

L'AUTHENTIQUE NOM DE DIEU : DENI D'UNE ÉTERNELLE ABSENCE DE L'ÊTRE
Démonstration logologique de l'inexistence divine et de l'inactualité de l'être
à partir du Traité sur le non-être de Gorgias

Rémi Kuntz

Dans le *Traité sur le non-être*, l'argumentaire de Gorgias¹ sur l'existence ou l'inexistence de l'être et du non-être est du même genre que ceux que produiront ensuite les argumentateurs ontologues en faveur de l'existence de Dieu. Or, la démonstration ontologique de l'existence de Dieu par l'attribution des perfections (principalement par Anselme de Cantorbéry dans son *Proslogion*, Descartes dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*, et au Livre I, proposition 11 de l'*Éthique* de Spinoza) repose précisément sur le postulat parménidien fondateur de toute ontologie — et en premier lieu celle de Platon — stipulant que l'être *est* ; qu'il y a de l'être.

Mais si l'on aborde la question en suivant non plus Parménide mais Gorgias, créditant le non-être au détriment de l'être, alors on pourrait démontrer avec autant de puissance l'inexistence que l'existence divine. On pourrait dire de la même manière que, nécessairement, Dieu n'est pas parce que rien n'est, ou bien que Dieu est nécessairement parce qu'il y a de l'être. Mais suivant Gorgias, si tout est (dont Dieu), *ce qui est* est ou bien inengendré (donc *éternel*, car l'être ne peut se trouver engendré par le changement ; l'être *est* comme le dit Parménide, c'est-à-dire qu'il est *totale*ment, *entière*ment, ou bien il n'est pas), ou bien en devenir (donc *engendré*, en constante venue à l'être, comme le dira Leibniz dans le *Conspectus demonstrationum catholicarum* de la création continuée de Dieu) ; c'est-à-dire dans les deux cas illimité, soit infini.

Mais en tant que tel, alors, il n'est pas de l'être, puisque l'être doit être une chose finie, déterminée, *entière* : car d'après le discours de Zénon d'Élée sur l'espace, Gorgias dit que l'être ne peut être illimité, car s'il était réductible à l'infini, il serait spatialement réductible à n'être nulle part (c'est le paradoxe d'Achille et de la tortue énoncé par Zénon), c'est-à-dire à n'être rien et donc à se révéler comme du non-être. De même, si l'être est *in-fini* (en tant qu'inachevé temporellement s'il est inengendré, éternel, ou en tant qu'inachevé ontologiquement s'il est en devenir, mouvement engendré), alors soit il n'est pas *encore* de l'être (dans l'éternité, ce que son être dans l'avenir n'est pas encore du fait qu'il manque à être ; il est alors *devenir-être* ; donc *devenir* et non *être*), soit il n'est pas encore *entièrement* de l'être (ontologiquement inachevé, on doit alors à nouveau parler de mouvement en devenir, et non d'être). Dans les deux cas présentés par Gorgias, on ne peut parler que d'être inachevé, ce qui est antinomique. On peut dès lors suivre Gorgias jusqu'à dire que rien n'est — mais pour autant, on ne peut pas affirmer que rien n'existe ; il faut seulement prendre la précaution de parler d'une existence du *devenir* et non de celle d'un quelconque *être*.

Qu'est-ce que cela implique pour Dieu et l'argument ontologique de son *existence* ? L'argumentaire d'Anselme part du postulat de Dieu comme quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé. Celui de Descartes, dans la cinquième des *Méditations métaphysiques*, prend pour seconde prémisse que l'existence éternelle et nécessaire est contenue dans l'idée de Dieu. Dans l'*Éthique*, c'est la proposition 7 du Livre I qui apporte à Spinoza le présupposé ontologique de la démonstration de l'existence de Dieu : l'existence est présentée comme propre à la nature d'une substance (au-delà de la démonstration de son existence ; la définition même de ce qu'est Dieu inclut le présupposé ontologique ; « J'entends

¹ GORGAS, *Traité sur le non-être*, (Anonyme (PSEUDO-ARISTOTE), dans *Sur Melissus, Xénophane, Gorgias*, et chez SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII, 65-87).

par Dieu un être absolument infini² »). Dans ces trois cas, le présupposé ontologique est parménidien : Dieu *est* grand pour Anselme, il *est* éternellement existant en tant qu'idée (et *a fortiori* en tant qu'être puisque ce qu'on dit de l'idée doit être dit de l'être (de la chose) que représente l'idée) pour Descartes, et pour Spinoza Dieu *est* un être absolument infini (définition triplement paradoxale ; en tant qu'*être*, il doit être absolu, c'est-à-dire totalisé indépendamment de toute condition, et ne peut donc être infini³). On suppose donc qu'il y a de l'être, que l'être est ; et c'est parce qu'il est considéré comme attribut de Dieu que l'on croit ainsi pouvoir démontrer qu'en tant qu'être, Dieu doit avoir une existence réelle. Puisqu'il est un *étant* parfait, dit l'argument ontologique, il doit être existant en tant que toute-puissance par extrapolation de la perfection qui se retrouve dans l'unification de tout ce qui est.

Mais en suivant Gorgias plutôt que Parménide, on peut démontrer de la même manière que Dieu n'est pas. Plus encore, on peut démontrer que si Dieu *est* bel et bien quelque chose, en tant que totalité parfaite il doit également être *du non-être*, et donc n'être pas. Plutôt donc que de montrer l'inexistence de Dieu, Gorgias nous aide à montrer l'invalidité et l'absurdité des arguments ontologiques, qui disent finalement que s'il y a de l'être, alors l'être existe — c'est une tautologie. Si l'on postule de l'existence, alors il y a de l'existence ; car l'argument ontologique ne démontre via la démonstration supposée de l'existence de Dieu rien d'autre que, postulant de l'être, on peut envisager par extrapolation l'existence des concepts ontologiques immanents en une forme parfaitement transcendante. Mais plus loin encore, l'argument de Gorgias nous montre que c'est derrière cette tautologie que se cache l'impossibilité de Dieu, c'est-à-dire l'impossibilité de l'être : en cherchant à démontrer l'existence de Dieu par l'être, on en démontre en fait l'inexistence en tout temps ; en cherchant à absolutiser l'être, on détruit la présence de l'être. Si l'inexistence de Dieu peut alors être démontrée absolument, l'être quant à lui ne peut être que renvoyé au passé.

Examinons donc ce double renversement ontothéologique. Radicalisant l'objection nominaliste de Hobbes à l'argumentaire de Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, on peut ainsi dire que l'argument ontologique fait l'erreur de confondre l'être avec l'existence, et de considérer l'infini comme une perfection de l'être. On peut donc dire non seulement que le fait de démontrer que Dieu est quelque chose démontre en fait qu'il n'est pas, mais également dire que l'existence même de ce que l'on entend sous le concept de Dieu à la manière

² SPINOZA, *Éthique*, Livre I, définition VI.

³ Précisons ce triple paradoxe d'un « être absolument infini ». En tant qu'être, il ne peut être *absolu*. En tant qu'absolu, il ne peut être *infini*. En tant qu'infini, il ne peut être un *étant*.

En tant qu'être, premièrement, il ne peut être absolu ; l'absolu se définissant comme indépendant de toute condition et l'être ayant pour condition l'achèvement de soi pour être défini selon un caractère de stabilité identique à soi, une telle stabilité de soi ne peut être libérée de contrainte à la manière de l'absolu.

Deuxièmement ; en tant qu'absolu, il ne peut être infini car l'absolu, concept paradoxal en lui-même, demande la liberté sans borne au sein d'une totalité complète, terminée (le latin *absolvere* est aussi bien « détacher, dégager » que « achever, parfaire », et bien-sûr « absoudre », c'est-à-dire réparer l'erreur, l'imperfection ; soit, à nouveau, dégager de l'erreur en vue de parfaire) ; en tant que l'absolu est l'achèvement en une totalité, il ne peut donc être infini — notons au passage que le caractère intrinsèquement paradoxal du concept d'absolu vient de ce problème d'inassociabilité essentielle de l'être et de l'infini qu'il présuppose pourtant ; le concept même d'absolu devrait donc être compris comme le concept fluctuant par excellence (exprimant la fluctuation dans le devenir, et non la perfection infinie de l'être), et manifestant donc l'aspect intrinsèquement contradictoire d'une conception extérieure à soi-même du concept de l'être.

Troisièmement, enfin, en tant qu'infini, il ne peut être un étant par cette inassociabilité essentielle entre être et infini, précisément, provenant du fait que l'être désigne la chose telle qu'elle se trouve fixée dans l'existence par l'identification de la permanence de ses propriétés ; en tant que la chose *est* telle, l'être désigne les conditions finies de l'existence d'une chose sans lesquelles la chose n'est pas (sans forcément tomber dans le non-être, elle fluctue, et ne peut relever de l'être). Or, si ces conditions ne sont pas déterminées, on ne peut *dé-finir* l'être de la chose. Et de même, si la chose est *in-finie*, elle ne peut être *dé-finie* ; car l'être d'une chose signifie la circonscription des conditions de son achèvement — ce qui est précisément le contraire de ce que caractérise l'infini, à savoir : l'inachèvement sans fin, sans limites, sans bornes.

d'Anselme, Descartes ou Spinoza est paradoxale et démontre l'impossibilité d'existence d'un tel Dieu ; en effet, si l'existence ne peut caractériser que ce qui est en devenir, vouloir démontrer l'existence d'une chose à partir de son *être* est non seulement impossible, mais contradictoire ; car selon la démonstration de Gorgias, on peut dire que *l'être n'existe pas* ; l'être ne peut qu'*avoir existé*. La seule existence de l'être est dans le passé, là seul où l'on peut arrêter artificiellement notre regard sur le devenir en un état fixe des choses, et donc à un être (la physique contemporaine, où seule l'observation fige la détermination de certains états du dualisme onde-corpuscule — qui, soit dit en passant, montre par-là ce qu'on ne saurait caractériser comme *l'être* de la matière —, a dû s'en rendre compte malgré elle). Être, c'est seulement *être-devenu*. Tout ce qui constitue le présent correspond à ce passage de ce qui *devient* en ce qui *est devenu*. Mais même dans le passé, l'existence d'un être absolument infini est impossible (car c'est une impossibilité propre à l'être, non à ses conditions d'existence, que de pouvoir être absolu ou infini).

Ce que démontre l'argument ontologique c'est donc, plutôt que l'existence de Dieu, la capacité d'extrapolation de la pensée humaine — cette capacité d'analyse *a posteriori* d'échantillons d'un devenir dans lequel la pensée fixe les bornes de l'être. Et s'il est une chose qui puisse s'approcher de Dieu entendu comme une totalité de l'être, elle ne peut être trouvée que dans la considération systématique de la totalité du devenir passé, effectivement figé comme être par une quelconque pensée humaine. Mais ce Dieu ne serait jamais infini, absolu ou omnipotent ; seulement omniscient, il serait un démon laplacien regroupant la totalité des fixations passées de l'être. Or une fois encore, comme le devenir est incessant, à cette totalité des identifications du devenir passé dans l'être doivent constamment s'ajouter celles du dernier état présent par lequel le devenir est passé. Alors, même dans le passé l'être de Dieu ne saurait exister, faute de pouvoir figer le caractère absolu de ce qui devient constamment passé — car si Dieu ne peut être absolu du fait de l'inassociabilité dans le devenir de l'être et de l'infini, l'incessant renouvellement du passé par l'intégration constante d'un nouveau devenir à son *être-passé* peut quant à lui *être* absolu, dans la mesure où le passé du devenir peut s'avérer à la fois *être* et *infini* : le *devenir-passé* peut y être figé en être, mais il se renouvelle constamment par l'ajout de ce qui passe incessamment du présent dans le passé et se trouve donc par-là infini, mais au sens imparfait (et donc non divin) d'éternellement inachevé.

Ainsi, ce que démontrent les différents arguments ontologiques, c'est que c'est le concept d'*être* qui cherche finalement à se poser comme véritable nom de Dieu⁴. Dieu est l'être, mais l'être n'est pas ; il a seulement été — Dieu n'est donc bel et bien que *mort* ; l'être dont l'existence appartient au passé. Autrement dit, derrière la preuve de l'existence de Dieu, derrière l'omnipotence que l'on cherche à attribuer à Dieu, c'est celle de l'être que l'on veut affirmer — et par le biais de l'être *que l'on fixe*, c'est l'esquisse de notre propre omnipotence que l'on cherche à imprimer dans les choses. Par le biais du concept de Dieu (d'absolu, de chose en soi, de *vérité*), on veut incarner notre désir de toute-puissance fixatrice, trouvé dans l'intermédiaire platonicien de l'*être*, dans la signification de la totalité divine par laquelle on extrapole une tendance, une volonté — qui se dresse comme nulle autre chose qu'une volonté d'écrasement.

⁴ En un sens nouveau peut alors être compris l'énigmatique fragment DK 32 d'Héraclite : « l'Un, le Sage, ne veut pas être et veut être appelé seulement du nom de Zeus » (trad. Conche, Éd. PUF). Le véritable nom de Zeus, écrit Ζηνός, est préféré au génitif de Ζεύς ; Διός, pour faire apparaître ce que signifie le « nom de Zeus » : ζῆν, l'infinifatif présent de ζῶω ; vivre.

Alors que les sages Grecs préplatoniciens voulaient trouver dans le devenir du cosmos la possibilité de vivre et ainsi voulaient autant qu'ils ne voulaient pas identifier ce devenir à de l'être, à l'Un, les penseurs monothéistes ont cherché à écraser la possibilité de vivre dans le devenir pour remplacer le nom de Zeus par celui de l'Un ; l'être écrasant a cherché à s'imposer au mépris du devenir, et de ce qui en lui réalise la vie.