger sur la cause de l'existence d'un-tel être? Il se peut fort bien, que, *de facto*, il n'ait pas de cause, la question n'en reste pas moins entièrement légitime. Pour Jacques Maritain, comme du reste pour la majorité des théistes chrétiens, l'idée selon laquelle le problème de la causalité ne se poserait qu'à propos d'une certaine catégorie d'êtres – les êtres contingents – a valeur d'axiome, comme du reste son corollaire, à savoir qu'un être nécessaire ne peut avoir de cause. Nous répondons : ou bien l'idée d'une cause de Dieu est impossible, et cette impossibilité est alors de type logique, ou bien l'interdiction d'admettre une cause éventuelle de Dieu est arbitraire, du moins en l'absence de motifs clairs que les théistes, à ma connaissance, n'ont jamais pu fournir. Ce dont ont pris acte certains théistes contemporains, comme le Britannique R. Swinburne, pour qui, dans la mesure où l'existence de Dieu est nécessaire, cette nécessité n'est pas de type logique²². L'existence de Dieu devient un *brute fact*, inexplicable, mystérieux, ce qui implique que la question relative à son existence se pose

²⁰ *Ibid.*, p. 728.

²¹ Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, (p. 1188), Bergson se réfère à l'analyse du néant dans *L'Évolution créatrice* en ces termes : «Nous avons montré jadis qu'une partie de la métaphysique gravite, consciemment ou non, autour de la question de savoir pourquoi quelque chose existe : pourquoi la matière, ou pourquoi des esprits, ou pourquoi Dieu, plutôt que rien?»

²² Voir R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon, 1979.

bel et bien. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien dans la conception traditionnelle, scolastique de Dieu qui fait de celui-ci un être *sui generis*, dont l'existence s'imposerait irrésistiblement.

On voit donc qu'il est inexact d'affirmer que Bergson ne distingue pas entre l'être nécessaire et l'être contingent. S'il y a désaccord entre les deux philosophes, il ne porte pas sur ce point précis. Pour Bergson, si la question «pourquoi cela existe-t-il plutôt que rien?» est une question légitime, alors elle doit pouvoir se poser à propos de n'importe quel être. Or, justement, elle n'est pas légitime. Pour Maritain, en revanche, la question «pourquoi ceci existe-t-il?» ne peut, en droit, se poser à propos de Dieu, alors qu'elle *doit* se poser à propos des êtres contingents. Le tout pour lui est de montrer qu'elle ne peut se résoudre, dans ce dernier cas, que par le recours à l'*ens necessarium*. Bergson reconnaît qu'il est légitime de s'interroger sur les causes d'une existence, ce qu'il récuse, c'est la tentation de croire que l'être est comme hanté par le néant, en amont, par le néant d'où on le tire, en aval, par celui où il menace à tout moment de retomber et où il retomberait fatalement si Dieu ne l'en empêchait. Si, au contraire, l'on admet que l'être constitue l'état naturel des choses, il n'est plus nécessaire de rendre compte de l'existence comme telle ou de l'être comme tel.

Le deuxième reproche d'ordre général qu'adresse Maritain à Bergson, c'est que, même si le problème de la métaphysique est de rendre compte de l'existence du monde, ce qui suppose que celui-ci aurait pu ne pas être (non-être partiel), il reste que l'idée de non-être absolu (l'absence totale d'être) intervient aussi en métaphysique, et même de manière cruciale, puisqu'elle constitue le pivot de la *tertia via*²³. Pourquoi faut-il poser une existence nécessaire? Parce que, selon l'Aquinat, s'il n'y avait eu que des êtres contingents, un jour rien n'aurait existé. Or, «qu'à un moment rien ne soit, et éternellement rien ne sera.»²⁴ Puisque quelque chose existe, on est conduit à postuler l'existence d'au moins un être nécessaire. L'idée de non-être absolu est donc parfaitement *concevable* selon Maritain, même si l'état de choses conçu n'est pas réalisable. En somme, alors que Bergson nie la possibilité de concevoir le néant tout court (partiel ou absolu), pour Maritain, qui récuse l'argumentation bergsonienne contre le néant, le néant absolu et partiel sont tous deux pensables.

Outre les deux critiques d'ordre général que nous venons de signaler, on peut relever, chez Maritain, quatre objections précises contre les arguments de Bergson.

1) Comme le fait remarquer Maritain avec raison, Bergson a toute facilité pour démontrer l'impossibilité du néant dès lors qu'il comprend l'idée du néant comme une idée négative en elle-même. Seulement il n'est pas nécessaire, afin

²³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, q. 2, a. 3, co.

²⁴ La citation est de Maritain ; elle correspond à peu près au «Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse» de la *tertia via*. Cf. *La philosophie bergsonienne*, p. 35.

d'adhérer à l'idée de la pensabilité du néant, de supposer que ce concept possède un corrélat dans la réalité : «La négation s'entend du signe qui affecte le contenu de l'idée, non du contenu lui-même, et ce qui est propre à l'idée négative c'est le signe négatif, non le contenu qui est celui de l'idée positive. Il est donc aussi illusoire de chercher dans l'idée du néant un contenu, négatif en lui-même, qui lui soit propre, que de chercher au nombre négatif - 3, par exemple, une valeur absolue qui lui soit propre et qui soit négative en elle-même.»²⁵

2) Maritain dénonce le caractère nettement psychologisant de la démarche bergsonienne. Nous avons vu, en effet, que pour l'auteur de *l'Évolution créatrice*, le concept du néant naît du regret et de la déception ; il n'est possible que pour une «conscience capable de souvenir et d'attente.» Or, soutient Maritain, ce n'est pas en examinant les motifs personnels, affectifs, qui conduisent à postuler le néant que l'on parviendra à en préciser le statut ontologique : «[I]l n'y a pas lieu de chercher dans la négation aucun élément extra-intellectuel. C'est l'activité propre de l'esprit qui la produit, et tous les éléments affectifs ou sociaux, qu'on trouvera facilement comme motifs extérieurs de nos opérations intellectuelles, ne sont pas plus de son essence que de l'essence de l'affirmation.»²⁶

3) L'idée selon laquelle il n'y aurait aucune différence entre penser un objet et le penser comme existant paraît éminemment contestable. Cela reviendrait, d'une certaine manière, à étendre l'argument ontologique à tout objet de pensée possible. Maritain émet le diagnostic suivant : «Si M. Bergson nie la possibilité de cet acte intellectuel, c'est d'abord, semble-t-il, qu'il confond penser un *objet existant* (d'une existence idéale) avec penser qu'un *objet existe* réellement.»²⁷ Il est vrai qu'on ne peut penser un objet sans le penser existant, doté d'une existence idéale ; il est faux que celle-ci soit identifiable dans tous les cas à une existence réelle ; Julien Sorel possède une existence idéale, non une existence *in re*.

4) L'idée selon laquelle toute négation envelopperait une affirmation implicite paraît bien difficile à accrédi-ter. Ainsi, si Maritain est prêt à concéder qu'un jugement positif *peut* remplacer celui qu'on nie, il refuse de parler d'*implication logique*. Dire «cet homme n'a pas d'enfants», ce n'est nullement dire, fût-ce implicitement, qu'il a autre chose que des enfants.

Que penser de ces quatre critiques? Concernant les deux premières, nous pouvons accorder que l'absurdité d'une idée positive du néant ne suffit pas à montrer que le néant n'est pas pensable. En revanche, Bergson a raison d'insister sur le fait que nous ne rencontrons jamais que de l'être. L'expérience, qui doit nous servir de guide, nous apprend que le néant, que nous rencontrons

²⁵ *La philosophie bergsonienne*, p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 38. Le reproche n'est pas tout à fait justifié. Il ne s'applique qu'à la première partie de l'analyse de Bergson.

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

sous la forme d'une absence-de-quelque-chose (telle cause qui devait produire tel effet ne l'a pas fait) présuppose toujours l'être. Si bien que même si l'on accordait que le néant est un concept en bonne et due forme, c'est l'expérience de l'antériorité de l'être qui devrait fournir le point de départ pour la formulation du problème de la métaphysique, plutôt que la possibilité du non-être. Bref, au lieu de poser la question : «pourquoi de l'être?» l'expérience suggérerait plutôt la question «pourquoi le néant?» Quoi qu'il en soit, même si l'on devait accepter les critiques émises par Maritain à l'égard de l'analyse bergsonienne, il reste que cela ne suffirait pas à établir la pensabilité du néant. Comment conviendrait-il alors de procéder, selon Jacques Maritain, afin d'établir la possibilité logique de ce concept? C'est, soutient-il, l'analyse logique qui serait à sa place ici. Ainsi, c'est par l'analyse logique de l'idée de «cercle carré» qu'on établit que celle-ci est contradictoire ; point n'est besoin de recourir au mécanisme de sa formation. Il suffit d'appliquer cette manière de faire à l'idée de néant²⁸. Or, aux dires de Maritain, une telle analyse montre que l'idée de néant a bien un contenu, contrairement à ce qu'en pense Bergson : «c'est tout simplement le contenu de l'idée d'être, mais ce contenu est affecté ici de la négation [...]»²⁹. «Dès que nous avons l'idée de l'être nous formons immédiatement l'idée du non-être.»³⁰ Que penser d'une telle «démonstration»?

À présenter les choses comme le fait Maritain, tout paraît bien simple en effet. Mais regardons-y de plus près. Maritain affirmait qu'il suffisait d'affecter l'être de la négation pour engendrer l'idée de non-être, mais on pourrait répondre qu'il suffit d'affecter le concept de cercle de celui de carré pour engendrer le concept cercle carré : pas plus que la description du mécanisme psychologique, celle du mécanisme syntaxique par lequel on engendre des concepts en les composant ne saurait tenir lieu d'explication de la consistance des concepts ainsi engendrés. On répondra que la différence se situe ici dans le fait que l'inconsistance du concept de cercle carré se manifeste aussitôt à l'intelligence dès l'audition, au rebours de ce qui se passe dans le cas du concept de néant. Mais c'est là négliger qu'une impression immédiate peut être

²⁸ Il faut dire en toute justice que dans la deuxième partie de son exposé, c'est très précisément cette perspective logique qu'adopte Bergson : «Ne parlons donc plus de disparition ou d'abolition ; ce sont là des opérations physiques. Ne nous représentons plus que l'objet A soit aboli ou absent. Disons simplement que nous le pensons «inexistant». L'abolir est agir sur lui dans le temps et peut-être aussi dans l'espace ; c'est accepter, par conséquent, les conditions de l'existence spatiale et temporelle [...]. Mais nous pouvons nous affranchir de ces conditions : il suffit, que par un effort d'abstraction, nous évoquions la représentation de l'objet A tout seul, que nous convenions d'abord de le considérer comme existant, et qu'ensuite, par un trait de plume intellectuel, nous biffions cette clause. L'objet sera alors, de par notre décret, inexistant.» (*L'Évolution créatrice*, p. 735)

²⁹ *La philosophie bergsonienne*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 37.

trompeuse. Car l'expression «cercle carré» n'est peut-être absurde que parce que le cercle en est venu à connoter le «contraire» du carré un peu comme lorsque l'on dit que le blanc est le contraire du noir ou le feu le contraire de l'eau, contrariété métaphorique que l'on aurait abusivement assimilée à une contrariété logique. En réalité, la question de savoir si l'idée «cercle carré» est douée de sens ressortit aux seules mathématiques, dont les démonstrations, est-il besoin de le dire, relèvent bien rarement du domaine de l'évidence. Ainsi, on sait depuis la démonstration de Wantzel en 1837 que la trisection d'un angle est chose impossible ; le concept «angle divisé en trois parties égales» est donc bien un concept absurde. Lindemann semblerait également avoir démontré l'impossibilité de la construction d'un carré dont la surface soit égale à celle d'un cercle donné. Mais des mathématiciens n'ont-ils pas récemment prétendu avoir réussi la quadrature du cercle, entendue non plus au sens de la construction d'une figure, mais bien comme un problème de découpage (dissection) d'une figure géométrique (le cercle) et de «réassemblage» des pièces de façon à former un carré de surface équivalente? ³¹ Aurait-on l'audace de dire, à l'instar d'Aristote au sujet d'Héraclite qui répudiait le principe de non-contradiction, que ces savants ne savent pas ce qu'ils disent? ³² Il paraît donc difficile d'admettre qu'une impression de contradiction soit un indice infaillible de l'existence d'une contradiction, pas plus qu'on ne saurait admettre qu'une impression de non-contradiction constitue une preuve indubitable d'une absence de contradiction.

Certes, bon nombre de philosophes de notre tradition ont pensé qu'une absence apparente de contradiction suffisait à établir le caractère non contradictoire d'un concept. Jean Duns Scot, par exemple, voulant démontrer l'infinité de Dieu écrivait ceci : «Pourquoi l'infini ne répugne-t-il pas à l'intellect dont l'objet est l'étant lorsqu'il l'intelligé? Au contraire, cela paraît quelque chose de souverainement intelligible. Il serait surprenant qu'une telle contradiction n'apparaisse pas à l'intellect au sujet de son objet premier, alors qu'un son discordant offusque si facilement l'oreille. Or si la discordance dérange dès (*statim*) qu'elle est perçue, pourquoi aucun intellect ne recule-t-il pas devant l'intelligible infini comme devant quelque chose qui répugnerait à son

³¹ Cf. R. J. GARNER, S. WAGON, in «At long last, the circle has been squared», *Notices of the American Mathematical Society*, 36 (1989), p. 1338-1343. Pascal avait ainsi la partie trop facile lorsqu'il s'est gaussé de l'«ignorance» de Montaigne qui croyait possible la réduction d'un cercle à un carré. Cf. PASCAL, *Pensées* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1103.

³² «Mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense», *Métaphysique*, 4, 3, 1005 b 25. Cf. aussi K, 1062 a 34. Aristote ne veut pas dire qu'Héraclite était insincère, mais bien qu'il ne comprenait pas ce qu'il disait. Certains commentateurs, dont R. M. DANCY, *Sense and Contradiction in Aristotle*, Dordrecht, D. Reidel, 1975, p. 5, ont émis un jugement très sévère à l'égard de cette fin de non-recevoir adressée par le Stagirite aux adversaires du principe de non-contradiction.

objet premier et le détruirait?»³³ Il est étonnant que ce postulat de l'évidence d'une contradiction ait joui d'un tel prestige auprès des philosophes³⁴. Car enfin, il se peut fort bien qu'une contradiction ne se révèle qu'après un examen plus ou moins long. Jean Bernouilli n'a-t-il pas cru que les séries infinies devaient, à l'instar des séries finies, avoir un dernier élément?³⁵ Dans le même ordre d'idées, c'est un fait notoire que l'on peut faire «passer» l'idée du mouvement le plus rapide dans une conversation sans susciter d'objection ; sans doute l'inconsistance de cette idée n'est-elle pas bien difficile à saisir, mais elle requiert un minimum de réflexion ; en tout état de cause, il est faux qu'elle se révèle *statim* à l'intelligence. Ce sont d'ailleurs des considérations de ce type qui ont conduit Leibniz à penser qu'une étape préalable à l'effectuation de l'argument ontologique était précisément la construction d'une preuve de la *consistance interne* de l'idée d'un être-tel-que-plus-grand-ne-peut-être-pensé. Ainsi, à propos de la version cartésienne de l'argument ontologique, Leibniz a soutenu qu'on ne pouvait en conclure que ceci : «Si Dieu est possible, alors il s'ensuit qu'il existe. Car nous ne pouvons nous servir avec assurance de définitions, pour en tirer des conclusions certaines, avant de savoir qu'elles sont réelles ou qu'elles n'impliquent aucune contradiction. La raison en est, que de notions impliquant contradiction on peut tirer des conclusions contradictoires, ce qui est absurde.»³⁶ Et de même, Frege, bien qu'insatisfait, de son propre aveu, du célèbre axiome V de ses *Grundgesetze*, était évidemment loin de se douter que celui-ci enveloppait une contradiction ; et encore a-t-il fallu toute la sagacité et l'inventivité d'un logicien de génie (Russell) pour mettre en évidence cette contradiction. On voit donc que même si l'on pouvait accorder à Maritain que la saisie de «cercle carré» et l'intuition de son absurdité sont simultanées, alors que je ne décèle aucune inconsistance dans le concept «non-être de x » dès que je saisis ce concept, ce fait n'implique pas forcément que cette dernière idée ne soit pas contradictoire. Peut-être n'ai-je pas réussi à mettre en évidence l'absurdité qu'elle pourrait contenir.

Une autre objection que l'on peut adresser à Maritain, c'est que, à supposer que l'on admette la non-contradiction du néant, il ne s'ensuivrait pas pour autant que celui-ci serait réalisable. Nous pourrions avoir affaire ici à une erreur du même type que celle qu'Elizabeth Anscombe a reproché à Hume d'avoir commise. Rappelons que celui-ci se faisait fort de montrer le caractère non

³³ JEAN DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, I, dist. 2, q. 1.

³⁴ Un Jan Łukasiewicz n'en a pas été dupe. Voir «On the Principle of Contradiction in Aristotle», *Review of Metaphysics*, 24 (1971), p. 485-509, traduction anglaise d'un article initialement paru en allemand sous le titre «Über den Satz des Widerspruches bei Aristoteles», *Bulletin international de l'Académie des Sciences de Cracovie*, Classe d'histoire et de philosophie, 1910.

³⁵ Cf. LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, III, p. 563, cité par A. Grünbaum in *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, Londres, George Allen and Unwin, 1968, p. 130-131.

³⁶ LEIBNIZ, «Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées» in *Opuscles philosophiques choisis*, trad. P. Schrecker, Paris, Vrin, 1966, p. 12.

contradictoire et donc métaphysiquement plausible d'un commencement d'existence dépourvu de cause, en arguant du fait qu'il nous est aisé de concevoir un objet quelconque inexistant à tel moment et existant au moment suivant³⁷. À cela E. Anscombe fait remarquer que l'on peut à la rigueur concevoir un lapin commençant d'exister sans parent : il suffit d'imaginer la naissance d'un lapin et d'observer qu'il n'y a pas de parent alentour. Mais que faudrait-il imaginer afin de se représenter un lapin naissant sans cause? Cédons ici la parole à Elizabeth Anscombe : «Eh bien, il me suffit d'imaginer la venue à l'être d'un lapin. Mais dire : c'est cela imaginer la venue à l'être d'un lapin, ce n'est rien d'autre, pour ainsi dire, que le *titre* de cette image. En effet, je puis former cette image et lui donner ce titre, mais de ce qu'il m'est loisible de faire cela, on ne saurait rien conclure concernant ce qu'il est possible d'imaginer comme étant susceptible d'exister en réalité sans contradiction ou sans absurdité.»³⁸ Hume a bien raison de dire que l'hypothèse d'un commencement d'existence sans cause n'est pas contradictoire, mais il se trompe, du moins si l'on accepte l'analyse de E. Anscombe, en croyant que l'absence de contradiction apparente est gage infaillible de l'acceptabilité de ladite hypothèse. Dans le même ordre d'idées, on peut accorder ici que même si l'idée de néant n'est pas contradictoire il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle corresponde à une possibilité réalisable.

Mais il y a plus. On se rappelle que pour Maritain, Bergson prouve ce que ses adversaires théistes sont unanimes à lui accorder, à savoir l'impossibilité du néant *absolu*, c'est-à-dire du néant de tout être. Pourtant, tout en acceptant que dans l'ordre de l'être le non-être absolu est une impossibilité pure, Maritain refuse d'admettre qu'il soit *impensable* : «On ne dira pas non plus qu'absolument parlant, le néant précède l'être : le néant absolu (le néant de *tout être*) qui peut très légitimement être conçu, ne peut même pas être *affirmé* sans contradiction.»³⁹ Le néant partiel, c'est-à-dire le néant de tout sauf Dieu, et le néant intégral, qui sont, intentionnellement, des concepts distincts, sont censés, à ce titre, renvoyer à des choses distinctes. Or, dans le cas présent, cette distinction de choses est impensable. En effet, supposer que l'on puisse distinguer plusieurs types de néant, c'est un peu comme admettre qu'on pourrait distinguer entre plusieurs types de «0» en algèbre.

Finalement, la question de fond que soulève le débat entre Bergson et Maritain est celui du sens de nos concepts ; plus exactement, c'est la question de savoir s'il existe des indices qui peuvent nous renseigner infailliblement sur la consistance interne d'un concept. Or il semblerait – c'est du moins ce que nous avons voulu montrer par le rappel de quelques cas célèbres –, que de tels indices n'existent pas, ou, en tout cas, qu'il n'est pas toujours possible de

³⁷ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, éd. P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon, 1978, p. 79.

³⁸ E. ANSCOMBE, «'Whatever has a beginning of existence must have a cause' : Hume's argument exposed», *Analysis* 34 (1974), p. 150.

³⁹ *La philosophie bergsonienne*, p. 38-39.

les préciser à l'avance : le fait de ne pas voir de contradiction ne garantit pas qu'il n'y en ait pas (cf. l'ensemble de tous les ensembles)⁴⁰. Au demeurant, et il importe de le répéter ici, la non-contradiction avérée de l'idée de néant ne suffirait pas à justifier la position traditionnelle de la métaphysique créationniste. Car si l'univers est, s'il n'y a que lui, si, en d'autres termes, il se trouve que, factuellement, le néant n'a jamais « existé », alors la question « pourquoi quelque chose plutôt que rien ? » est susceptible de recevoir une réponse simple et claire : parce que c'est ainsi. Toute métaphysique débouche ultimement sur de l'inexpliqué, même la métaphysique créationniste qui ne rend compte de l'univers qu'au prix de l'introduction d'un surnaturel dont l'existence reste un mystère. Le rationaliste préfère pour sa part « arrêter les frais » et situer l'inexpliqué dans l'existence *de facto* d'un univers régi par un ensemble de lois d'un certain type.

Conclusions

Des réflexions de Parménide et du *Sophiste* de Platon à celle de Hegel dans la *Science de la logique*, en passant par l'*Epistola de nihilo et tenebris* de Frédégise de Tours, le *Contra Odonem* de Ratramne de Corbie, on n'aura cessé dans notre tradition – quoi qu'ait pu en dire Bergson – de s'interroger sur le statut du non-être et du néant. Et même lorsqu'on n'en parlait pas nommément, une certaine conception du néant n'en laissait pas moins de régir secrètement non pas seulement les solutions mais la position même de certains problèmes métaphysiques parmi les plus fondamentaux : pour Lucrèce ou un scolastique la thèse *ex nihilo nihil fit* est un axiome tenant de l'évidence. Maritain fait dépendre cette thèse du principe de non-contradiction. Pour Leibniz le principe selon lequel le néant serait « plus facile que quelque chose » est tellement évident qu'il se passe de démonstration ; l'énonciation même en fait apparaître l'évidence. Or c'est ce même principe qui, dans le cadre d'une métaphysique créationniste rend nécessaire le recours à Dieu. C'est cette présomption d'évidence que fait voler en éclats la discussion bergsonienne dans l'*Évolution créatrice* ; discussion qui n'est pas à l'abri de toute critique assurément, mais à laquelle on ne répond pas en disant – comme le fait Maritain, que, après tout, l'idée de néant ne pose pas de problème. (« dès que nous avons l'idée de l'être,

⁴⁰ C'est ce qu'avait bien vu Łukasiewicz (*art. cit.*, p. 507), qui écrivait : « Des constructions conceptuelles (objets sans existence selon Meinong), telles que les nombres, les figures géométriques, les concepts logiques et ontologiques, etc., – je les appelle constructifs plutôt que (concepts) reconstructifs ou empiriques qui sont censés représenter la réalité – se sont souvent avérés contradictoires après examen. On peut penser à la quadrature du cercle, à la trisection d'un angle quelconque, des difficultés liées à la théorie des ensembles transfinis, etc. Donc, on ne peut exclure la possibilité que des constructions qui, aujourd'hui, passent pour non contradictoires contiennent une contradiction cachée que l'on n'a pas encore été en mesure de découvrir. »

nous formons immédiatement l'idée du non-être»). Si les arguments de Bergson ne vont pas sans difficulté, ceux de Maritain n'en paraissent pas moins problématiques, à tel point que c'est dans le camp des partisans de la «pensabilité» du néant que nous paraît reposer le fardeau de la preuve.