
L' Union des Opposés

exposée en "quatre et un" temps, soit cinq chapitres.

Mémoire de philosophie rédigé en 2002
à l'université Clermont II, France.
Veuillez encourager le partage de ce fichier !
Son contenu est protégé mais peut être imprimé.
Ecrivez à l'auteur : laurentdelabre@yahoo.fr

Table des matières :

Bibliographie.....	page 2
Introduction.....	page 3
Chapitre 1.....	page 7
(retour à une unité ou monade première grâce aux contraires)	
Chapitre 2.....	page 25
(persistance du monde de la dualité, étude du <i>Yi king</i>)	
Chapitre 3.....	page 41
(résolution de la dyade en triade pour une union absolue)	
Chapitre 4.....	page 51
(résolution des dyades entre elles dans la figure tétradique)	
Chapitre 5.....	page 71
(union parachevée de la Science et de la Non-science)	
Conclusion.....	page 89

BIBLIOGRAPHIE (seules figurent les œuvres utilisées pour ce mémoire) :

- *Yi king. Le livre des transformations*, version allemande de Richard Wilhelm traduite en français par Etienne Perrot, Librairie de Médecis, 1973. (cité Wilhelm)
- F. Jullien, *Figures de l'immanence : Pour une lecture philosophique du Yi king*, Grasset, 1993.
- *Philosophes taoïstes*, traduction d'Etiemble, L. Kia-hway et B. Grynpas, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980.
- J. Brosse, *Les maîtres zen*, Albin Michel, 2001.
- *La Bhagavad-gîtâ*, commentée par Sri Aurobindo, traduction de C. Rao et J. Herbert, Albin Michel, 1970.
- *Les écoles présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Folio/essais, Gallimard, 1991.
- Platon, *Œuvres complètes*, en deux tomes, traduction de Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950.
- Plotin, *Ennéades*, en sept tomes, traduction d'Emile Bréhier, Les Belles Lettres, 1960-1967 ; nouvelle édition (Classiques de poche) en cours.
- J.-F. Mattéi, *L'Etranger et le Simulacre*, Presses Universitaires de France, 1983.
- Hermès Trismégiste, *La Table d'Emeraude*, présentation de Didier Kahn, Les Belles Lettres, 1994.
- *La Bible de Jérusalem*, traduction dirigée par l'Ecole biblique de Jérusalem, Cerf, 1996 (15^{ème} édition).
- *La Bible : écrits intertestamentaires*, édition publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1987.
- M. de Gandillac, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942.
- M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Ellipses, 2001.
- G. Bufo, *Nicolas de Cues*, Seghers, 1964.
- G. Wehr et P. Deghaye, *Jacob Böhme*, Albin Michel, 1977. (contient deux traités de Boehme dans la traduction de Saint-Martin : *De la base sublime et profonde des six points théosophiques* et le *Mysterium Pansophicum*)
- A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, 1971.
- G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie (et autres textes 1703-1716)*, présentation de Christiane Frémont, GF-Flammarion, 1996. (cité Frémont)
- G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tomes 1 et 6, traduction de Pierre Garniron, Vrin, 1971.
- G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991.
- Eliphas Lévi, *Secrets de la magie*, Robert Laffont, 2000.
- C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, traduction de H. Pernet et R. Cahen, Buchet/Chastel, 1970.
- C. G. Jung, *Réponse à Job*, traduction de Roland Cahen, Buchet/Chastel, 1996.
- C. G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, traduction de C. Maillard et C. Pflieger-Maillard, Albin Michel, 1988.
- H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, traduction de Danielle Lories, De Boeck Université, 2001.

Les Mystérieuses Cités d'Or (Taiyô no ko Esteban), série de 39 épisodes produite par N.H.K. (Japon) et D.I.C. (France) ; distribuée en format DVD par AK Vidéo, Génération DVD...

I n t r o d u c t i o n

Si nous voulions dès à présent définir l'*union des opposés*, nous dirions qu'il s'agit du processus intellectuel d'harmonisation, jusqu'à parfaite coïncidence, de deux propriétés, de deux concepts, de deux propositions ou de deux systèmes de pensée, qui sont pour l'esprit de division dans un rapport d'opposition, d'exclusion, tel que l'un des deux termes du couple ne puisse être en même temps que l'autre (comme le jour et la nuit) ou tel que l'un représente tout et l'autre rien (comme l'opinion subjective et son contraire nié). Cette définition doit cependant être provisoire dans notre esprit. "Union" est un mot vague qui, pour notre titre, a été préféré à unification (qui désigne seulement le mouvement) et à unité (qui est le résultat), ainsi qu'à d'autres synonymes, comme harmonie, que nous aurons l'occasion d'employer. Nous étudierons des doctrines et des systèmes très divers qui ont à leur manière décrit ce processus, disant de lui qu'il est totalisation, identification ou encore dissolution des contraires. Cet acte intellectuel (il faudra en fait voir s'il peut être de l'ordre de l'intuition) a pour but de donner au philosophe un mode de pensée, une configuration de l'être et de la pensée, qui soit plus vrai car plus riche, embrassant plus de possibilités, de telle façon que le philosophe puisse s'adapter, c'est-à-dire sans préférence prendre parti pour une possibilité comme pour son contraire. L'union générale des opposés conduirait donc à l'absolue Vérité, mère de tout le savoir, unité infinie, puissante de toutes les possibilités et de tous les actes.

Il ne s'agit pas de réaliser un simple documentaire sur le sujet, mais bel et bien d'amener des considérations nouvelles et, finalement, de fabriquer le système le plus totalisant et de le décrire autant qu'il est à ce jour possible de le décrire, avec ses subtilités encore ignorées. Que cette prétention ne nous aveugle pas : ne doutons pas que le projet de mettre par écrit de longues méditations est difficile, que le texte final présentera encore des naïvetés et des énigmes, parce que tel ou tel point n'aura pas été approfondi. Pourtant ce n'est pas grave : l'esprit unificateur devra aussi montrer de quelle manière il est fort de ses faiblesses, et être satisfait à la fin de son entreprise même si dans l'avenir il aura à modifier son témoignage.

L'utilisation alternée des philosophies grecque et chinoise risque de surprendre dès le premier chapitre. Il est nécessaire que je parle à la première personne pour justifier dès à présent ma façon de procéder, et en même temps mes positions concernant une philosophie comparée que je crois toujours possible si elle est menée avec prudence et, autant que possible, sagesse. Tout d'abord il convient de rassurer les esprits hostiles aux tentatives de mise en parallèle et, davantage encore, d'identification de doctrines appartenant à des groupements culturels et des réseaux d'influence différents, bien séparés dans l'espace : il est évident que nous ne pouvons pas associer les philosophies d'Orient et d'Occident à une même histoire. Les manières d'associer les idées, d'argumenter, d'exprimer la pensée ou le sentiment

religieux sont aussi différentes que les langues¹. Recherchons tous les aspects du Logos chez un philosophe grec, faisons de même avec le Principe des taoïstes, et comparons : Tao et Logos sont différents à n'en pas douter ; qui affirmera par exemple que ce dernier est un vide au centre du plein et en fait l'utilité ? J'avoue en toute honnêteté que je ne répugne pas à discuter avec les partisans de la Tradition commune qui, souvent ignorants des recherches archéologiques, philologiques et exégétiques, prétendent qu'une science sacrée est née en Inde ou en Egypte pour se propager à travers le monde et se diversifier dans les cultures ; je ne rejette pas ces modes de pensée imaginatifs et apparemment farfelus parce que je crois qu'ils sont méconnus et hâtivement discrédités. Simplement je précise que, dans mon futur discours, la théorie de la Tradition commune n'occupera mon esprit à aucun moment. Par ailleurs je n'ai pas la naïveté du jésuite du XVIII^e siècle qui croit que la Sainte Trinité est clairement exposée dans le *Tao-tö king*² et je suis prêt à dénoncer des interprétations aussi abominables et préjudiciables. Mais alors de quel droit puis-je illustrer mes propos avec des doctrines si diverses ?

Généralement, nous pouvons dire d'un individu, mais non d'un groupe d'individus, qu'il est un philosophe. Néanmoins nous parlons parfois de l'esprit collectif d'un peuple, ou nous comparons une communauté à un être organisé. Je crois pour ma part que la philosophie est comme "incarnée" dans des corps de tailles différentes et prend des formes très variées : les individus sont des corps singuliers qui reçoivent la sagesse d'une façon particulière ; les écoles sont des corps plus grands ; les sociétés ou les groupements culturels sont des corps encore plus grands ; mais l'humanité ou le monde est le plus grand et le plus général des corps. C'est en l'individu que se reconnaît aisément une entité philosophante ; mais l'individu n'est rien sans les personnes de son entourage, avec qui il communique et argumente ; et toutes ces personnes ne sont rien sans l'ensemble des hommes qui partagent la même culture, la même histoire. Et puis il y a l'humanité, un ensemble général, trop général, difficile à comprendre. Pourtant, si la philosophie d'un individu, *sa* philosophie, dépend en même temps de l'école ou de la culture à laquelle il appartient, si bien que l'on reconnaîtra comme un langage commun aux individus d'un même groupe, pourquoi ne pas tenter d'apercevoir un langage commun des hommes ? En tant qu'historiens de la philosophie, nous parlons de la philosophie de Parménide, de la philosophie des Eléates, de la philosophie grecque, mais jamais de *la* philosophie, parce que le travail nous paraît trop ambitieux, et de toute façon hors de notre champ d'investigation. Nous nous arrêtons à des particularités et nous apprécions ce qui distingue une philosophie d'une autre : nous aimons la diversité. Nous constatons l'évolution des idées et des enseignements, la vie mouvementée des pensées

¹ Nous aurons l'occasion de citer beaucoup de passages de grands textes de la philosophie chinoise ; en ce qui les concerne, rappelons qu'il faut toujours se méfier de la traduction française proposée. Ajoutons que le système de transcription de l'Ecole Française d'Extrême-Orient a été utilisé dans tout le mémoire, étant donné que, dans la bibliographie, seul l'ouvrage de F. Jullien, *Figures de l'immanence*, emploie le pinyin.

² Au chapitre XIV : « Ces trois états dont l'essence est indéchiffrable se confondent finalement en un » ; cf. *Philosophes taoïstes*, préface, pp. XXX-XXXIII, XXXIX.

humaines. Nous avons raison de souligner ce devenir, et justement nous devrions déjà comprendre que la multiplicité des systèmes cache une unité vivante.

Le monde des hommes, s'il est vraiment un corps philosophique, est très instable. Des groupes d'individus forment des parties isolées, étrangères les unes aux autres, qui peuvent entrer en conflit dès qu'elles se rencontrent. S'il existe un tout, un grand corps philosophe, il y a peut-être un principe qui unit les parties, mais dont les parties ne voient pas forcément l'universalité à cause du choc des cultures. Lorsque Héraclite mentionne la raison commune, veut-il dire commune aux grecs ? Non, mais bien commune aux hommes ! Lorsque Tchouang-tseu dit qu'un homme peut faire entendre le Tao à sa famille, puis à toute sa ville, puis à toute sa région et à tout l'empire, le Tao s'arrêtera-t-il aux frontières ? Non, bien sûr, il s'étendra au monde ! Un seul homme ne parle pas comme tous les hommes, mais il est un homme, il partage avec d'autres individus la nature humaine, et il a le pouvoir de grandir en sagesse de façon à rendre témoignage de ce qui est commun à tous. Comme la philosophie, l'histoire de la philosophie possède en quelque sorte ses matérialistes et ses idéalistes, c'est-à-dire deux extrêmes. Les matérialistes disent que la pensée dépend tout entière du corps philosophique, qu'elle obéit aux lois nécessaires des réseaux d'influence qui véhiculent des idées semblables ; ainsi il n'y a pas *une* philosophie mais *des* philosophies, aussi nombreuses que les corps, et chacune d'elles ne détient qu'une vérité illusoire. Ces matérialistes de l'histoire de la philosophie raisonnent bien comme les penseurs pour qui la conscience est le produit de la seule réalité matérielle. Et puis il y a les idéalistes, pour qui la philosophie est unique et ne dépend pas d'un corps ; les corps ne sont que des abstractions qui cachent la seule vraie, libre et puissante pensée philosophique, commune aux hommes. Matérialistes et idéalistes s'opposent. Ce n'est pas d'un juste milieu dont l'histoire de la philosophie a besoin, mais des deux extrêmes en même temps, unis, totalisés. L'historien de la philosophie, s'il est vraiment philosophe, comprend cela et a confiance en chacune des doctrines qu'il étudie. En effet, s'il étudie l'héraclitisme sans croire que le Logos est commun bien que prenant en chaque individu un aspect différent, comment peut-il comprendre Héraclite ? Il dira peut-être que le Logos s'arrête aux frontières du monde grec, c'est-à-dire qu'Héraclite a tort ! Il est vrai pourtant, en un certain sens, que le Logos s'arrête là, parce que les corps philosophiques ont des limites. Mais dire qu'aucun philosophe ne peut rendre compte de l'universel, c'est dire que la philosophie est un vaste mensonge.

Nous nous posons maintenant bien des questions : que signifie *unir* deux extrêmes, comme le matérialisme et l'idéalisme ? La philosophie proclame-t-elle la vérité, l'erreur, ou autre chose que ces deux opposés ? Ce mémoire tente de répondre à ces questions en cinq temps. Je ne dirai rien maintenant, car *tout viendra en son temps*. Il convient de s'investir en chacun des cinq moments dialectiques avant de passer au suivant ; à la fin, si le système total ne s'est pas justifié lui-même, j'aurai manqué le but. Si, dans ma maladresse, je passe abruptement d'Héraclite à Tchouang-tseu, il ne faut pas croire que la maladresse a consisté en une confusion naïve de deux genres, de deux philosophies trop éloignées. Elle a consisté en un mauvais travail de différenciation des deux philosophies qui, en mon esprit, étaient réunies dans un grand corps philosophique. J'ai besoin d'Héraclite comme j'ai besoin de Tchouang-tseu

pour illustrer mon discours ; j'ai produit un effort pour adoucir l'alternance des doctrines, et j'espère qu'il sera suffisant. A aucun moment je ne fais dire à un philosophe ce qu'un autre a exprimé, mais je tiens une vue d'ensemble, qui est la perspective totale selon ma singularité. J'interprète les philosophes avec mes capacités et mes faiblesses, mes connaissances et mes ignorances ; je fais ce que tout le monde ferait, sauf que j'ose percevoir un corps philosophique très grand. A celui qui me dit *maintenant* que j'ai méconnu le taoïsme ou le tch'an (zen) parce que ces écoles, qui ne cherchent surtout pas à constituer des systèmes, ne peuvent pas non plus servir un système issu de la culture occidentale, je réponds qu'il ne sait pas à quel point mon système n'en est pas un. Mon étude de l'union des opposés se présente elle-même comme un système qui vise à concilier tous les opposés, y compris le système et le non-système. Si à *la fin* mon système n'est pas apparu comme un non-système, il ne se sera pas justifié lui-même et aura menti. Il est normal que *maintenant* cela paraisse incroyable, mais tout viendra en son temps.

Chapitre 1

La philosophie commence avec la conscience de la Vérité.

La recherche des principes, la quête du vrai... Voici ce que sont nos méditations. Mais ne sont-elles pas éreintantes ? Sommes-nous sûrs de l'utilité de nos théories sur la justice, l'être, les fondements des sciences et des arts ?

Il y a un mystère dans le monde : la Vérité ne cache pas son unité, les êtres ne dissimulent pas leur pluralité ; ce qui est voilé, c'est le passage de l'unité à la pluralité. Saisir la présence de ce mystère, c'est comprendre que l'on ne peut pas faire taire la philosophie tant qu'elle n'a pas dévoilé bien plus que l'unité de la Vérité. Formulons différemment le mystère : les hommes, riches de leur diversité, sont en même temps divisés. Ils ne se comprennent pas, bien qu'il y ait une raison commune. Il semblerait que chacun parle son langage, et qu'il faudrait une entreprise du nom de Babel pour trouver la pensée commune, l'accord entre les différences. A quoi cela sert-il de dire : il ne faut pas vivre en cherchant la Vérité ? N'est-ce pas exprimer une vérité présumée sur le mode de vie le plus adéquat pour les hommes ? C'est ainsi : tout le monde cherche à dire la vérité, il nous est impossible de ne pas tolérer la quête de la vérité sans mépriser notre nature. Nous sommes parfois désespérés par l'orgueil qui mine nos semblables, ou intimidés par la grandeur des entreprises humaines. Désespoir autant qu'espoir, mort autant que vie... Tout est englobé par la Vérité. Il faut croire qu'elle ne se trouve pas sur des hauteurs inaccessibles, mais qu'elle pénètre nos cœurs et nos activités les plus ordinaires : nous pouvons penser et dire la vérité au sujet des choses les plus simples, et nous pouvons agir selon la vérité.

Lorsque nous disons que la Vérité est une, nous entendons une unicité spéciale en ce sens qu'elle n'est pas comme un prédicat ajouté à un sujet. Nous n'affirmons pas que nous pourrions dénombrer plusieurs vérités et que l'opinion d'une unique vérité s'est imposée. De même, lorsque nous disons que les êtres sont plusieurs, nous n'affirmons pas qu'il pourrait y avoir un seul être et que nous préférons voir plusieurs êtres. Nous dépassons l'affirmation, nous voulons seulement nous rendre à l'évidence : d'un mouvement de l'esprit qui nous fait passer de l'intérieur vers l'extérieur (le phénomène), nous constatons qu'il y a en premier lieu quelque chose, et qu'il y a en second lieu plusieurs choses dans le monde. Cette pluralité n'est pas seulement la pluralité des objets du monde sensible : nous avons le sentiment premier et vague de la diversité qui va s'offrir à nous, la pluralité des choses, la pluralité des concepts, la pluralité des associations d'idées, toute l'étendue des choses qui tombent sous le sens ou sous les sens. Ces deux propositions, « il y a » et « il y a plusieurs », ne forment pourtant qu'une seule vérité. Dire la vérité, c'est dire ce qui est en rendant compte en une seule fois aussi bien de l'un que du multiple.

Il n'y a pas deux vérités, mais il y a *la* vérité. Clarifions ce point pour comprendre ce qu'ici il convient d'entendre par ce mot. Si nous parlons de deux vérités, ou bien une des deux au moins n'est pas ce qui est vraiment, mais une opinion

(qui, nous le verrons, ne signifie pas erreur), ou bien nous voulons parler de deux "morceaux" ou "parties de vérité" qui ne disent pas tout sur tout. Enoncer *des* parties de vérité, c'est bien distinguer de la multiplicité, mais dire que la tour Eiffel est à Paris, et que les chats sont des animaux à quatre pattes, en supposant que ces deux exemples soient vrais, c'est dire *la* vérité et non deux vérités. Cette vérité dont nous parlons pourrait être en un sens l'ensemble de toutes les parties, mais en fait elle dépasse ce rassemblement. Nous parlons de "parties" par abus de langage, car elles peuvent être de natures très différentes : il est difficile de mettre dans un même ensemble « Deux plus deux font quatre » et « Un meuble de salon est souvent en bois » ! La science a ses propositions, et il y a d'autres propositions. En outre, la vérité n'est pas un quelconque ensemble, ni même l'ensemble le plus grand, l'ensemble total ; elle n'est pas composée, sa "nature" est supérieure au composé. Simplement, elle est cette notion indicatrice de ce qui est. Que l'on fasse correspondre à "ce qui est", plutôt des états de choses, des structures, ou plutôt des transformations, un devenir, peu importe ! Beaucoup de philosophes témoignent qu'avant toute réflexion, nous *le* savons immédiatement et n'avons en général pas besoin de *le* dire : ce qui est est unique, bien que la vie de l'unique soit du multiple et du varié.

Il ne faut pas s'imaginer qu'à côté de l'Etre il y ait quelque chose d'autre, ou une pluralité ou une infinité d'Etres ! Parménide dit qu' « il est justement formé tout d'une pièce, exempt de tremblement et dépourvu de fin. Et jamais il ne fut, et jamais ne sera, puisqu'au présent il est, tout entier à la fois, un et un continu »¹. Il ne peut pas décroître ou s'accroître d'une façon ou d'une autre. Même si nous faisons l'effort d'en isoler une partie, la réduisant ainsi à un objet bien fini, bien circonscrit dans l'espace et le temps, et sujet au changement, nous n'aurions là qu'une partie perdue sans sa mère, la totalité de l'Etre. La totalité dépasse l'ensemble des parties, bien que restant proche d'elles. Elle est une, individuelle, mais elle est proche de la multitude des parties en tant que celles-ci sont solidaires : il faut donc bien la rapprocher de ce que nous avons dit à propos de la Vérité, et *en quelque sorte* nous avons identifié des deux notions. Bientôt, quand il sera en notre pouvoir de le faire, nous préciserons voire corrigerons ces considérations.

Les objets du monde sont innombrables. Leur diversité ne cesse de nous étonner, si bien que nous oublions ce qui les tient ensemble. De l'infiniment petit à l'infiniment grand, le voyage est merveilleux. Les dimensions, les couleurs, les formes sont un ravissement. Ce qui retient également notre attention, ce sont les changements : nous pouvons les saisir et les montrer très naïvement. Sur notre planète, nous distinguons le jour et la nuit et l'alternance des saisons chaudes et froides. Des objets sont transportés d'un lieu à un autre. Un être vivant naît, grandit, meurt. Et nous, nous fixons notre esprit sur tel objet puis sur tel autre, nous délimitons d'une façon puis d'une autre : c'est aussi un changement. Si dans tout cela nous voulons trouver du rationnel, il n'y a pas d'autre solution que de passer par l'opposition ou contrariété.

¹ *Les écoles présocratiques*, fragment B VIII, p. 351.

Dans le traité *De la Providence* de Plotin, un passage à la saveur héraclitienne¹, peu habituel chez ce philosophe, explique :

« Dans l'univers, nous voyons des contraires : le blanc et le noir, le chaud et le froid, l'animal ailé et l'animal sans ailes, celui qui a des pieds et celui qui n'en a pas, l'être raisonnable et l'être sans raison ; tous sont les parties d'un unique animal qui est l'univers ; et l'univers est d'accord avec lui-même, bien que ses parties soient souvent en conflit ; c'est que l'univers est conforme à la raison. Il en résulte nécessairement que l'unité de la raison vient des contraires qu'elle renferme ; c'est cette contrariété qui lui donne son organisation et en quelque sorte son être ; si elle n'était multiple, elle ne serait ni un ensemble ni une raison ; étant une raison, elle contient des différences, et la plus grande des différences est la contrariété. »

Ne nous méprenons pas sur cette raison (*λογος*) qui n'est pas tout à fait celle d'Héraclite : Plotin la décrit précédemment comme étant une vie ou un acte qui donne forme à des parties de l'univers, plus particulièrement aux êtres vivants. Elle fait chaque partie différente d'une autre et distribue les destinées comme les rôles dans une pièce de théâtre. Elle ressemble à l'Être (l'Intelligence) et aussi à l'Âme (elle-même *logos* ou expression de l'Être²) parce qu'elle provient justement de ces deux hypostases. Elle possède une certaine unité qui la rattache à l'Être, dont les parties sont solidaires, communiquent, entretiennent des rapports harmonieux comme dans une totalité³. Mais elle est moins parfaite que l'Être : elle est multiple justement en tant qu'elle soumet et informe des parties du monde sensible. Les parties soumises sont si différentes qu'elles entrent en conflit les unes avec les autres. Pour clarifier son discours, Plotin admet alors la présence d'une contrariété qui est en quelque sorte, au sein de la raison, un trait d'union entre la multiplicité et l'unité. En effet, du côté du multiple, les contraires organisent le monde en introduisant le conflit : un être n'aime pas son opposé parce que celui-ci est par rapport à lui la chose la plus différente qui soit. Mais du côté de l'unité, les contraires sont décrits comme étant en accord, en harmonie : ils s'unissent et rendent rationnelles les différences. Nous reviendrons largement là-dessus, mais d'abord prenons un peu de temps pour préciser ce qu'est la contrariété conflictuelle.

Nous ne pouvons logiquement parler que de *couples* d'opposés ou de contraires. Si les opposés étaient un par groupe, cela reviendrait à rendre raison de la différence à partir de l'unité, ou bien à ne plus saisir de différences. La différence existe pourtant. Si les opposés étaient plus de deux, ils ne seraient pas l'un pour l'autre la chose la plus différente. Ils sont deux parce qu'ils représentent les deux états logiques : le vrai et le faux, l'être et le non-être. Pourquoi croire les partisans d'une logique bivalente ? Non, nous ne demandons pas cela. Plotin, lecteur d'Aristote, n'est pas le meilleur défenseur de sa logique ; en outre, il ne fait pas souvent appel à la contrariété (hormis sa dialectique de l'unité et de la multiplicité et ses descriptions des inconciliables Être et matière, que nous commenterons plus tard). A la manière de Plotin, et ayant depuis le début de ce chapitre l'attitude du chercheur de Vérité, nous ne dogmatiserons pas sur

¹ *Ennéades* III, 2, 16.

² Cf. *Ennéades* V, 1, 3.

³ Cf. le chapitre 4 de ce mémoire, et l'ensemble de la *cinquième Ennéade*.

la logique bivalente classique. Mais avec les opposés, nous trouverons un tremplin très pratique pour rejoindre la Vérité.

Dans ce chapitre, les opposés ou contraires doivent être considérés comme les parties logiques des choses multiples et différentes. Par logique, il faut notamment entendre descriptif et extérieur au monde sensible (transcendant). Et ils sont des parties parce que, associés, ils permettent de rendre compte de toute la diversité du monde, ainsi que de toutes les opinions. Examinons ces points l'un après l'autre.

Quelque chose de contraire à une autre chose, cela a un sens pour nous. Mais l'univers sensible exploré par les sciences physiques montre qu'il n'est pas fait de contraires. Evidemment nous ne parlons pas des charges positives et négatives des particules élémentaires, c'est un autre problème ! Mais nous voulons dire qu'il n'y a pas, par exemple, de substance "griffes" ni de substance "non-griffes" qui serait, ou l'une ou l'autre, constitutive d'un animal. Les opposés "griffes" et "non-griffes" sont des concepts utilisés pour décrire tel ou tel animal, pour faire savoir s'il est griffu ou non. Peu importe ici l'origine du concept, ou la légitimité du concept "non-griffes" : nous pouvons tout aussi bien rejoindre la logique classique et parler de deux prédicats, *griffu* et *non-griffu*. L'important est de constater l'opposition et son aspect conflictuel (dans le sens où un animal ne peut pas être à la fois griffu et non-griffu), non de chercher une essence aux opposés pour leur appliquer ou leur refuser une réalité. Remarquons qu'il existe différentes formes de griffes et que des griffes peuvent elles-mêmes changer de forme : les opposés "griffes" et "non-griffes" ne rendent pas compte à eux seuls des griffes matérielles, il faut faire intervenir d'autres opposés entrant dans la composition logique des griffes, mais aussi le changement qui, nous le verrons, est le passage d'un opposé à l'autre.

Les contraires constituent logiquement tout objet dont nous pouvons avoir le concept, mais aussi des concepts plus purs comme les nombres ou les figures géométriques. Qu'est-ce qu'un ours ? Un être vivant ou un être non-vivant ? C'est un être vivant. A-t-il des griffes ? Oui. Des ailes ? Non. Des poils ? le sang chaud ? etc. Dans cet exemple, nous voyons qu'un des deux opposés des couples cités (vivant/non-vivant, ailé/sans ailes...) se comporte comme une partie, et en effet nous obtenons l'ours par constatation de la "présence" d'un et d'un seul des termes des couples d'opposés associés à la nature ou ordre de l'ours. Il existe des couples qui ne conviennent pas à la nature du sujet (la chose décrite). Un animal ne peut pas être pair ou impair comme peut l'être un nombre, un nombre ne peut pas être ailé ou sans ailes comme peut l'être un animal. En fait, il faut parler en terme de possibilité : une nature particulière acceptera tel couple et non tel autre, il y aura alors possibilité pour le sujet d'être décrit aussi bien par l'un que par l'autre des termes du couple accepté. Il ne nous vient pas à l'esprit qu'un nombre puisse ou non avoir des ailes. Dans un sens, un nombre n'a pas d'ailes, mais en dehors d'un jeu de langage nous n'affirmons jamais cela de lui car nous avons l'impression de lui attribuer une nature très étrangère, de le compter parmi les êtres matériels. Cette impression naît du fait que dans le même temps où nous affirmons qu'il n'a pas d'ailes, nous admettons la possibilité de l'état contraire (qu'il ait des ailes), possibilité très problématique pour un nombre !

Ajoutons que les opposés ne sont pas comparables à des atomes logiques. Nous avons vu par exemple que le concept "griffes", bien que simple, renvoie à un objet, les

griffes d'un animal, qui, lui, est logiquement décomposable par souci de précision de la forme des griffes. Il existe donc différents degrés d'analyse de l'objet, et aussi différentes façons de constituer logiquement l'objet, et les couples d'opposés sont innombrables.

Le conflit des opposés prend toute sa signification dès que nous considérons le terrain spéculatif et le fameux principe de contradiction (ou de non-contradiction). Commençons par résumer des considérations triviales : nous pouvons dans une proposition affirmer quelque chose d'un sujet, puis nier cette proposition. De l'affirmation et de la négation, une seule est vraie en vertu du principe de contradiction. Maintenant, si nous affirmons une chose qui n'a pas été vérifiée, nous énonçons une opinion dont la validité est encore à démontrer. Mais l'opinion a un sens encore plus large, car elle peut être l'affirmation de l'invérifiable, du non-scientifique. Apparemment, un jugement moral, esthétique ou métaphysique ne peut pas être qualifié de vrai ou de faux ; pourtant nous pouvons spéculer dans ces domaines, c'est-à-dire affirmer et nier. Depuis les traités de Wittgenstein, un débat sur ce sujet s'organise à nouveau et nous ne pouvons pas manquer d'y participer, même modestement.

Il nous faut déceler les couples d'opposés qui composent toute la diversité des opinions, ou tout au moins montrer leur présence. Une telle analyse des parties logiques des opinions peut nous permettre de comprendre ce que nous appelons les querelles d'opinions, qui sont souvent au centre des préoccupations des philosophes, autant en Orient qu'en Occident, comme en témoigne ce texte de Tchouang-tseu qui annonce un discours zélé sur la Voie (*Tao*) :

« Comment le Tao s'est-il obscurci au point qu'il doive y avoir une distinction entre le vrai et le faux ? Comment la parole s'est-elle obscurcie au point qu'il doive y avoir une distinction entre l'affirmation et la négation ? Où le Tao n'est-il point, et quand donc la parole n'est-elle pas plausible ? Le Tao est obscurci par la partialité. La parole est obscurcie par l'éloquence. De là viennent les disputes entre confucianistes et moïstes. Chacune de ces deux écoles affirme ce que l'autre nie, et nie ce que l'autre affirme. »¹

Tchouang-tseu est sévère dès qu'il mentionne ces deux grandes écoles de pensée (morale et politique surtout) que sont le confucianisme et le moïsme (école de Mö-tseu). Sa caricature est cependant fondée sur l'incompréhensible opposition de l'affirmation et de la négation, qui heurte l'illumination à la Vérité unique. Les deux écoles ne sont pas seulement décrites comme rivales, mais encore comme parfaitement antagonistes et usant de sophismes élaborés qui altèrent le discernement du vrai. Pour Tchouang-tseu, il y a une vérité qui dépasse les opinions, et qui en outre, si elle se pense et se dit (ce qui, pour un taoïste, n'a rien d'assuré), ne se laisse pas penser et dire comme une affirmation qui peut être contrarié par une négation ! Nous tenons là un mystère qui nous occupera jusqu'à la fin.

L'affirmation et la négation sont les archétypes des opposés spéculatifs. Mais elles ne signifient rien : si nous ne faisons qu'affirmer et nier, nous serions dans un rapport à la fois de conflit strict et d'accord strict avec une autre personne qui

¹ *L'Œuvre complète*, chap. II ; *Philosophes taoïstes*, p. 96.

confirme une partie de nos opinions et infirme l'autre. Notre sentiment est qu'en réalité il en est autrement : dans l'opinion s'installe des nuances mouvantes, comme une vie qui nous échappe. Nos rapports discursifs avec autrui ne se résument pas à un débat houleux qui doit aboutir à un changement d'avis radical, mais des connexions psychiques, voire des mélanges, s'opèrent, souvent indépendamment de notre volonté, et nous font relativiser nos propos. Mais d'un autre côté nous devons être frappés par les discussions calmes qui se changent en disputes. Des oppositions fortes doivent en être l'origine.

Si une personne dit : « Le plaisir n'est pas important, mais le travail est le moteur de la société » puis qu'une autre réponde : « Non ! Le plaisir seul permet de souder les individus de la société », ces personnes ne fournissent pas deux jugements opposés au sens strict, mais deux jugements différents, qui sont des synthèses de parties logiques. Appelons (A) la première proposition et (B) la seconde. Elles peuvent être analysées, autrement dit morcelées de façon à découvrir les parties logiques, puis comparées afin de distinguer les parties qu'elles ont en commun et celles qui s'opposent, c'est-à-dire les parties appartenant aux mêmes couples d'opposés. En effet, c'est évident, un des termes d'un couple d'opposés ne peut être identique qu'à lui-même (pour ainsi dire) et contraire qu'à l'autre terme, et donc ne peut être comparé qu'aux termes de son propre couple. Remarquons que deux propositions sont souvent constituées de parties incomparables d'une proposition à l'autre. Nous n'avons encore rien dit sur ces parties, nous n'avons pas mis en évidence l'analyse de (A) et de (B), et pourtant, en comparant rapidement ces deux propositions, nous pressentons des éléments communs, opposés ou superflus, parce que notre esprit travaille déjà par analyse, mais furtivement.

Les parties logiques ne sont pas des mots de la proposition, mais des éléments supra-nominaux de la pensée, précisément des opinions non formulées isolément et pourtant explicites dans la proposition. Elles lui apportent du sens ou la fondent. Nous ne pouvons les mettre en évidence que sous la forme d'autres propositions. Cette mise en évidence demande un certain effort : nous essayons en quelque sorte de formuler seulement une petite partie de la proposition, en évitant de dire plus que ce qu'elle dit. « La société a besoin d'un moteur » et « Dans la société, le travail est important » sont deux parties logiques de (A), elles décrivent (A) en partie. Les parties logiques n'ont donc rien à voir avec les unités significatives de la linguistique. Les monèmes, les unités minimales de première articulation (c'est-à-dire qui sont encore porteuses d'un sens), sont les atomes significatifs de la phrase, ils s'écrivent ou se disent avec celle-ci et permettent de communiquer son sens à celui qui la lit ou l'entend. Le linguiste effectue un travail différent du nôtre : nous nous concentrons sur l'aspect logique, nous ne cherchons pas une analyse complète (atomique), nous essayons de dégager des propositions qui sous-tendent explicitement la proposition analysées, en vue de leur comparaison avec les parties logiques d'une autre proposition.

L'analyse des propositions, qu'elles soient propositions de la science ou opinions invérifiables, ressemble à l'analyse des objets que nous avons examinée plus haut. Dans les deux cas, l'analyse est descriptive et peut se faire de beaucoup de façons. Non-atomiques, les parties logiques peuvent se chevaucher comme le peuvent des sous-ensembles d'un même ensemble. Une partie logique est un des deux opposés

d'un couple (de type être/non-être, vrai/faux). Pour comparer deux objets ou deux propositions, il faut justement dégager des parties logiques comparables, donc appartenant au même couple. Dans le cas des propositions (A) et (B), nous pouvons mettre en évidence le couple « Dans la société, le plaisir est important » / « Dans la société, le plaisir n'est pas important ». Les interlocuteurs n'ont pas besoin de pousser très loin l'analyse, de s'entendre par exemple sur le sens des mots qu'ils utilisent, pour savoir qu'ils s'opposent du fait que l'un affirme l'importance du plaisir et que l'autre la nie. Supposons maintenant le couple suivant : « La société a besoin d'un principe » / « La société n'a pas besoin de principe » (il faut entendre par principe un agent qui assure la cohésion ou le développement). Il est vraisemblable que le premier terme du couple est utilisé à la fois dans (A) et dans (B). Il n'est pas nécessaire de poursuivre l'analyse pour atteindre d'autres fondements, de méditer par exemple le fait qu'une société pourrait exister sans cohésion : la partie logique « La société a besoin d'un principe » suffit. Autre exemple : le couple « Le travail est important » / « Le travail n'est pas important » n'est constatable que dans (A) qui affirme que le travail est le moteur de la société. La proposition (B) ne fournit pas d'avis sur le sujet, elle ne penche ni vers le premier ni vers le second terme. Il est possible que la personne nuance son opinion, mais son interlocuteur peut (pré)juger qu'elle penche vers le second terme. Nous ne pouvons pas prévoir sa réponse.

Nous prenons notre temps et fournissons un effort pour obtenir une analyse rigoureuse, nous arrivons à distinguer les contraires à l'œuvre dans l'opinion. Mais les discussions des hommes ne se font pas toujours avec rigueur et temps. Lorsqu'un dialogue "en temps réel" (deux individus face à face) commence à prendre la forme d'une discussion sur un thème précis, un travail très rapide d'analyse et de comparaison des propositions échangées débute dans les esprits des protagonistes. Cet acte intellectuel, qui analyse sans pouvoir être lui-même, sans doute, correctement analysé et connu, a pour but l'élaboration de nouveaux arguments qui mettront davantage en avant les accords et les désaccords constatés, et peut-être prendront en compte des parties logiques intéressantes non encore comparées, des "éléments nouveaux" survenus furtivement dans une des propositions précédentes. Il est probable que la progression d'une discussion dépende de l'affinité psychique qui s'est créée entre les personnes. Bien sûr, il n'y a pas de science des progrès d'une discussion chez les hommes : seule la discussion entre deux "intelligences" artificielles programmées d'une façon similaire et isolées dans leur seule conversation (sans que des éléments extérieurs interfèrent) peut aboutir à des résultats donnés à l'avance par les programmeurs ! Qui peut prévoir l'aboutissement d'une discussion entamée avec l'échange des propositions (A) et (B) sans lui-même participer à la conversation, s'immiscer dans l'intimité de la vie psychique ?

Maintenant que la contrariété conflictuelle est éclairée, le vrai problème se présente : comment dépasser le conflit, comment faire mentir le principe de contradiction ? C'est une chose incroyable pour qui n'a pas la conscience de la Vérité. Les philosophes antiques, notamment, ont essayé de présenter de plusieurs manières l'union des opposés. Nous allons critiquer quelques-unes de ces méthodes ou théories avant de passer au plat de résistance de ce chapitre.

La généralisation est la méthode qui permet de remonter, à partir d'une chose singulière ou d'un individu, à travers une classification en espèces, en genres, voire en d'autres groupements, jusqu'à l'être qui rassemble toutes choses. Plotin en donne un exemple intéressant au début de la seconde partie du traité *De la Providence*¹. Il s'inspire en partie d'Aristote mais essaie de mettre en évidence une unification des différences et des contraires. Le discours sur la raison, la contrariété, le conflit et l'harmonie, occupe encore l'esprit du philosophe :

« Tout part d'une unité, et tout s'y ramène par une nécessité naturelle : aussi des choses différentes et même contraires sont pourtant entraînées à former un ordre unique, si elles dérivent d'une unité. Il en est ainsi en chaque espèce animale ; des chevaux ont beau se battre, se mordre et lutter jusqu'à la fureur, ils forment, comme les autres animaux pris espèce par espèce, une seule espèce. Il en est de même des hommes. Il faut rattacher à leur tour toutes ces espèces à un genre unique, celui des animaux, puis distinguer par espèces les êtres qui ne sont pas des animaux, et remonter à un genre unique, celui de non-animal, puis de ces deux genres pris ensemble remonter à l'être, et enfin à ce qui produit l'être. »

La méthode de généralisation, qui va bien de la multiplicité à l'unité, ne montre pourtant pas clairement comment les opposés s'harmonisent dans l'espèce, le genre ou l'être. Bien plutôt, ce qui regroupe les animaux d'un même ordre, ce sont : soit des ressemblances, de nombreux caractères communs (des parties logiques communes), et alors les oppositions, contraintes par la raison, ne font que s'effacer devant la ressemblance ; soit des natures semblables, c'est-à-dire qui acceptent, pour la description des individus qui leur sont soumis, à peu près les mêmes couples d'opposés, et alors il n'est même plus question de comparer des parties logiques. Il est vrai que Plotin finit par distinguer deux genres, animal et non-animal, et nous pouvons considérer que ce sont là les deux termes d'un même couple, unis dans l'être qui rassemble tout le sensible. Mais cette union n'est pas claire, Plotin manque ici de subtilité, si bien que l'être est diminué, il n'apparaît pas comme une "strate supérieure" de la réalité, mais comme le groupement le plus vaste de la classification. La généralisation, pourtant brillant ancêtre des méthodes de classification des êtres vivants utilisées par la systématique, ne peut nous être utile, en tout cas dans la lecture de Plotin, qu'associée à la science des hypostases, car il est nécessaire de comprendre comment toutes choses communiquent dans l'Intelligence, et comment celle-ci procède de l'Un, pour découvrir la profondeur de la pensée plotinienne.

Voyageons à présent dans la Chine antique. Nous savons peu de choses sur les "sophistes" Houei Che et Kong-souen Long, qui vécurent au IV^e siècle avant Jésus-Christ. L'*Œuvre complète* de Tchouang-tseu renseigne quelque peu sur leurs pensées. Le défaut principal de ce témoin réside dans le fait que les deux sophistes y sont parfois confondus ; mais la vision que porte le taoïsme sur leurs habiles paradoxes est des plus instructives. Même si Tchouang-tseu, ami de Houei Che, a toujours le dernier mot dans les quelques récits de leurs conversations, Houei Che est présenté comme l'indispensable « matériel » de Tchouang-tseu². Entre eux s'installe le dialogue de

¹ *Ennéades* III, 3, 1.

² *L'Œuvre complète*, chap. XXIV ; *Philosophes taoïstes*, p. 276.

l'un (le sage taoïste) et du multiple (le sophiste). Il est clair que la pensée et la vie de Confucius sont, dans l'*Œuvre complète*, ridiculisées impitoyablement (et malheureusement), alors que Houei-tseu est beaucoup plus respecté.

Commençons par une rapide présentation. Parmi une série d'aphorismes de Houei Che¹, nous lisons : « Une grande ressemblance diffère d'une petite ressemblance, ce sont là les petites ressemblances et différences ; les êtres sont entièrement ressemblants et entièrement différents, ce sont là la grande ressemblance et la différence » et encore « Aimez de façon égale et universelle les êtres du monde, l'univers est un. » Les sophistes étaient réputés pour la confusion que leurs paroles introduisaient dans l'esprit des plus grands dialecticiens. Kong-souen Long se présente ainsi : « Je suis parvenu à associer l'identique et le différent, à dissocier le dur et le blanc, à affirmer ce que les autres nient et à admettre ce que les autres contestent. »² Il veut dire que ce qui est généralement tenu pour différent, comme le blanc et le noir, ou encore le dur et le mou, doit en fait être considéré comme identique, alors que, dans la seule pierre blanche, il convient de distinguer le dur et le blanc. Ces paradoxes s'expliquent par une théorie des idées (« L'idée n'atteint pas [les choses], en [les] atteignant, elle s'identifierait à elles »³) illustrée par des jeux de langage. Par exemple, « Le chiot n'est pas un chien » signifie que pour parler avec justesse, il faut distinguer l'idée en elle-même, un chien en général, de l'idée dans la chose, un chien particulier (ici, un jeune chien). Remarquons des aphorismes sur le temps, l'espace et le mouvement, qui font irrésistiblement songer aux paradoxes de Zénon d'Elée : « Malgré toute sa vitesse, il y a des moments où la flèche qui vole n'est pas en marche et des moments où elle n'est pas arrêtée », « Le bâton d'un pied, si l'on en prend chaque jour la moitié, ne sera jamais réduit à zéro en dix mille générations. »⁴

Les "paradoxes sophistiques" que nous avons cités ne sont justement pas des sophismes, puisqu'ils ne cherchent pas à paraître vrais, mais contradictoires ou énigmatiques, par attrait pour le jeu de langage. Toutefois, il est très probable que la plupart d'entre eux étaient accompagnés de preuves et d'explications. Le dernier exemple cité (le bâton d'un pied) n'est pas extraordinaire pour nous, qui en outre avons pris le réflexe de soumettre ce type d'argument et son antithèse à l'intéressante critique kantienne des antinomies ; mais il devait faire sensation à l'époque. La phrase « Je suis parvenu à associer l'identique et le différent [...] » mise dans la bouche de Kong-souen Long, ne doit pas nous impressionner si nous ne savons pas avec suffisamment de précision de quoi il retourne. Proposons une interprétation : il existe une manière de considérer le monde, selon laquelle une chose et son autre, son différent, cessent d'être perçus dans un rapport d'opposition, la différence caractérisant alors seulement les propriétés d'un même objet (une pierre peut être décrite par toute une diversité de prédicats). La contrariété n'est valide que sur le terrain du conflit : c'est le conflit qui fait distinguer des contraires. Si nous associons cette interprétation aux deux aphorismes de Houei Che sur la ressemblance et la

¹ *Ibid.*, chap. XXXIII ; pp. 356-357.

² *Ibid.*, chap. XVII ; p. 210.

^{3 4} *Ibid.*, chap. XXXIII ; p. 357.

différence et sur l'amour universel, nous pouvons préciser : les ressemblances et différences que nous constatons entre les êtres ne sont pas forcément illusoire, mais elles naissent de la confrontation des êtres entre eux. Lorsque le conflit est abandonné, et avec lui la partialité, tout est mis sur un pied d'égalité : un être est égal à tous les êtres, tous les êtres sont réduits à une seule idée. En fait il y a plusieurs êtres en un, deux plans sont distingués : celui de la différence et celui de la « grande ressemblance » (l'identité). Bien que les êtres évoluent sur les deux plans en même temps, les hommes pensent généralement selon les lois du premier, ils sont partiels ; mais le plan de l'identité est supérieur, sa loi, qui est union et amour, est plus forte.

Tchouang-tseu admet que la tentative sophistique pour faire comprendre l'union des opposés est digne d'intérêt, il cite même Houei-tseu et donne des conclusions : « Rien au monde n'est plus grand que la pointe du poil automnal ; le mont de T'ai est petit. [...] Le ciel et la terre sont nés en même temps que moi-même ; tous les êtres et moi-même ne font qu'un »¹ ou encore « l'univers n'est qu'une idée. »² Les raisonnements sophistiques s'insèrent parfaitement dans le chapitre II de l'*Œuvre complète*, qui est à lui seul un magnifique petit traité grâce auquel on approche du Tao par des sentiers simples et non simplistes. Tchouang-tseu saisit immédiatement l'insuffisance de ces raisonnements : ils ne vont pas jusqu'à la Vérité et ne remplacent pas l'illumination, bien qu'ils éveillent la curiosité et fassent s'interroger. Ils sont une première étape, mais des paroles plus significatives, plus profondes, plus "puissantes" que le raisonnement discursif devront émerger. Les taoïstes pensent que les sophistes ont perdu la racine de leurs réflexions. Houei Che veut témoigner à sa façon de l'unité de l'Être, mais « il s'est insatiatement dispersé dans les choses »³ en s'attirant un renom, en se glorifiant devant les dialecticiens. Quand le langage est utilisé pour convaincre, il est détaché de l'un, il est multiplicité d'opinions.

Les entretiens de Tchouang-tseu et de Houei-tseu portent en général sur l'utilité du mode de vie taoïste. Le sophiste considère qu'il est tout à fait normal, quand on est un homme, de ne pas demeurer reclus et désintéressé des affaires du monde. Aussi est-il surpris quand, rendant visite à Tchouang-tseu, qui vient de perdre sa femme, il le trouve en train de battre la mesure sur une écuelle⁴ ! Un autre jour, Tchouang-tseu explique à son ami : « Par l'homme qui n'a pas de sentiment, j'entends celui qui ne consume pas son corps par ses amours et par ses haines, qui obéit à sa nature et ne force pas la vie. [...] Si vous orientez votre esprit vers le monde extérieur, vous épuisez votre substance. »⁵ Ailleurs, le taoïste avoue : « Loin de pouvoir mériter du Tao et de la vertu, je n'ose pas cependant pratiquer les actes de bonté et de justice qui me distinguent ni pécher dans les agissements démesurés et monstrueux qui me dégradent. »⁶ Il ne parle pas du non-agir, l'absolue attitude morale du "saint" taoïste (qui n'est justement pas une suppression pure et simple de l'action), mais d'une pratique appelée tempérance ou modération, qui imite et approche le non-agir.

¹ *Ibid.*, chap. II ; p. 99.

² *Ibid.*, chap. II ; p. 97.

³ *Ibid.*, fin du chap. XXXIII ; p. 358.

⁴ *Ibid.*, chap. XVIII ; pp. 215-216.

⁵ *Ibid.*, fin du chap. V ; p. 126.

⁶ *Ibid.*, fin du chap. VIII ; p. 146.

L'homme modéré doit réussir à contenir ses sentiments et ses désirs jusqu'à trouver une égalité entre la joie et la tristesse, entre l'action bonne et l'action mauvaise, et ainsi ne plus avoir de motif pour agir. Pour les taoïstes, pratiquer la modération permet de prolonger sa vie. Contrairement à Tchouang-tseu, Lao-tseu, beaucoup plus préoccupé par l'engagement politique, conseille la modération dans l'action : « Pour gouverner les hommes et pour servir le ciel, rien ne vaut la modération, car seul celui qui pratique la modération se soumettra de bonne heure au Tao. »¹ Certaines doctrines de l'Inde fondent la morale sur l'égalité et l'impartialité dans l'action. Par exemple, dans la *Bhagavad-gîtâ*, nous pouvons lire :

« Tu as droit à l'action, mais seulement à l'action, et jamais à ses fruits ; que les fruits de tes actions ne soient point ton mobile ; et pourtant ne permets en toi aucun attachement à l'inaction. Etabli dans le *yoga*², accomplis tes actions, ayant abandonné tout attachement, égal dans l'échec et dans le succès, car c'est égalité que signifie le yoga. [...] Celui qui a uni avec le Divin sa raison et sa volonté, celui-là rejette loin de lui, même en ce monde des dualités, à la fois l'action bonne et l'action mauvaise. Aussi efforce-toi d'être en yoga ; le yoga est l'habileté dans les œuvres. [...]

Qui en nulle chose n'est affecté, même si tel bien ou tel mal lui échoit, et ne hait ni ne se réjouit, son intelligence est fermement établie dans la sagesse. »³

La pratique de la modération est une triple recherche : recherche de la sérénité et de l'impassibilité ; recherche de l'impartialité, de l'ouverture d'esprit, du non-jugement concernant le juste et l'injuste ; recherche d'un compromis entre l'inactivité (de l'ascétisme) et l'activité (inhérente à la nature humaine). Elle doit conduire à la parfaite égalité, entre la joie ou la satisfaction, et la peine ou la déception sur le plan passionnel, entre le juste et l'injuste sur le plan moral théorique, et même entre l'action et l'inaction sur le plan moral pratique. Or la modération et sa fin sont incompatibles sur un point fondamental : l'égalité n'est justement pas comprise comme un équilibre ou une moyenne des opposés, mais plus subtilement comme un dépassement de la dualité. Agir avec égalité dans le « monde des dualités », c'est agir selon une voie unique centrale qui explose en mille rayons dans la totalité du monde. Nous ne voyons pas comment celui qui s'entraîne à ne ressentir ni joie ni peine pourrait atteindre l'égalité, puisqu'il ne fait qu'éviter les excès : il cherche une région de tiédeur entre le chaud et le froid ! Le problème n'est pas le fait que la modération soit une intériorisation et l'action une extériorisation, car l'inaction peut engendrer son contraire (nous comprendrons mieux comment dans les chapitres suivants). Le problème est évidemment que la modération est une recherche d'équilibre et de compromis : son but est d'annuler le mouvement qui fait passer d'un opposé à l'autre (par exemple en réduisant la fréquence des alternances ou en diminuant la distance entre un état de satisfaction et un état de déception). Elle n'est qu'une tentative grossière d'union des opposés, elle promet l'égalité mais échoue. Seul Tchouang-tseu comprend son imperfection, saisit la différence entre elle et le noble non-agir. Cependant il la pratique et se fait par conséquent critiquer par Houei Che. Elle est la

¹ *Tao-tö king*, chap. LIX ; *Philosophes taoïstes*, p. 62.

² *Yoga* signifie jonction, union. C'est l'union avec la Divinité.

³ *Bhagavad-gîtâ*, II, 47-57.

fuite de la multiplicité, une réponse parfaitement opposée au mode de vie des sophistes qui est la fuite de l'unité qu'ils ont pourtant saisie. Le non-agir ne pourra faire triompher le taoïsme qu'en intégrant le dialogue de l'un et du multiple.

Il nous reste à examiner la théorie de l'essence commune immuable malgré le changement. Avec elle, nous approchons considérablement de l'union des opposés. Nous avons déjà dit quelques mots à propos du changement ; il est temps de compléter ces données avant de montrer cette théorie dans les œuvres des Anciens.

Le changement est le passage d'un état à un autre état, différents sur le plan conflictuel. Les êtres sensibles et les opinions sont notamment sujets au changement, lequel s'effectue dans le temps. Les pages d'un livre jaunissent et se froissent ; une plante croît et prend une belle parure ; après l'examen attentif d'une œuvre d'art, nous la jugeons différemment... Il y a aussi les mouvements et les déplacements des corps, qui sont le changement de l'état de l'univers selon la spatialité. Tous ces changements ont des causes nombreuses que nous n'explorerons pas, car ils ne sont que des particularisations d'un seul changement. Si toute chose est constituée de parties logiques, le changement doit s'effectuer au niveau des couples d'opposés. S'il n'y a pas de changement de la nature de la chose étudiée, mais que cette chose change, c'est qu'une partie logique se transforme et ainsi transforme la chose en une chose de même nature. La transformation logique par excellence est le passage d'un extrême à l'autre, le passage de l'être au non-être ou inversement. Bien sûr, le changement n'affecte pas toutes les parties logiques, et c'est grâce à cela que, par exemple, nous distinguons chez les êtres vivants des ordres inférieurs comme les espèces. Et même, un individu est tel parce qu'il se distingue d'un autre par son état : nous ne voyons que l'état en refusant de saisir le changement, et c'est ainsi que nous pouvons comparer des individus selon l'âge, la taille, et les caractéristiques propres à l'espèce.

Le devenir est le changement saisi dans tous les êtres comme incessant. Héraclite d'Ephèse est incontestablement, dans le monde grec, le philosophe du devenir. Certes, nombreux sont ceux qui se sont efforcés de penser le devenir et le "quelque chose" qui demeure dans le changement ; mais les fragments conservés du traité perdu d'Héraclite sont lumineux. Nous connaissons le célèbre passage du *Cratyle* : « Héraclite dit quelque part que tout passe et que rien ne demeure »¹ et le non moins célèbre fragment : « Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves, autres et autres coulent les eaux, et des âmes aussi s'exhalent des substances humides »². Ainsi, Héraclite compare le devenir du monde au flux d'un fleuve, les êtres s'écoulent sans jamais s'arrêter. Tout instant de ce flux est fuyant, l'état des êtres est une abstraction. Le devenir héraclitéen n'est pas aussi obscur et désordonné que celui de Platon, qui n'est en quelque sorte que la matière du temps. Il est, en tant qu'alternance des opposés, rationnel : « Même chose en nous, être vivant ou être mort, être éveillé ou être endormi, être jeune ou être vieux. Car ceux-ci se changent en ceux-là, et ceux-là de nouveau se changent en ceux-ci. »³ Le devenir est ou tout au moins enseigne

¹ Platon, *Cratyle*, 402 a ; *Les écoles présocratiques*, extrait A VI, p. 56.

² *Les écoles présocratiques*, fragment B XII, p. 69.

³ *Ibid.*, fragment B LXXXVIII, p. 86.

l'unité des opposés. Dans l'explication qu'il donne à l'alternance, Hegel ne ménage pas son admiration :

« Les déterminations absolument opposées sont liées en une unité, où nous avons l'être et aussi le non-être. Appartient au devenir non seulement le naître mais aussi le disparaître ; ni l'un ni l'autre n'est pour soi, ils sont au contraire identiques. C'est ce qu'Héraclite a énoncé dans ses formules. L'être n'est pas, donc le non-être est ; et le non-être n'est pas, donc l'être est ; tel est le vrai sens de l'identité de ces deux termes. [...]

Avoir reconnu qu'être et non-être ne sont que des abstractions sans vérité, et que le premier vrai est seulement le devenir, est une vue profonde. »¹

Puisque dans le flux perpétuel ce qui est tout aussitôt n'est plus, il doit y avoir une détermination plus concrète que cet être et ce non-être, une essence qui n'est pas soumise au changement. En un sens, c'est le devenir lui-même ; mais si l'on en croit la métaphore du fleuve il est encore « humide » (et Héraclite préfère les « âmes sèches »²). Dans la remontée jusqu'à l'élément sec, le feu qui embrase tout³, il est cependant un guide précieux.

La théorie de l'essence commune est présente dans de très nombreuses doctrines philosophiques et religieuses. Elle ne consiste pas à regrouper les êtres selon leurs parties communes, mais à montrer qu'une unique essence suprasensible est leur principe ou origine logique (cosmologique ou phénoménologique). Le devenir permet d'y accéder, mais la plupart de ceux qui ont pensé le changement se sont contentés de l'usure du temps, ou bien des changements d'opinion, ou encore du destin incertain des peuples, tantôt pacifiés et prospères, tantôt en guerre et affamés. Ce qu'ils ont cherché derrière ces fluctuations qui malmènent la multiplicité des choses, c'est une unité ferme, sûre, vraie, universelle. Cette unité n'est pas une supposition, elle n'est pas à démontrer, mais est connue par intuition. Apparaît-elle avec netteté dans une illumination soudaine, ou bien floue et fuyante dans un sentiment prolongé ? Les "mystiques" et les contemplatifs de l'Antiquité ne perdaient pas de temps à décrire leurs expériences. Pourtant, même indescriptible, l'essence commune affirme sa présence et sa vérité.

Le Tao et sa doctrine sont mystérieux et évidents à la fois, Lao-tseu le soutient en permanence : « Mes préceptes sont très faciles à comprendre et très faciles à pratiquer. Mais nul ne peut les comprendre ni les pratiquer. Mes préceptes ont leur principe ; mes actions ont leur guide. Puisque personne ne les comprend, ainsi je reste incompris du monde. »⁴ En fait, comme chez Héraclite d'ailleurs, les paroles ne sont rien sans une invitation à l'attention, à l'écoute de cette chose première et universelle : « Il y avait quelque chose d'indivis avant la formation du ciel et de la terre. Silencieux et vide, indépendant et inaltérable, il circule partout sans se lasser jamais. On peut le considérer comme la mère du monde entier. »⁵ Il est inutile de nommer le Tao et de

¹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 1, p. 158.

² Cf. *Les écoles présocratiques*, fragments B CXVII et B CXVIII, p. 92.

³ Cf. *ibid.*, fragments B XXX et B XXXI, p. 73, et les extraits en A X, p. 58.

⁴ *Tao-tö king*, chap. LXX ; *Philosophes taoïstes*, p. 73.

⁵ *Ibid.*, chap. XXV ; p. 28.

s'engager dans de grands discours à son sujet ; il faut simplement savoir écouter le principe. Tchouang-tseu est sensible à la transformation des êtres, mais déplore le fait que des hommes changent plusieurs fois dans leur vie leurs opinions les plus fondamentales. Comme nous l'avons dit, il critique les interminables controverses des dialecticiens. Il explique : « Derrière toute division il y a quelque chose d'indivisible ; derrière toute discussion il y a quelque chose d'indiscutable. Comment cela ? Le saint embrasse le tout ; les hommes se disputent pour faire valoir leurs opinions. »¹ Ce "quelque chose", principe de toutes les opinions, n'est pas soumis à leur agitation : c'est pour cela qu'il est supérieur et vrai. Remarquons enfin le texte suivant, plus tardif (II^e siècle ?), explicite au sujet de l'immutabilité du Tao : « Il est un [être] qui engendre et qui n'est pas engendré, un [être] qui transforme et qui n'est pas transformé. Ainsi, le non-engendré peut produire l'engendré, le non-transformé peut modifier ce qui est transformable. »²

Nous voyons que parler d'une *théorie* de l'essence commune n'est pas correct : primitivement, elle prend la forme d'un témoignage de la Vérité qui demande à être écoutée comme une belle mélodie harmonisant les différences, elle n'est pas une spéculation autour d'un principe supposé. Cela peut nous décontenancer, mais nous devons nous ressaisir. Continuons à creuser dans cette direction : le changement surtout est une notion importante. Il est temps de fournir un effort pour rendre claire l'harmonie des opposés.

Tchouang-tseu et Héraclite, qui sont décidément les héros de ce chapitre, ont parmi leurs points communs une étrange illustration qui prétend montrer que la distinction des opposés est une abstraction. Tchouang-tseu déclare : « Le singe cherche une guenon ; le cerf cherche une biche ; l'anguille vit avec les autres poissons ; Mao-t'siang et Li-ki sont des beautés adorées des hommes, mais à leur approche le poisson plonge au fond de l'eau, l'oiseau fuit rapidement. Lequel de ces quatre connaît la beauté idéale ? Il me semble que la distinction entre la bonté et la justice, entre le bien et le mal ne souligne que le désordre. Comment pourrais-je connaître cette distinction ? »³ Héraclite dit quant à lui ce paradoxe : « La mer, eau la plus pure et la plus souillée, pour les poissons potable et salubre, pour les hommes non potable et mortelle »⁴ et deux autres fragments⁵ expliquent et concluent : « Dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, richesse-famine. Il prend des formes variées, tout comme le feu qui, quand il se mêle à des fumées, reçoit un nom conforme au goût de chacun », « Pour Dieu toutes choses sont belles, bonnes et justes. Mais les hommes ont forgé l'idée que certaines sont injustes et d'autres justes. »

Ces histoires d'hommes et d'animaux qui ont des intérêts différents font sourire au premier abord ; elles mettent pourtant en place la très importante notion de *point de vue* qui rend plus positif ce que nous avons brièvement dit au sujet de la partialité.

¹ *L'Œuvre complète*, chap. II ; *Philosophes taoïstes*, p. 100.

² *Le Vrai Classique du vide parfait*, livre I, chap. I ; *Philosophes taoïstes*, p. 363.

³ *L'Œuvre complète*, chap. II ; *Philosophes taoïstes*, p. 101.

⁴ *Les écoles présocratiques*, fragment B LXI, p. 80.

⁵ *Ibid.*, fragments B LXVII, p. 81, et B CII, p. 89.

D'une façon très simple : les hommes vivent en compagnie de leurs semblables, les poissons en compagnie d'autres poissons ; les hommes ont besoin d'air pour respirer, les poissons ont besoin d'eau. Ce sont deux façons de vivre. La mer fait la joie des poissons, elle leur permet de vivre ; mais les hommes ne boivent pas l'eau salée et ne respirent pas dans l'eau, l'élément aquatique est pour eux mortel. La mer est donc potable et non-potable, pure et souillée... mais cela dépend pour qui ! Si la mer était absolument potable, elle le serait notamment pour les hommes, mais ce n'est pas le cas. Il n'y a pas une mer potable et une autre non-potable : l'être et le non-être appartiennent au même. Ce résultat peut être généralisé. Examinons deux propositions opposées : « Le plaisir organise la société » et « Le plaisir désorganise la société ». Chacune exprime un point de vue sur le plaisir : le plaisir, par conséquent, à la fois organise et désorganise la société. Les deux propositions sont vraies en même temps, mais nous pouvons aussi considérer qu'elles sont fausses si elles sont prononcées dans le but de se nier mutuellement, et alors seule serait vraie la proposition totale : « Le plaisir organise et désorganise la société. » Allons ! Une très longue discussion sur le plaisir, usant d'arguments difficiles, n'arrive pas à départager les deux points de vue, et un jeu dialectique résoudrait le problème ! Et plus encore il nous donnerait la vue impartiale et juste du dieu d'Héraclite ! Il faut montrer plus de finesse : notre proposition totale n'est qu'une fade construction, un assemblage des parties logiques (même opposées) des deux autres propositions, mais elle n'est pas réellement pensée par l'esprit qui s'est investi dans les points de vue pour les totaliser. Le dieu d'Héraclite possède le point de vue total et ne préfère aucune chose à son contraire. Plus encore, il *est* les contraires et ne prend un aspect partial que pour s'adapter à l'opinion.

L'Ephésien croit que le Soleil et la Lune ont une forme de vaisseau ou de coque¹. Ils peuvent se retourner, soit brusquement, soit progressivement, et mettent ainsi face à nos yeux, tantôt une cavité lumineuse, tantôt le sombre renflement de la courbure, ce qui explique les éclipses ainsi que les phases de la Lune. Une petite expérience inspirée de la Lune d'Héraclite peut nous permettre de saisir l'harmonie du creux et de la saillie. Il suffit de prendre un bol (ou tout autre objet hémisphérique et opaque) et de le fixer de telle façon que l'on puisse facilement en faire le tour afin de voir, tantôt sa "face" concave, tantôt sa face convexe. Si nous nous plaçons de manière à contempler la cavité, et que nous nous concentrons sur cette fuite de la matière, nous serons gagnés par une impression de manque, d'absence, de vide. A l'inverse, si nous changeons de position pour faire face à la saillie, la matière qui avance vers nous nous inspirera le plein, la présence, l'abondance. Changeons ainsi plusieurs fois de position autour du bol afin d'alterner les impressions à notre rythme. J'assure que cet exercice est d'une efficacité redoutable. Ce qui manquait à notre première réflexion sur le point de vue, c'est le changement. Nous avons considéré des points de vue sans réellement nous les approprier ; il est nécessaire de pratiquer le mouvement d'alternance de l'être et du non-être afin de saisir leur identité. Selon un certain point de vue, le bol est creux, mais il est saillant selon un autre. Ce qui est creux et saillant est une même

¹ Cf. *ibid.*, extraits A I (10), p. 51, et A XII, p. 59.

réalité. Lorsque l'esprit se saisit véritablement du bol creux-saillant, il est illuminé, et il n'y a plus pour lui de différence entre la cavité et la saillie.

Les impressions de présence et d'absence que nous avons expérimentées sont proches des deux notions chinoises *yeou* et *wou*, souvent traduites par être et non-être (ou néant). Toujours dans le fameux chapitre II, Tchouang-tseu donne cet exemple :

« Quelqu'un soutient qu'il y a l'être à l'origine du monde ; un autre soutient que le néant se trouve à l'origine du monde ; un autre nie la thèse d'après laquelle le néant se trouve à l'origine du monde ; un autre nie de nouveau la thèse selon laquelle un autre nie que le néant se trouve à l'origine du monde. Tantôt il y a l'être, tantôt il y a le néant. Sait-on jamais si l'être et le néant existent vraiment ou n'existent pas vraiment ? »¹

L'alternance doit aussi avoir lieu au sein de la pensée : c'est le changement d'avis. On ne change pas d'avis sur commande, il est difficile d'expérimenter l'adhésion sincère à une opinion, le rejet tout aussi sincère de cette opinion, puis à nouveau l'adhésion, etc. Il est nécessaire de posséder un esprit très ouvert de façon à pouvoir vider sa pensée et la remplir de nouvelles opinions. Vider et remplir sont des actes de même importance : l'esprit qui n'est pas suffisamment vide se heurte à certaines opinions qu'il juge mauvaises, c'est-à-dire en contradiction avec ses opinions persistantes ; l'esprit qui ne se remplit pas généreusement de contenus étrangers ne les fait pas siens et ne peut pas les éprouver. Pour nous, il est bon d'imiter Tchouang-tseu et d'écouter des personnes débattre un sujet sur lequel nous n'avons aucun avis *a priori*. Le risque est de sombrer dans la perplexité. Mais si nous savons nous enrichir des divers points de vue qui nous apparaissent plus distincts au fur et à mesure de la discussion, ce n'est plus tantôt l'être, tantôt le non-être que nous éprouverons, mais bien leur superposition ou coïncidence.

L'identité des opposés, après tout, n'est pas étonnante : s'ils s'échangent, c'est parce qu'ils ne sont pas absolus mais relatifs (de la même façon qu'une personne est reconnue grande par rapport à une autre et petite par rapport à une troisième). Autrement dit, les opposés existent l'un pour l'autre, ils n'ont de sens qu'ensemble. « L'être et le néant s'engendrent l'un l'autre. Le facile et le difficile se parfont. Le long et le court se forment l'un par l'autre. Le haut et le bas se touchent. La voix et le son s'harmonisent. L'avant et l'après se suivent » dit Lao-tseu². Les opposés vont toujours conjointement, chacun d'eux appelant son autre, car il est *son* autre ; c'est pourquoi nous pouvons dire que l'être est dans le non-être et inversement. C'est cette loi qui préside aux changements d'avis. Librement, nous pouvons conserver ou modifier nos opinions ; mais nécessairement, toute opinion entraîne la redécouverte de son contraire. Nous en faisons chaque jour l'expérience, et naturellement nous vidons et nous remplissons : c'est la vie de notre âme. Nous ne restons pas dans une morte adhésion à une opinion, car l'opinion a perpétuellement besoin d'une nouvelle vie en son contraire qu'elle porte en elle. Pourtant, sur le terrain du conflit, les contraires se rencontrent violemment et semblent impénétrables, inconciliables. En fait, le conflit est le refus de la disparition d'une opinion au profit de son autre, mais un refus

¹ *L'Œuvre complète*, chap. II ; *Philosophes taoïstes*, p. 99.

² *Tao-tö king*, chap. II ; *Philosophes taoïstes*, p. 4.

excessif et douloureux : nous faisons violence à l'alternance naturelle des opposés, nous voulons conserver une conception de la vérité. Un débat ne doit pas rester à un tel niveau où chacun est retranché dans ses conceptions, il doit évoluer tout au moins vers un compromis, tout au plus vers l'union des opposés.

Arrêtons-nous un instant sur deux fragments héraclitéens¹ : « Bien que le Logos soit commun, la plupart vivent comme avec une pensée en propre » et « Pour les éveillés il y a un monde un et commun ; mais parmi ceux qui dorment, chacun s'en détourne vers le sien propre. » Ces fragments expliquent qu'un point de vue partial n'est pas un point de vue partiel : les hommes ne sont pas dans l'erreur parce qu'ils n'ont accès qu'à une partie de la vérité, mais parce que chaque individu vit dans son monde et a ses propres conceptions de la vérité. Toutes les choses de son monde semblent cohérentes, il a réponse à tout, opinion sur tout, il est maître de son univers. Il possède le monde entier sous un angle de vue qui lui est propre. Comment cela ? Bien que les hommes vivent dans le même monde et soient capables d'user de la raison commune, ils sont inattentifs : le Logos est alors comme divisé en une pluralité de pensées, mais son unité n'est pas détruite et agit comme une loi harmonieuse qui règle le destin des mondes et assure leur convergence dans l'unité. Plotin utilise cette image : « Nous sommes tous comme une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine, vers le dedans, par un sommet unique. »² Ainsi le monde commun devient autre et autre quand l'âme est détournée de l'unité, et la même pensée est tout entière multipliée.

Il faut aller plus loin et considérer les opinions les plus contradictoires comme des opinions vraies simultanément. Si la Vérité est présente en chacun des touts, en chacun des univers relatifs, cela ne peut signifier qu'une chose : l'absolu et le relatif, l'unité et la multiplicité ne sont pas simplement des opposés inconciliables. Nous en aurons bientôt la démonstration.

¹ *Les écoles présocratiques*, fragments B II, p. 66, et B LXXXIX, p. 86.

² *Ennéades* VI, 5, 7.



Figure extraite de
S. Michelspacher, *Cabala, speculum artis et naturae, in alchymia*,
Augsburg, 1654

Chapitre 2

La notion de partie logique n'est pas suffisante pour rendre compte de tous les couples d'opposés, et il nous semble bien que le problème de l'un et du multiple doit être résolu en considérant des dyades très subtiles. A travers l'étude du *Yi king*, nous allons explorer encore confusément le terrain des opposés absolus. Nous montrerons que cet ancien livre de divination met en difficulté le processus d'unification des contraires sans pour autant l'annuler (il est probablement l'exemple le plus intéressant que nous puissions trouver à ce sujet). Nous commenterons à la fin du chapitre l'interprétation mathématique du *Yi king* par Leibniz.

Après la longue période animiste que la plupart des civilisations ont connue, les Chinois se représentèrent le monde comme un vaste royaume ordonné et dominé par un Etre suprême appelé "Souverain du ciel" ou "Seigneur d'en haut". A partir du XI^e siècle avant Jésus-Christ, date de la fondation de la dynastie des Tcheou, ce dieu anthropomorphe disparut progressivement, remplacé par la notion de "Ciel" complétée par celle de "Terre" (en laquelle vinrent se fondre des divinités chtoniennes). On commença à expliquer la réalité à partir de ces deux pôles antagonistes mais complémentaires, et bientôt les deux forces fondamentales à l'œuvre dans le réel, le *yang* et le *yin* (la lumière et l'obscurité, le masculin et le féminin), devinrent une évidence pour tous les Chinois. Le Dieu tout-puissant est mort, le Deux remplace le Un. Lorsque les confucéens et les taoïstes écrivent, ils sont tout imprégnés de la conception bipolaire, et de toute façon ne seraient pas crédibles sans elle. Nous avons pourtant vu que les taoïstes essaient de retrouver l'unité à partir des opposés et du changement. Y a-t-il un empire du Deux à côté de cet empire de l'Un qui, semble-t-il, essaie de renaître avec plus de gloire ?

Le *Yi king*, le *Classique du changement*, est considéré comme la référence de la pensée dualiste chinoise. Sa composition s'étale sur plusieurs siècles. La tradition raconte que le roi mythique Fou-hi est l'inventeur des soixante-quatre figures ou hexagrammes à usage divinatoire, qui constituent la première étape de la composition. Les autres étapes peuvent toutes être considérées comme les rajouts de commentaires qui essaient de rendre plus intelligibles la série des figures, bien que l'on distingue : 1) les jugements (courtes sentences accompagnant chacune un hexagramme) attribués au roi Wen ; 2) les interprétations des traits qui composent l'hexagramme, attribuées au duc de Tcheou ; 3) les commentaires attribués à Confucius. D'autres commentateurs chinois affirment que la version primitive du *Yi king* (constituée des seules figures) est un système complet, mais qu'il est indispensable d'éclaircir par le texte ce système pour que son sens ne se perde pas : le livre est sacré et doit être communiqué aux générations futures.

Il est donc normal de soumettre le *Classique* à une lecture philosophique pour en éclaircir le sens. Bien sûr, nous ne dirons à propos des figures que ce qui peut

servir notre étude générale : nous allons récapituler des définitions essentielles (trait, trigramme, inversion...) dans le but de montrer l'omniprésence du Deux.

Toute structure, toute figure, ne fait entrer dans sa composition que deux éléments : le trait plein —, qui représente le principe lumineux *yang*, et le trait brisé - - qui représente le principe obscur *yin*. Au premier est souvent associé le nombre trois et au second le nombre deux. L'explication que l'on fournit d'habitude est la suivante : on peut considérer que le trait *yang* est "sécable" en trois morceaux et peut donner un *yin* s'il est amputé du morceau central. Les premières figures remarquables formées par la superposition des traits sont les *koua*, les trigrammes ; ils sont au nombre de huit (toutes les combinaisons possibles de trois traits) et une tradition que l'on fait remonter à Fou-hi les groupe en couples d'opposés : *K'ien*, le ciel ☰ et *K'ouen*, la terre ☷ ; *Tchen*, le tonnerre ☳ et *Souen*, le vent ☱ ; *K'an*, l'eau ☵ et *Li*, le feu ☲ ; *Ken*, la montagne ☶ et *Touei*, le lac ☴. Notons que chaque trigramme s'obtient à partir de son opposé en transformant les traits *yin* en *yang* et inversement ; cette transformation importante est appelée *inversion trait à trait*. Quatre figures, le ciel, la terre, l'eau et le feu, ont toujours été considérées comme majeures (pour l'anecdote, ce sont elles qui sont représentées sur le drapeau de la République de Corée). Elles doivent retenir notre attention, car elles possèdent, confondu avec le trait central, un évident axe de symétrie horizontal, propriété géométrique qui joue dans le *Yi king* un rôle essentiel.

Les auteurs du *Livre des Transformations* n'ont cependant pas été satisfaits par les trigrammes et ont préféré les redoubler en hexagrammes (par exemple, le numéro 37, *Kia Jen*, la famille, est formé par *Souen* en haut et *Li* en bas : ☱☷). Demandons-nous ce que représentent ces soixante-quatre figures à six traits et ce qu'elles ont de plus que celles à trois traits.

Les jugements de Wen et d'autres commentaires montrent très clairement que chaque hexagramme représente une possibilité du réel, une circonstance, une situation qui s'annonce faste ou néfaste. Quiconque en effet interroge l'oracle veut être conseillé et éventuellement dirigé sur une voie faste, c'est-à-dire qui se conforme au destin, comme nous allons bientôt le voir. Selon les commentateurs, toutes les possibilités sont contenues dans le livre, si bien qu'il tient son caractère absolu de ce qu'il coïncide avec le réel. Or, celui-ci est à jamais marqué du nombre Deux. L'hexagramme n'a pas un centre, mais est constitué de deux trigrammes. Une tradition prescrit un découpage en trois parties que François Jullien appelle « instances du réel »¹ : le ciel, formé des deux traits supérieurs, la terre, formée des deux traits inférieurs, et l'homme qui au centre relie les deux extrémités ; mais ce centre est lui aussi composé de deux traits, son unité se dédouble dans le tracé. La même tradition découpe les trigrammes en ciel, terre et homme, et cette fois-ci le centre n'est pas double mais un. Ainsi, bien que les trigrammes reposent sur une structure binaire et des oppositions, ils sont moins "doubles" que les hexagrammes.

Il n'y a de lecture possible du *Yi king* qu'avec l'observation des transformations qui autorisent le passage d'un hexagramme à l'autre, montrant ainsi une succession d'événements qui modifient l'aspect de la réalité. Les règles de ces mutations sont très

¹ F. Jullien, *Figures de l'immanence*, p. 38.

subtiles par souci de conformité avec la variété des situations du réel et la complexité de leur enchaînement¹. Grâce à la transformation, nous pouvons apprécier, derrière la rectitude du tracé, une œuvre ouverte dont la cohérence se laisse toujours découvrir sans jamais être circonscrite. Examinons les données les plus certaines et les plus fondamentales sur ce sujet. Jullien a raison de mentionner² non pas un mais deux modes de conversion remarquables : l'inversion trait à trait, que nous avons déjà rencontrée, et le *renversement* ou *retournement*. Ce dernier mérite une plus ample explication. Il consiste à renverser la figure de telle façon que le premier trait devienne le sixième, le deuxième devienne le cinquième, etc. Par exemple, *Kia Jen*, la famille ☰ (n° 37) devient ☷ *K'ouei*, la dissension (n° 38). Cette transformation est équivalente au *double retournement*, qui consiste à renverser le trigramme supérieur, renverser le trigramme inférieur, puis échanger leur position respective. Or il existe huit hexagrammes possédant un axe de symétrie horizontal : un retournement ne produit sur eux aucun changement, ils sont *irréversibles*. Nous pouvons donc marier les figures d'au moins deux façons différentes et dénombrer les couples : il y a trente-deux couples d'hexagrammes qui s'inversent l'un l'autre trait à trait (ce qui n'a rien d'étonnant) et seulement vingt-huit couples de réversibles (renversables). Les deux hexagrammes placés en tête du *Yi king*, *K'ien* et *K'ouen* (☰ et ☷), sont irréversibles mais s'inversent l'un l'autre trait à trait : le fait que ces deux figures "pur yang" et "pur yin" mettent en place pour toute la suite du livre le principe de polarité ciel/terre devrait nous indiquer que la transformation par retournement a moins d'importance que celle par inversion. Il n'en est rien, mais cela, Jullien ne le montre pas clairement.

Pour comprendre la valeur du retournement, il suffit de voir la propriété suivante dans la série des hexagrammes : si n est le numéro d'un hexagramme impair, l'hexagramme $n + 1$ s'obtient par retournement de l'hexagramme n , ou par inversion trait à trait lorsque celui-ci est irréversible. Nous pouvons par conséquent former des couples de figures voisines : la n° 1 ☰ va avec la n° 2 ☷, la n° 3 ☳ avec la n° 4 ☱, etc. Bien sûr, nous n'avons pas, loin de là, la loi générale de la série, puisque nous ignorons comment passer d'un couple à l'autre. Mais considérer une série de couples et non plus une série de figures seules, c'est faire du retournement la transformation par excellence et de l'inversion trait à trait une solution de remplacement. La plupart des commentateurs l'ont compris : les sentences du *Yi king* opposent souvent un hexagramme à son "retourné", et la position des traits est parfois plus importante que leur nature *yin* ou *yang*. Ceci dit, toutes les transformations sont à prendre en considération, nous le comprenons en examinant les deux couples suivants : *T'ai*, la paix ☰ (n° 11) et *P'i*, la stagnation ☷ (n° 12) ; *Ki Tsi*, après l'accomplissement ☳ (n° 63) et *Wei Tsi*, avant l'accomplissement ☱ (n° 64)³. En chacun de ces couples, les figures sont en opposition extrême et ont une propriété magnifique : elles se transforment l'une l'autre aussi bien par inversion que par retournement ; en outre, elles utilisent les trigrammes majeurs qui, en raison de leur symétrie, se conservent dans la transformation mais échangent leur position. *Ki Tsi* et *Wei Tsi* ont l'honneur de

¹ Cf. *ibid.*, chap. 3 à 5 pour une interprétation détaillée.

² *Ibid.*, p. 45.

³ La traduction des noms des figures est ici celle de Wilhelm.

conclure le *Yi king* ; *T'ai* et *P'i* (que Jullien nomme « essor » et « déclin ») jouent un rôle essentiel pour la saisie de la cohérence du livre¹. Loin d'être les fruits du hasard, ces faits montrent que l'inversion trait à trait n'est à aucun moment négligée.

Poursuivons l'analyse du retournement avec une plus grande attention. Lorsque nous disons que l'hexagramme a un sens, nous entendons deux choses : 1) il n'est pas un dessin absurde ou à jamais énigmatique, mais nous savons qu'il code une possibilité du réel ; 2) il possède une direction indiquée par la position inférieure (la terre) et la supérieure (le ciel), et une orientation vers le haut. Si l'inversion d'un ou de plusieurs traits permet de passer en revue les possibilités du réel, le retournement instaure quant à lui un échange entre la terre et le ciel. Mais il faut bien comprendre que chaque hexagramme propose une voie ascendante, c'est-à-dire son point de vue du sens vrai : le retourné d'un hexagramme n'indique pas un déclin, une situation objectivement mauvaise, mais une orientation vers un nouveau ciel, qui n'est un retour vers la terre que pour le point de vue opposé. C'est pour cela que le *Yi king* ne permet pas à ceux qui le consultent d'atteindre des buts égoïstes, mais montre le grand procès du monde, fait de justice et d'injustice, de succès et d'échec, et indique la voie qui permet de se réconcilier avec le destin changeant afin d'éviter toute souffrance. Ce qui est échec n'est que subjectivement et relativement échec, car l'échec renvoie au succès. De même, les hexagrammes opposés sont distingués mais en même temps liés par une transformation, leur interdépendance est soulignée par une proximité maximale : ils sont voisins. Et pourtant il ne faut pas les confondre en un. Chaque hexagramme présente avec autorité *son* point de vue et *son* ciel. Ainsi, même si le *Yi king* fait alterner le ciel et la terre et refuse la supériorité de la première instance sur la seconde, il refuse aussi l'identification. Il est le livre du réel, du monde, de ce qui est là : il exclut toute métaphysique. Il n'y a transformation que parce qu'il y a une chose à transformer en une autre. Lorsque, grâce à la transformation unificatrice, se profile une voie qui voudrait dépasser les différences pour rejoindre un ciel prétendu absolu, cette ascension est aussitôt relativisée par son contraire. L'union des opposés est rendu impossible par le fait même que l'union et la désunion, la transformation et le transformé sont deux.

Si nous voulons sortir de la logique du Deux, nous devons emprunter une nouvelle voie, celle de la construction des hexagrammes, celle des auteurs du *Yi king*, car ce qui saisit le livre comme une totalité doit d'abord lui être extérieur. Pour le voyageur en quête de vérité, parcourir la série des figures selon les règles de la transformation, c'est rester prisonnier d'un sentier circulaire qui n'a aucun départ, aucune arrivée, mais seulement des étapes successives et répétitives. Le voyageur est égaré, il repasse toujours par les mêmes lieux. Il ne se satisfait pas de l'absurde immanence, il veut transcender le cercle vicieux qu'il a appris à connaître, il veut trouver un centre stable. Le *Chouo Koua*, fameux commentaire extérieur au *Yi king*, dresse un portrait de ses auteurs :

« Les saints sages d'autrefois ont fait le *Livre des Transformations* de la manière suivante : Pour aider d'une manière mystérieuse les dieux lumineux, ils ont

¹ Cf. *ibid.*, tout le chap. 3.

inventé les baguettes d'achillée. Ils ont attribué au ciel le nombre trois et à la terre le nombre deux et ils ont compté d'après eux les autres nombres.

Ils ont contemplé les changements dans l'obscurité et dans la lumière et ils ont établi les hexagrammes d'après eux. Ils ont produit des mouvements dans le ferme et dans le malléable, et ils ont ainsi fait naître les différents traits. Ils se sont mis en harmonie avec la voie et la vertu et, en conformité avec elles, ont établi l'ordre de ce qui est juste. En examinant soigneusement et jusqu'au bout l'ordre du monde et en explorant la loi de leur propre nature intérieure jusqu'au centre le plus secret, ils sont parvenus à l'intelligence de la destinée. »¹

Ainsi les sages étaient en quête d'un centre mystérieux qui parachèverait toute la science du monde : l'ordre, les changements, le destin... plus rien ne serait caché. Ce centre, ils l'ont trouvé au plus intérieur, au plus profond de l'âme. Etablis en lui, ils deviennent comme des petits dieux et travaillent alors avec confiance et intelligence à la figuration du monde dans un livre. Leur acte de reproduction obéit aux trois instances du réel : dans le ciel ils contemplent l'obscurité (*yin*), la lumière (*yang*) et leur alternance ; ils les imitent sur la terre en insufflant un mouvement cohérent aux opposés matériels (le ferme et le malléable) ; enfin, ils placent la voie de l'homme (dont les opposés sont l'amour et la justice) au centre, pour permettre à qui consulte l'oracle (à l'aide des baguettes d'achillée) de retrouver la voie des sages dans l'union du ciel et de la terre. Il est bien question d'une union des opposés, et elle est en un sens celle que nous avons étudiée dans le chapitre précédent, mais nous entrevoyons à présent qu'elle est cela et davantage que cela. Certes, il s'agit de passer de la multiplicité à l'unité, de totaliser dans le monde des dieux célestes, par l'entremise de l'opposition, soixante-quatre figures qui sont autant de microcosmes discontinus luttant pour affirmer leur vérité. Mais il faut procéder à une union supplémentaire, une identification risquée des deux limites du réel, le ciel et la terre, qui alternent inlassablement.

Les hexagrammes mettent en garde : ces opposés sont inconciliables, ils seront toujours deux. Toujours il y aura un ciel, une fin, une voie de succès et un destin faste ; toujours il y aura une terre, un fondement, une voie d'échec et un destin néfaste. Même si un jour le faste et le néfaste échangent leur place, il faut s'abandonner à ce nouvel ordre et ne surtout pas essayer de saisir en même temps les deux situations contraires. Prétendre être capable de confondre le fondement et la fin, c'est s'imaginer qu'il est possible de s'extraire du réel pour conquérir la totalité de ses mécanismes, c'est rêver à un contrôle du destin. Ce n'est pas aider les dieux, mais vouloir les remplacer, parce qu'apparemment ils sont faibles et tolèrent les souffrances et les injustices ! Pourtant les auteurs des hexagrammes ont figuré le monde et se sont placés face à lui, comme si la terre et le ciel étaient pour eux des lieux bien connus, comme si toutes les possibilités du réel étaient unies en eux. Ils ont pris le risque de paraître contradictoires en soumettant leur œuvre *une* à la tyrannie de la *dualité*, et comme pour rattraper cette folie, ils ont eu confiance en l'homme comme *troisième* instance du réel. Tout ceci n'est pas clair. Pour une raison qui nous échappe encore et que nous tenterons de découvrir dans les prochains chapitres, s'exclure du monde et

¹ *Chouo Koua*, chap. I ; Wilhelm, p. 302.

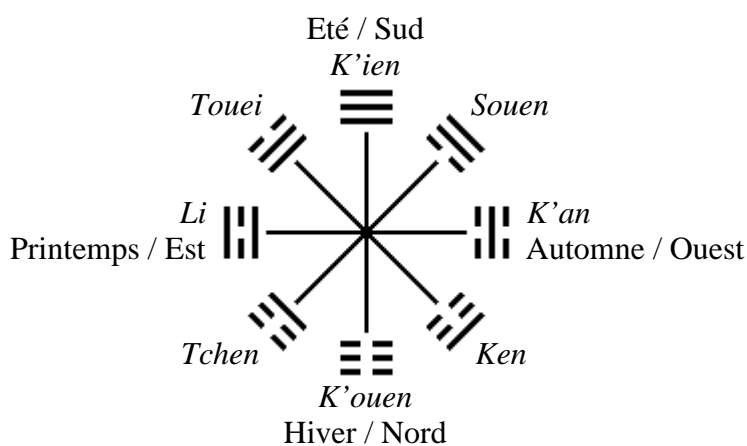
faire partie du monde, désirer la transcendance et opter pour l'immanence, n'ont été considérés que comme une seule et même chose.

Nous avons déjà brièvement expliqué pourquoi les trigrammes ne peuvent pas être aptes à représenter le réel. En fait, ils occupent une place intermédiaire entre les hexagrammes et le centre, entre la multiplicité et l'unité. Leur nom particulier (tonnerre, eau, montagne...) connote le sacré. Le nom général d'*éléments* semble leur convenir, même s'ils ne sont pas simples mais formés de trois traits, car ils entrent dans la composition des hexagrammes tout en étant tournés vers l'unité. Cependant, même si la tentation est grande, il ne faut pas confondre les quatre trigrammes majeurs et le centre avec les cinq fameux éléments de la Chine ancienne (bois, feu, terre, métal, eau). Les trigrammes intriguent l'auteur du *Chouo Koua*, qui écrit :

« Le ciel et la terre déterminent la direction. La montagne et le lac unissent leurs forces. Le tonnerre et le vent s'excitent l'un l'autre. L'eau et le feu ne se combattent pas. Ainsi les huit trigrammes sont mariés. Compter ce qui passe, cela repose sur le mouvement en avant. Connaître ce qui vient, cela repose sur le mouvement en arrière. C'est pourquoi le *Livre des Transformations* a des nombres rétrogrades.

Le tonnerre cause le mouvement, le vent cause la dispersion, la pluie cause l'humectation, le soleil cause l'échauffement, l'immobilisation cause l'arrêt, le joyeux cause le plaisir, le créateur cause la domination, le réceptif cause la mise à l'abri. »¹

Ce passage traduit le schéma que Wilhelm appelle « Succession du ciel antérieur ou ordre antérieur au monde »² :



Les trigrammes sont disposés sur une roue ou rose des vents, les opposés de part et d'autre de la circonférence. Le ciel occupe la place supérieure (le sud). L'âme qui observe et se soumet au devenir parcourt normalement la roue dans le sens des aiguilles d'une montre, elle suit le cycle des saisons. Mais le passage d'un trigramme à l'autre n'est possible qu'avec l'harmonie des opposés. C'est parce que « le tonnerre et le vent s'excitent l'un l'autre », c'est-à-dire que leur interdépendance est reconnue, qu'ils vont pouvoir engendrer l'eau (la pluie automnale) et son opposé le feu (le soleil renaissant du printemps). L'eau et le feu engendrent à leur tour la montagne et le lac (l'immobilisation et le joyeux) qui engendreront le ciel et la terre (le créateur et le réceptif). Le mouvement de rotation à travers les trigrammes, qui est la transformation

¹ *Ibid.*, chap. II ; pp. 305 et 307.

² Wilhelm, p. 306.

des éléments voisins sur la périphérie, est rendu possible par un mouvement axial perpendiculaire, qui est l'alternance des éléments opposés. Ainsi, du point de vue paradoxal des trigrammes, la transformation qui se fait dans le temps, entraînant la succession des hexagrammes, se fait pourtant hors du temps, parce que les saisons opposées sont réunies au centre ; du point de vue de la série des hexagrammes, chaque figure correspond à un instant, l'avant et l'après se suivent, le temps s'écoule ; et du point de vue du centre qui connaît à la fois l'avant et l'après et abolit leur différence, il n'y a pas de temps, ce qui peut se traduire par un éternel présent englobant, unissant tous les instants. Notons que le *Chouo Koua* explique l'usage divinatoire du *Yi king* par la possibilité d'inverser le circuit des trigrammes et donc, par un mouvement rétrograde, non pas simplement de remonter le temps, mais d'exercer sa mémoire sur des événements à venir et non des événements passés (dans *Au-delà du miroir*, Lewis Carroll dote la Reine de Cœur d'une faculté semblable).

Jullien prend par rapport à Hegel une position très différente en ce qui concerne la cohérence du *Yi king*, le premier trouvant beaucoup de sens, le second en trouvant fort peu. Il faut admettre que la logique de la série des hexagrammes, affaiblie par des liaisons non-unificatrices, ne saute pas aux yeux. En fait, les trigrammes seuls forment un système très cohérent. Il est difficile de dire si oui ou non l'unité est complètement absente des hexagrammes, monde du Deux et de la multiplicité. Si nous répondons « elle est présente », nous devons interpréter le système total (centre, trigrammes et hexagrammes) comme un système hypostatique qui représente l'âme se portant vers les phénomènes : un mouvement d'extension à partir du centre engendre d'abord les trigrammes, ensuite les hexagrammes et ne va pas plus loin. L'unité du centre se perd, s'oublie dans l'éloignement ; il faut entendre par là qu'elle est toujours présente en intégralité dans la multiplicité, qu'elle autorise le changement, mais que les choses multiples distinguées se confrontent et s'affirment comme des états persistants. Le problème de l'argument des hypostases est que le *Yi king* perd son caractère absolu, car seul le centre le mérite. Une autre solution consiste à dire que le centre et le cercle, l'unité et la multiplicité, sont radicalement différents et séparés ; mais alors l'union des opposés est rendue impossible.

L'étude du *Yi king* fait apparaître un enchevêtrement de situations d'opposition que nous avons toutes les peines du monde à démêler. Les figures s'opposent, le ciel et la terre s'opposent, et nous apercevons une nouvelle opposition entre l'unité (l'âme, le centre) et la multiplicité (le cercle, le monde)... Nous devenons fous à vouloir résoudre chacun de ces nouveaux problèmes. Est-ce là ce que veulent démontrer les auteurs du livre, l'oppression du Deux et sa victoire assurée sur toute transcendance ? Mais ils ne pouvaient rien démontrer puisqu'ils ne se sont probablement jamais interrogés : la question du Deux et de l'Un est notre question à nous qui voulons fragmenter la simplicité d'un manuel de divination. Nous croyons aujourd'hui avoir les yeux ouverts en refusant les modes de pensée des anciens et toutes leurs "superstitions", mais nous avons oublié combien ces modes de pensée semblaient rationnels. Ce que nous manquons lorsque nous lisons le *Yi king* sans vivre l'expérience de la consultation de l'oracle, c'est peut-être l'essentiel ! Cependant, ce n'est pas le moment de manipuler les baguettes ; tout ce que nous pouvons faire, c'est étudier les modes de consultation pour tenter d'apercevoir "ce qui s'y passe", c'est-à-

dire comment l'âme et le monde communiquent. Nous ne quittons pas la philosophie pour devenir devins, nous allons au contraire nous compléter en absorbant un nouveau mode de saisie du réel.

Wilhelm décrit la méthode la plus longue et la plus complexe utilisant les cinquante tiges ou baguettes d'achillée, mais aussi une méthode utilisant des pièces de monnaie¹. Pour compléter son explication de la structure binaire observée par Leibniz dans les hexagrammes, Frémont donne une méthode simple utilisant les tiges d'achillée². C'est cette méthode qui est reproduite ici dans le souci de fournir un aperçu concis de la technique de manipulation des tiges :

« Le devin divise en deux tas les brins d'achillée, qui sont donc tous deux soit pairs, soit impairs ; il ôte un brin au tas de droite, pour obtenir un tas pair et un impair ; il compte les brins du tas de droite, et selon que le nombre en est pair ou impair, il trace une ligne *yang* ou une ligne *yin*. Au terme de six manipulations, il obtient un hexagramme, dont il tirera l'augure, à partir du caractère et des sentences attachés à chaque figure. »

Ajoutons que l'hexagramme est tracé trait après trait à partir du bas, qui est la position intérieure, c'est-à-dire la plus "proche" du devin ; il se déploie donc en direction du phénomène. La méthode complexe admet non pas deux mais quatre traits possibles (*yang* fixe, *yin* fixe, *yang* muable, *yin* muable). Les traits muables sont inversés pour donner naissance à un second hexagramme qui vient compléter l'oracle. Mais oublions cela et voyons plutôt les points communs des deux méthodes : on part d'un unique tas qui est divisé en deux ; on rend les tas asymétriques par le retrait d'une tige. Nous allons mener sur ces deux moments importants une enquête qui (c'est le cas de le dire) ne laisse rien au *hasard* : elle nous conduira à penser comment la méthode de détermination bivalente des traits allie nécessité et liberté.

Le tas primitif symbolise un chaos dans lequel rien n'est décidé ou déterminé. S'il prend possession de ce chaos, le consultant ne verra rien, donc il verra tout, c'est-à-dire rien d'autre que ce qui peut se décider dans l'opération, à savoir le *yin* ou le *yang*. Les deux forces sont mêlées, indifférentes, bien qu'elles soient destinées à être séparées. Le chaos est donc *le* chaos, *un* chaos, mais il est potentiellement *deux*. Peut-être est-il même *confusément* deux, comme dans la fameuse figure (inventée tardivement, peut-être au XII^e siècle) souvent tracée au centre du cercle des trigrammes et qui représente l'engendrement réciproque du *yin* et du *yang*.



En effet, le consultant, qui ne cherche pas à contrôler son destin mais à s'y conformer sans souffrance, doit se mettre temporairement dans un état d'esprit particulier, s'approcher le plus possible du centre indivis source de toutes les possibilités ; cependant, comme son but véritable est l'obtention d'un hexagramme qui le conseillera et lui donnera une nouvelle perspective sur le monde, son intériorisation ne peut atteindre qu'un centre qui rappelle le monde en renvoyant au Deux. La division en deux tas du premier tas est donc riche en sens et semble constituer le moment le plus important dans chacune des six manipulations nécessaires à l'obtention de la figure oraculaire. Toutefois, le consultant ne distingue pas le *yin* du *yang* dans le chaos

¹ *Ibid.*, pp. 400-402.

² Frémont, note 7, p. 77.

(s'il le pouvait, il n'aurait qu'à choisir et ainsi élaborer un hexagramme avec un libre arbitre absurde, tout-puissant et irresponsable) ; il opère pourtant la division, c'est-à-dire l'ordonnement binaire du chaos. Nous comprenons que ce n'est que le début de la détermination bivalente.

Il est impossible de savoir si ce sont des tas pairs ou bien des tas impairs qui sont produits lors d'une division grossière des cinquante baguettes, et nous pouvons nous accorder sur l'équiprobabilité des deux événements. Le retrait d'une tige du tas de droite paraît inutile puisqu'il suffirait de compter les tiges pour connaître la parité du tas, et donc la nature du trait recherché. Or ce raisonnement mathématique est très incomplet parce qu'il ignore la dimension magique de la manipulation, qui consiste en une signification symbolique et en un sentiment de puissance. Expliquons ces considérations encore obscures. Comme nous l'avons dit, la division du tas primitif symbolise la scission métaphysique du centre chaotique de l'âme. Cela veut dire qu'elle l'imité de telle façon que toute personne attentive au sens de la manipulation pourra effectivement entrer en relation avec le centre pour le scinder. Le retrait d'une tige n'est pas un acte anodin : il produit un effet qui est la différenciation selon la parité des tas résultant de la division, et il doit donc représenter la distinction du *yin* et du *yang*. Notons que dans la méthode complexe de consultation de l'oracle, la tige est retirée du tas primitif : les deux moments, division et retrait, sont inversés ; le retrait ne correspond qu'à une première distinction des deux forces au sein du chaos, car la division est suivie par tout un cérémonial de disposition et de dénombrement de baguettes, qui doit être effectué rigoureusement pour qu'enfin soit déterminé un trait.

Le tas primitif contient cinquante tiges, pas quarante-neuf ni cinquante et une. Seul un nombre pair, somme de deux pairs ou de deux impairs, mais jamais d'un pair et d'un impair, peut symboliser le chaos où *yin* et *yang* ne sont pas distingués. Le retrait d'une tige est ainsi rendu nécessaire pour marquer la distinction. Mais notre esprit mathématique continue à se révolter : l'utilité de la division est incontestable, c'est à ce moment que le hasard détermine le résultat final. En divisant, le devin ne contrôle pas son acte parce qu'il n'est pas capable de produire selon sa volonté des tas pairs ou des tas impairs ; seul le hasard intervient. Par contre, si l'étape du retrait était omise, personne ne verrait la différence : un tas indéterminé qui a exactement une chance sur deux d'être pair demeure dans cette indétermination après le retrait d'une tige. Cela ne sert à rien de dire que le tas a inversé sa parité, puisque de toute façon celle-ci est inconnue entre le moment de la division où elle est décidée et le dénombrement des tiges. Comment parler du retrait comme quelque chose d'indispensable à l'opération ? S'il était indispensable, il devrait l'être autant que la division, c'est-à-dire sur tous les plans, le plan du sens et du symbolisme et celui de la détermination et du hasard.

La solution du problème est celle-ci : division et retrait agissent sur les mêmes plans, donc sur *le* même plan ; d'une part nous n'avons pas adopté le bon mode de pensée, capable de comprendre la dimension mathématique de la manipulation des tiges, et d'autre part nous n'avons pas saisi que le plan mathématique et le plan symbolique sont intimement liés. Pour le consultant, dans la division comme dans le retrait, le hasard n'a pas sa place ; d'autres puissances interviennent. Nous ne nions pas le hasard, nous disons simplement que le sens de la consultation de l'oracle est

perdu si nous ne portons pas notre attention sur d'autres notions. Nous n'avons pas la naïveté de préférer la pensée magique, mais nous devons montrer sa pertinence : elle ne rejette pas les mathématiques, mais celles-ci prennent une autre forme légitimée par une autre réflexion sur le destin et la liberté. Le destin est la puissance qui règle le cours des événements. Comme nous l'avons expliqué, la vie des hommes est une succession de situations qui, parce qu'elles ont une racine commune, sont en même temps des perspectives, des vues sur le monde en sa totalité. Les Chinois ont cependant conscience que l'homme possède une faculté lui permettant de choisir ses actions et même de saisir quelque chose du changement et du destin, c'est-à-dire de se situer au-delà du cercle de la réalité, même si celui-ci exerce une attraction très forte. En tant qu'elle s'oppose au destin, nous pouvons appeler cette puissance liberté, mais elle n'est en quelque sorte qu'une expérience accidentelle alors que la soumission au destin est naturelle. Si beaucoup de textes chinois exaltent la liberté, ce n'est jamais en la désolidarisant de la puissance opposée.

Défendons la théorie suivante : d'une contrariété entre le destin et la liberté naît la volonté d'interroger le *Yi king*, car la manipulation des baguettes associe les deux puissances afin que soit réparée la scission. Un individu qui, n'acceptant plus son sort injuste, décide de suivre le conseil de l'oracle, doit véritablement être persuadé de son efficacité, car toute sa révolte se réduit à une unique décision qui, paradoxalement, est la soumission au contenu d'un livre qui imperturbablement redirige vers le réel et se conforme au destin. Pour effacer le paradoxe, il faut comprendre que la liberté n'est pas absente du réel et n'est pas absente de la méthode de consultation. En d'autres termes, le besoin d'interroger le *Yi king* naît dans un esprit "malade" qui ne comprend pas que liberté et destin sont une seule et même chose. En essayant de prouver que nous sommes libres, nous voulons saisir notre destinée de l'extérieur, et nous produisons une scission au sein de la puissance du destin : la puissance de la liberté en est séparée, le Deux naît de l'Un. Mais nous ne voyons dans ce destin incomplet que nécessité et obstacle (d'ailleurs, le nom de *fatalité* conviendrait mieux à cette puissance qui nous contrarie sans cesse). La liberté à laquelle nous accédons dans la scission ne peut pas être toute la liberté, puisqu'elle s'oppose à quelque chose. Nous voulons alors à nouveau nous abandonner au destin et faire avec lui la puissance primitive totale. Prendre en main sa destinée, voir en elle une providence, c'est s'affirmer au sein même de ce contre quoi on ne peut rien faire : en cela consiste l'acte libre, efficace, utile et bon. C'est une union des opposés et non la formulation d'un nouveau paradoxe embarrassant.

En rejoignant le chaos, le devin entre en contact avec le centre psychique où liberté et nécessité ne font qu'un. Mais cette puissance n'est pas mise à l'épreuve, elle a besoin de passer à l'acte et de se retrouver unique, intacte, au sein du monde où *yin* et *yang* sont pourtant séparés. A l'extérieur du processus d'élaboration de la figure oraculaire, nous voyons un individu qui ne choisit pas mais se soumet au pur hasard ; en fait, c'est librement et avec une sensation de puissance que le devin construit un hexagramme. Le moment du retrait de la tige est caractéristique : l'acte du consultant acquiert une beauté et une gravité d'autant plus grandes que le hasard n'intervient pas. La tige prélevée n'est pas sans importance, elle suggère formidablement la majesté de la méthode de détermination bivalente, elle crée le sentiment que le hasard est maîtrisé

alors que le trait résultant n'est pas encore connu. Mais la puissance est aussi ressentie dans la division des tas et les éventuels autres moments de la manipulation (selon la méthode complexe) : tout est mis en œuvre pour que le devin se sente comme un créateur du monde.

Ouvrons ici une parenthèse amusante. De semblables impressions de puissance peuvent être ressentis par des esprits pourtant tout à fait rationnels et incroyables vis-à-vis de la magie, simplement à travers le jeu. Le jeu de rôle, notamment lorsqu'il est pratiqué à l'aide de dés et n'engage les joueurs que dans des actions imaginaires (et non réelles comme dans les jeux dits "de grandeur nature"), place l'esprit dans de bonnes conditions de réceptivité de la puissance. Souvent, en effet, le joueur détermine le résultat d'une action difficile de son personnage à l'aide des compétences initialement chiffrées de celui-ci et du jet d'un ou de plusieurs dés. Plus un joueur a de bons résultats aux dés, plus il se sent fort et utile aux groupes des joueurs ; à l'inverse, plus il échoue, plus il se sent faible et inutile à l'image du personnage qu'il interprète. Il arrive que les joueurs doivent choisir l'un d'entre eux pour accomplir une action, et souvent un joueur ayant eu beaucoup de chance aux dés sera préféré à un joueur dont le personnage possède de meilleures compétences mais fut malchanceux dans ses précédentes actions ; en dehors du jeu, le choix n'aurait évidemment pas été le même. Le jeu a une emprise considérable sur la pensée, mais il ne faut pas croire que la vision de la réalité est altérée ou déformée, elle est seulement transformée le temps d'une partie. Sans la saisie de la relativité de la vision, la théorie de la mystification ne pourrait pas expliquer la popularité du comte de Cagliostro, quasi-déifié par ceux à qui il prédisait les numéros de la loterie du roi. Le jeu bien connu dit de la pierre, du papier et des ciseaux ou "pierre-feuille-ciseaux", est un exemple intéressant. Chaque joueur choisit rapidement en secret une des trois figures puis il la confronte à celle choisie par l'adversaire (les joueurs dévoilent leur figure en même temps en la mimant avec la main) : la pierre gagne contre les ciseaux qui gagnent contre la feuille qui gagne contre la pierre. Alors que seul le hasard intervient dans ce petit divertissement à la simplicité enfantine, les joueurs absorbés par la succession des "combats" de figures se sentent investis d'un pouvoir de divination et élaborent subrepticement et presque inconsciemment des "théories" plus ou moins inspirées de la science statistique, mais en fait irrationnelles ou plutôt magiques, afin de deviner la figure que l'adversaire va choisir et lui faire correspondre la figure gagnante. Au Japon, encore de nos jours, même des adultes préfèrent s'affronter au pierre-feuille-ciseaux plutôt que de tirer à pile ou face, car le jeu semble écarter tout hasard et donne l'impression que l'on est responsable de sa victoire ou de sa défaite. Le sentiment de la puissance est un vécu : seule la pratique du jeu permet de s'en faire une bonne idée. Fermons la parenthèse.

Le *Yi king* n'est assurément pas une distraction, il engage des vies et des destinées. La puissance avec laquelle le devin est réconcilié est à l'œuvre dans la construction d'un hexagramme avant de s'écouler dans la totalité du réel par des transformations enfin unificatrices. Celles-ci se laissent apercevoir grâce à la pratique, la confiance en l'oracle et l'habitude du langage symbolique, mais il est probable que nos tentatives de formulation claire échouent (l'incohérence du livre, telle qu'elle est soulignée par Hegel, est compréhensible). Ainsi, par le moyen de la consultation, le

devin amène le centre psychique confus mais porteur de sens au sein de l'univers structuré par le Deux mais privé de sens pour l'éclairer et voir toutes choses d'un œil unificateur, dans la continuité ; il identifie la distinction et l'indistinction des forces opposées *yin* et *yang*, il harmonise l'âme et le monde, il possède le monde. Nous l'avons déjà dit : cela ne lui permet pas d'atteindre des buts égoïstes, de provoquer les événements qu'il désire. Le *Yi king* est aussi un livre de morale qui laisse l'homme face à des choix et des responsabilités, il ne faut pas croire naïvement qu'il a réponse à tout, et parfois il montre la voie de l'échec. Mais consulter l'oracle est comme consulter un médecin : par ce moyen la plaie béante qui sépare liberté et destin et nous rend malheureux peut être soignée. Carl Jung, qui a utilisé le *Livre des Transformations* avec quelques-uns de ses patients, n'était d'ailleurs pas si loin de cette interprétation, mais il s'est montré imprudent dans ses propos sur le rationalisme et le hasard et a sous-estimé la méthode utilisant les brins d'achillée¹.

Rapprocher les figures du *Yi king* et les perceptions de la théorie leibnizienne des monades est une entreprise risquée : l'ancienneté et le mode figuratif du *Classique*, l'ignorance occidentale de la pensée chinoise (tout au moins jusqu'à une époque récente) posent des difficultés. Pourtant, le lecteur attentif aura peut-être décelé des coïncidences troublantes. Laissons cela de côté, car le philosophe de Leipzig mentionne le *Yi king* pour illustrer, non pas le calcul infinitésimal (et en même temps le principe de continuité appliqué à la succession des perceptions de la monade), mais l'arithmétique binaire. Dans le petit texte intitulé *Explication de l'Arithmétique binaire*, il balaie avec insolence les commentaires chinois traditionnels (qu'il n'a jamais sérieusement étudiés) et prétend que sa manière de compter en n'utilisant que les chiffres zéro et un au lieu des dix chiffres du système décimal est la véritable clef des figures du sage Fou-hi ! Il ajoute que « comme ces figures sont peut-être le plus ancien monument de science qui soit au monde, cette restitution de leur sens, après un si grand intervalle de temps, paraîtra d'autant plus curieuse. »² "Curieuse" est un euphémisme pour un sinologue : "contestable" conviendrait mieux, et encore le mot est trop doux. Frémont déclare : « La fascination des nombres et des figures, un reste de goût pour les sciences occultes, et l'aubaine inespérée que présentait, pour la conversion de la Chine au christianisme, la merveilleuse analogie de l'arithmétique binaire et des figures de Fou-hi expliquent l'inexplicable. »³ Un bon point pour Leibniz : il refuse l'amalgame du jésuite Bouvet (avec qui il entretient une correspondance) qui identifie le roi mythique à Zoroastre, à Hermès Trismégiste et au patriarche Hénoch ! L'analogie des hexagrammes et de l'écriture binaire n'est pas entièrement justifiable, mais nous pouvons modérer les critiques en enquêtant au niveau du jugement que Leibniz porte sur la numération à base deux. Nous allons voir que la fascination des nombres est avant tout fascination du Deux.

¹ Cf. C. G. Jung, *Préface au Yi King ; Synchronicité et Paracelsica*, pp. 311 sq.

² Frémont, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 65.

Le philosophe trouve que la progression de deux en deux « sert à la perfection de la science des Nombres. »¹ En effet, elle est économique (elle n'utilise que les signes ou caractères 0 et 1) et les opérations d'addition ou de multiplication sont intuitives, la réflexion et le savoir élémentaire du calcul décimal (par exemple, savoir que sept multiplié par six donne quarante-deux) étant remplacés par l'observation et la manipulation des seuls signes (on parle de pensée aveugle ou symbolique). La progression de un en un, c'est-à-dire la répétition d'un unique caractère, ne peut pas être considérée comme un système plus simple, car elle ne signifie rien, elle aboutit à une multiplicité "matérielle" privée de sens. La progression de deux en deux montre l'origine métaphysique et divine de la multiplicité :

« A dire simplement que tous les nombres se forment par les combinaisons de l'unité avec du rien et que le rien suffit pour les diversifier, cela paraît aussi croyable que de dire que Dieu a fait toutes choses de rien, sans se servir d'aucune matière primitive ; et qu'il n'y a que ces deux premiers principes, Dieu et le rien : Dieu des perfections, et le rien des imperfections ou vides d'essence. »²

La Création que l'arithmétique binaire symbolise nécessite une opposition entre Dieu (l'être infiniment parfait, le positif absolu) et le rien (l'imperfection, le négatif). Des essences viennent à l'existence dans un acte de Dieu qui rend effectif, fait passer en monde sa pensée une et totale en la dirigeant vers un rien différenciateur. Dieu est le principe de tout ce qui a de la perfection, et il a voulu le monde le plus parfait ; mais à côté de lui, un principe étrange, le rien, la source d'imperfection qui divise et limite ce même monde, est ajouté par Leibniz qui n'oublie pas qu'il s'adresse à un partisan de la création *ex nihilo*. De la même façon, les nombres sont formés par les combinaisons du zéro et de l'unité, bien que la seule unité soit la source de tous les nombres. L'unité ne peut pas former des nombres en se répétant, car le produit de la répétition est monotone et non varié, il n'y apparaît aucun ordre, aucune beauté. Le zéro va permettre la diversification : bien qu'*il ne soit rien*, et notamment qu'il ne modifie pas un nombre en s'ajoutant à lui, *il est rien*, il se comprend comme quelque chose qui vient s'opposer à l'unité qui est un tout indivis. Deux pensées s'enchaînent : 1) à côté du tout, *il n'y a rien*, l'unité est tout le positif ; 2) à côté du tout, *il y a le rien*, tout et rien sont tous deux positifs bien qu'opposés, ou plutôt ils appartiennent à un genre supérieur qui réconcilie la positive unité et le négatif rien. Ce passage à une opposition qui se résout aussitôt est difficile, et c'est pourquoi Leibniz essaie de montrer l'utilité du rien en comparant l'arithmétique binaire à la doctrine créationniste.

La table des nombres ci-dessous dresse la liste des seize premiers entiers naturels, écrits en décimal puis en binaire. En complétant par des petits zéros les huit premiers nombres binaires, qui normalement ne s'écrivent qu'avec un, deux ou trois chiffres, nous mettons en évidence quatre colonnes de 0 et de 1. Pour Leibniz, cette liste, cette multiplicité de nombres binaires, possède un ordre, une cohérence, en raison de la période distinguée en chaque colonne. En effet, la première colonne (en partant de la droite) présente l'alternance d'un caractère 0 et d'un caractère 1, la

¹ *Ibid.*, p. 69.

² Lettre à Bouvet, 15 février 1701 ; Frémont, note 8, p. 77.

deuxième fait alterner 00 et 11, la troisième fait alterner 0000 et 1111, etc. Si la première colonne a pour période 2 (le zéro revenant régulièrement, tous les deux pas effectués dans la colonne), la deuxième aura pour période 4 (la suite de quatre caractères 0011 se reproduit toujours), la troisième aura pour période 8... et de toute évidence, si nous prolongeons la liste, la $n^{\text{ième}}$ colonne aura pour période 2^n (2 à la puissance n).

Table des nombres

décimal	binaire
0	ooo0
1	ooo1
2	oo10
3	oo11
4	o100
5	o101
6	o110
7	o111
8	1000
9	1001
10	1010
11	1011
12	1100
13	1101
14	1110
15	1111

Leibniz ne se contente pas de dire que la régularité, l'ordre dans la multiplicité, est davantage observable dans les nombres écrits avec deux caractères, mais il fait de la périodicité une propriété remarquable de la seule numération binaire¹ ! D'un point de vue strictement mathématique, c'est faux, car quelle que soit la numération employée, nous pouvons fabriquer des tables présentant des périodes. Nous pouvons même établir la loi suivante : la période de la colonne numéro n de la liste des nombres écrits dans un système à base b (autrement dit utilisant b caractères) est b^n . Par exemple, la suite 0000111122223333 (seize chiffres, soit 4^2) recommence toujours dans la colonne 2 de la liste du système à base 4. Leibniz s'est-il trompé ?

L'arithmétique binaire est, selon le philosophe, plus fondamentale pour la science que l'arithmétique décimale pourtant couramment utilisée et manipulant des nombres moins longs. Il loue l'esprit profond de ce Fou-hi qui l'aurait découverte bien avant lui. Il reconnaît le zéro dans le principe *yin* et l'unité dans le principe *yang*, respectant ainsi la parité des traits, leur caractère obscur ou lumineux, voire leur place dans le schéma de l'univers (l'unité est Dieu, le Ciel). Au sein du réel, le rien et l'unité sont deux éléments aussi importants l'un que l'autre qui se combinent ; pourtant, l'appel de la transcendance crée une orientation vers l'unité, qui soudain prend seule un caractère positif. Le passage d'un nombre binaire à l'autre s'obtient par un calcul si simple qu'il laisse les signes "se déplacer" d'eux-mêmes, pour ne pas dire se transformer ; et nous nous rappelons que le *Chouo Koua* présentait les hexagrammes

¹ Cf. *Explication de l'Arithmétique binaire* ; Frémont, p. 72.

comme des nombres. Nous ne pouvons que nous interroger devant tant de similitudes, la plupart ignorées par Leibniz lui-même !

La réponse à toutes nos questions se trouve dans la table des nombres. Ce qui a illuminé Leibniz, qui avoue avoir examiné cette table sous tous les angles, ce n'est pas la périodicité de la liste des nombres binaires, mais l'alternance régulière des deux caractères 0 et 1. Cette alternance ou inversion des signes, qui bien évidemment ne peut apparaître que dans le système binaire, est la transformation qui permet de saisir les nombres dans une succession continue, c'est-à-dire unificatrice et totalisante. La série des nombres est réduite à deux chiffres opposés qui s'engendrent mutuellement, montrant ainsi leur unité. Une longue observation de l'alternance permet à l'âme de rejoindre le principe unique et, par un mouvement inverse, de contempler sa mystérieuse division : alors qu'il est tout, il distingue ce qui est autre que lui, c'est-à-dire ce qui (n')est rien, pour produire à partir des deux le monde où règnent les nombres. Mais le mouvement inverse conserve l'un originel afin que l'ordre du monde soit parfaitement intelligible, que l'univers pourtant multiple rayonne de perfection et ne soit pas dans l'abandon ou orienté vers le néant. Par conséquent, l'arithmétique binaire rend distincte l'opposition qui, d'un côté, disparaît dans le principe, et de l'autre ordonne le monde. Etant seule capable de traduire l'ordre du monde, elle est fondamentale pour la science.

Nous venons d'interpréter la vision de l'ordre merveilleux de la table des nombres comme une union des opposés. Celle-ci fut si enivrante, si *puissante*, qu'elle transforma l'esprit mathématique de Leibniz de telle façon que seule la liste des nombres binaires apparaisse véritablement périodique : la vraie période est caractérisée par l'alternance de deux éléments ; elle seule fascine, capture l'esprit ; elle seule traduit la belle harmonie de l'univers. En outre, Leibniz s'est senti si sûr de lui qu'il n'a pas mis en doute l'analogie de son système et des figures de Fou-hi. Nous comprenons que l'*Explication de l'Arithmétique binaire*, qui apparemment commet une erreur d'ordre mathématique et plusieurs imprudences concernant l'histoire de la philosophie, doit être classée parmi les œuvres profondes de ce grand mathématicien qui n'a pas distingué une science mathématique et une science philosophique. Ce n'est qu'en adoptant cette vision des choses et en nous mettant à l'écoute de l'harmonie que nous pourrions critiquer avec pertinence l'*Explication*.

Finalement, en passant de l'Un au Deux, nous mettons certes en difficulté l'union des opposés, mais nous créons de nouvelles oppositions qui sont appelées à se résoudre dans une unité supérieure. Les taoïstes, qui ont repris les notions de *yin* et de *yang* pour les unir, ont bien compris que la négation de l'Un était provisoire et qu'un mouvement inverse devait s'opérer...



Chapitre 3

L'union des opposés, qui doit nous montrer le point de vue absolu, autrement dit une totalité harmonieuse de perspectives relatives, risque de nous conduire à un "faux-absolu" qui semble tout contenir en lui, et qui pourtant n'est saisi qu'en le privant de toute scission ou différence, qu'en l'opposant à ce monde où l'erreur naît du relatif, de l'incomplet. Nous avons peut-être surestimé la puissance intellectuelle à l'œuvre dans la dissolution de la contrariété, car c'est le principe de contradiction qui nous permet de penser que ce qui est absolu et universel ne peut pas être relatif et particulier. A tout ciel correspond encore une terre : comment le ciel qui rassemble les opposés pourrait-il avoir quelque chose de la terre qui les sépare ? Un conflit semble nécessaire entre des contraires inconciliables. Appelons *opposés absolus* ces opposés qui, pourtant issus d'une union des contraires, s'imposent, désunis, à notre esprit, et appelons *dyade* un couple de tels opposés. L'unité et la multiplicité, l'infini et le fini, ou encore le sujet et l'objet forment des dyades.

Nous allons montrer la possible résolution du conflit des dyades à travers l'étude très partielle de deux philosophes : Nicolas de Cues et Hegel. Nous verrons de quelle manière leurs systèmes abolissent la différence entre deux plans absolus et jettent une lumière sur une troisième réalité plus haute. En nous concentrant sur ce seul processus ternaire, nous n'aurons pas accès à certaines subtilités des systèmes de ces deux grands penseurs ; aussi nous essaierons de placer la réflexion sur l'union des opposés dans un contexte plus vaste, sans déborder dans le superflu. Nous nous attacherons à montrer l'importance de la théorie de la connaissance chez les deux auteurs et signalerons certains aspects qui les distinguent.

Si un mot devait décrire le cardinal de Cues, ce serait "conciliateur". Ses biographes ont raison de s'intéresser de près à ses missions diplomatiques et à ses projets utopiques de conciles vraiment œcuméniques réunissant le plus de partis possibles, dans l'Eglise catholique et ailleurs. Nicolas de Cues croit en la vertu du dialogue, que la méthode d'exposition scolastique a abandonné. Il reste attaché à l'idée que tous les hommes partagent une même force divine qui ne peut que les mettre d'accord. C'est justement pour lui le sens de la *coincidentia oppositorum* : l'immanence d'une même force dans les deux limites opposées. Conciliateur, il l'est aussi bien parmi les hommes que seul, plongé dans ses lectures et ses méditations, puisant tour à tour dans les doctrines néo-platoniciennes, les expériences des mystiques allemands et les idées neuves des humanistes italiens, afin de produire une philosophie qui non seulement, dans son contenu, essaie d'harmoniser des modes de pensée divers, mais est aussi dans son exposition, sa nature conjecturale, une synthèse de plusieurs attitudes à l'égard du discours. La matière et la manière du discours sont aussi importantes l'une que l'autre.

Deux conciliations problématiques majeures sont abordées dans le propos cusanien : la conciliation de l'immanence et de la transcendance de Dieu, et celle de la finitude et de l'excellence de l'homme. Il n'y a pas, pour l'auteur de la *Docte Ignorance*, de théologie positive possible pour l'homme, lequel ne peut pas non plus se contenter d'une théologie négative. Nous pouvons déjà comprendre que l'homme ne peut pas être savant au point de tout connaître de Dieu, qu'il n'est pas impuissant au point de tout ignorer, et qu'il est absurde de penser qu'il pourrait connaître seulement des parties de ce tout. Il doit forcément être tout à la fois ignorant et docte. Mais comment cela ? La conscience de l'ignorance coïncide, chez le Cusain, avec la conscience du savoir, sur le plan d'une métaphysique humaine (appelée par Bufo « métaphysique de la finitude » dans toute son étude¹), et elles coïncident dans la conscience que le savoir est chez l'homme la marque de son ignorance (de sa finitude). L'homme se définit comme un être fini, mais cet être est le fils et l'image de Dieu, et sa propre activité d'être fini et excellent lui permet de connaître d'une façon critique. La chose en soi, but de la connaissance, n'est jamais atteinte, et surtout Dieu reste inintelligible ; mais l'homme est capable de produire des approximations de la vérité, des *conjectures*.

Ce savoir conjectural est donc essentiellement activité, construction intellectuelle. Il nécessite un principe qui assure à l'être fini que ce qu'il produit n'est pas rien : la détermination d'une expérience mystique de l'ignorance, qui est en même temps une certaine expérience de l'infini divin. La première expérience implique nécessairement la seconde, car elle révèle intuitivement la possibilité d'un dépassement de la finitude humaine. Mais les deux expériences se confondent : la conjecture est fondée sur ce sentiment que les deux plans opposés du fini et de l'infini coïncident. La synthèse des opposés est donc déjà présente dans la construction intellectuelle et elle l'actualise : le philosophe la découvre durant sa progression, il ne fait que la décrire par des propositions "plus vraies", dans l'esprit de la conjecture.

« Toute recherche concernant Dieu présuppose l'objet même de cette recherche. A toute question posée sur Dieu, ce qu'il faut répondre, c'est cela précisément que suppose d'abord la question. Car bien qu'il dépasse toute signification, Dieu se signifie par toute signification quel que soit le mot qui l'exprime. »²

L' "immanente transcendance" de l'infini est encore rendue dans cette phrase : « Et c'est ainsi que se révèle le secret, car celui qui cherche présuppose ce qu'il cherche et ne le présuppose pas parce qu'il le cherche. » Et le philosophe conclut : « Quiconque veut savoir suppose l'existence de la Science par quoi savent tous ceux qui savent. Qui donc cherche à savoir part de cet Art ou de cette Science infinie. Et s'il progresse à la lumière de cet Art inné contenu dans le présupposé, il atteindra au but cherché. »³

Signalons un fait important que Gandillac et Bufo ne montrent que timidement : la simplicité et la liberté avec laquelle Nicolas de Cues expose ses pensées, contredisant souvent l'idéal conjectural qu'il souhaite pourtant ardemment et que de

¹ Cf. G. Bufo, *Nicolas de Cues*, et plus particulièrement pp. 34 sq.

² *Le Profane (Idiota)*, second dialogue sur la Sagesse ; *Œuvres choisies*, p. 234.

³ *Compléments théologiques*, chap. IV ; *Œuvres choisies*, pp. 451-452.

temps en temps il rappelle à ses lecteurs, non pour excuser une précédente maladresse, mais *pour la justifier*. En effet, il a conscience qu'en s'abandonnant à une forme de discours empruntée à un auteur, il n'est pas dans l'esprit de la conjecture, et pourtant, d'une certaine façon, il l'est, car il s'abandonne à l'aliment même de la conjecture. Cette nourriture est une riche multiplicité de modes discursifs qui se réconcilient dans un discours idéal : la conjecture vit du changement car elle veut se prouver son caractère absolu (humainement absolu, car elle reste approximative) en se reconnaissant dans ce qui *pourrait être* autre que soi ; ainsi son unité, toujours soucieuse de sa complétude, meurt en se multipliant en des non-conjectures, et de la multiplicité elle naît à nouveau, et ce double mouvement ne cesse pas. Saisir l'esprit des textes cusaniens, c'est voir au-delà de leur contenu ce pouvoir d'adaptation à la multiplicité, et non plus seulement de synthèse des discours multiples. La conjecture est produite par un esprit individuel qui se sait subjectif et incertain, mais qui se sait aussi objectif et sûr lorsqu'il est alimenté, complété, réalisé par tous les autres esprits. Elle échoue si les autres esprits sont méprisés par l'esprit individuel, ne sont pas reconnus tout aussi nobles que lui. Nous comprenons mieux pourquoi, pour le cardinal, le philosophe doit tout apprendre de l'ignorant, pourquoi « la Sagesse crie sur les places publiques »¹, et aussi pourquoi tous les philosophes et tous les théologiens ont exprimé la même vérité dans des langages différents². L'esprit de la conjecture apparaît chez les philosophes qui, humblement, se portent vers autrui, se font autres qu'eux-mêmes, par adaptation ou tendance "amoureuse". Il se reconnaît malgré la barrière de la langue et de la culture (le Cusain déformait parfois, involontairement, le sens d'une citation ; il se contentait d'une traduction latine des philosophes alexandrins et fit croire un temps qu'il lisait le grec !) Tout homme est capable de se réaliser par adaptation et d'énoncer des conjectures. Aussi étrange que cela puisse paraître, soyons persuadés que, pour Nicolas de Cues, la conjecture dans son sens adaptatif ne commence pas avec lui et ne fait donc pas progresser le langage philosophique. Nous pouvons toujours, nous, apercevoir le contraire, mais ce sera avec l'esprit d'un historien moderne de la philosophie. Il est certain, en tout cas, qu'entre la conjecture cusanienne et le langage scientifique hégélien, il y a une différence.

Afin d'amener la fameuse dialectique de la Trinité, examinons un exemple mathématique très apprécié par le cardinal, où le calcul infinitésimal est remarquablement préfiguré : la coïncidence du droit et du courbe dans la limite infinie. Le « procès » qui permet de tirer un enseignement théologique de l'étude des figures géométriques se déroule en trois phases ainsi résumées :

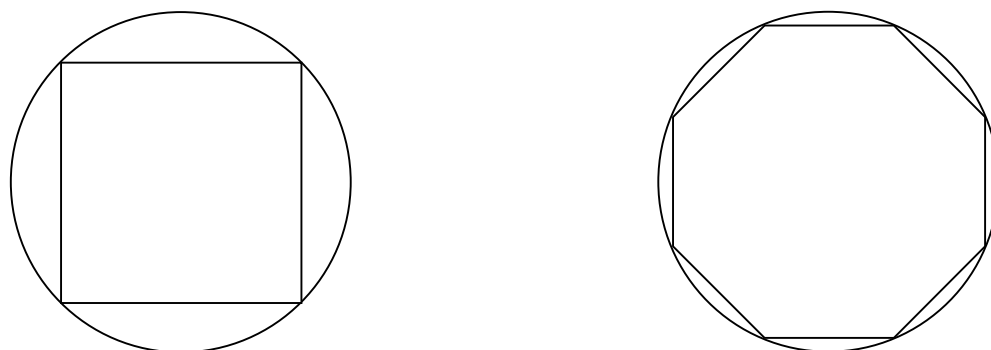
« Il faudra considérer d'abord les figures mathématiques, c'est-à-dire les propriétés qui leur sont propres et les démonstrations qui les concernent, puis appliquer ces démonstrations aux figures infinies qui leur correspondent ; la troisième phase du procès consistera enfin à dépasser ces démonstrations mêmes qu'on appliquait aux figures infinies pour les adapter maintenant à l'Infini simple et absolu,

¹ *Le Profane*, premier dialogue sur la Sagesse ; *Œuvres choisies*, p. 216. Nicolas de Cues cite l'Ancien Testament (*Proverbes*, I, 20).

² Cf. *La filiation divine* ; *Œuvres choisies*, p. 186.

qui est transcendant à toute figuration. Et c'est alors seulement que notre ignorance, à nous autres qui travaillons sur le plan de l'énigme, nous enseignera de façon incompréhensible, au sujet du Très Haut, des doctrines plus correctes et plus vraies. »¹

Le premier moment est l'élaboration des figures. Le Cusain remarque que l'esprit humain construit des figures qui n'existent qu'en lui-même². Supposons un cercle dans lequel est inscrit un polygone régulier convexe (un carré ou encore un octogone). Chaque côté du polygone est en rapport d'incommensurabilité avec l'arc de cercle qui relie ses deux extrémités : cela signifie que les deux grandeurs n'ont aucun sous-multiple en commun, et qu'il est donc impossible de trouver une égalité déterminable entre les deux figures. Ce problème, tout comme la célèbre énigme de la quadrature du cercle, a hanté des générations de mathématiciens. Remarquons maintenant que plus le polygone a de côtés, moins les arcs de cercle formés par ces côtés sont courbes. Si notre imagination travaille à multiplier les côtés, nous avons le sentiment qu'arcs et côtés tendent à se confondre, et que les deux périmètres du cercle et du polygone, et de même leurs aires, tendent à s'égaliser. Cependant ils tendent indéfiniment à s'égaliser car, quel que soit le nombre de ses côtés, aucun polygone fini ne se confondra avec le cercle fini.



Nous arrivons au deuxième moment. Comme il nous est impossible de tracer un polygone qui se confonde exactement avec le cercle, nous pouvons émettre l'hypothèse que le polygone qui aurait un nombre infini de côtés y parviendrait. Or ce passage à la limite infinie est problématique. Le concept d'un tel polygone contredit celui d'un polygone fini donné, pour deux raisons : 1) Quelle que soit la longueur des côtés, la figure au nombre infini de côtés est elle-même une figure infinie (infiniment grande) qui ne peut pas se confondre avec un cercle donné, mais bien avec le cercle infini. 2) La grandeur des côtés atteint l'infiniment petit et n'est même plus déterminable en tant que grandeur. Ainsi, toutes les figures géométriques sont dépassées pour atteindre la limite infinie qui est un *maximum* et un *minimum* où elles coïncident et sont supprimées. Toutes en effet entrent dans le cercle infini qui est une infinie rectitude, puisque sa taille au-delà de toute proportion fait disparaître la courbure³. Cette "maximité" absolue est aussi appelée *égalité* car elle exclut toute quantité : il n'y a pas en elle de plus courbe ou de moins courbe, mais coïncidence du

¹ *La Docte Ignorance*, livre I, chap. XII ; *Œuvres choisies*, p. 83.

² Cf. *Le Profane* ; *Œuvres choisies*, p. 260.

³ Cf. *ibid.*, p. 243.

droit et du courbe. Il faut prendre garde à ne pas trop en dire : dans l'infini le cercle et les polygones cessent d'être des concepts. Une figure géométrique est finie, ne peut être imaginée que finie, et le principe de contradiction est la condition de sa construction. Le passage à la limite infinie est au contraire la suppression de toute construction : c'est une excursion dans le domaine de l'incompréhensible. En outre, lorsque nous avons tracé les figures, nous faisons déjà l'expérience intuitive de l'infini. Nous imaginions en effet les figures à partir d'un modèle éternel situé hors de toute quantité, et nous en faisons une copie mesurable¹.

Notre propos concernant la coïncidence des opposés, principe de la méthode cusanienne, s'éclaire : la raison est incapable de saisir la coïncidence, mais l'intuition l'indique infailliblement. L'esprit humain dévoile progressivement un absolu déjà présent en chaque étape de la recherche, et qui est la possibilité même de la recherche. Ainsi l'esprit qui est toujours dans sa finitude travaille d'une certaine manière sur le plan de l'infini. Il est temps d'entrer dans le troisième moment du procès et d'opérer le transfert du géométrique au théologique. La coïncidence des opposés, principe méthodologique, est aussi principe ontologique. Nous ne voulons pas signifier par là qu'une science positive de l'infini divin est possible, mais que la conjecture sur Dieu n'est pas rien, qu'elle a quelque chose de positif et qu'elle montre, en faisant violence au principe de contradiction, tout son pouvoir de dépassement et de conciliation.

Le mathématicien, donc, se réfère au modèle éternel, l'égalité qui enveloppe toutes les figures, pour construire une figure particulière. La question qui se pose est : cet acte peut-il être assimilé à une *création* ? Lorsque nous construisons un cercle, nous divisons notre acte en trois mouvements : d'abord, nous situons le centre en un point, puis nous prolongeons ce centre en une ligne, ou plus exactement un rayon ; enfin, par rotation autour du centre, le rayon engendre une courbe. Nicolas de Cues nous invite à cette comparaison :

« Or, remarquez que le centre est puissance paternelle ; par rapport aux créatures on peut l'appeler Etre. La ligne, elle, est comme un principe provenant d'un principe, et par conséquent Egalité (car un principe issu d'un principe conserve l'égalité suprême du principe dont il est issu). Et la circonférence est comme une Union ou une Synthèse. Car de l'Etre infini et de l'Egalité ontologique procède la Synthèse qui unit l'Egalité à l'Unité. Et ainsi le Créateur, se référant à lui-même, trace l'Unité, c'est-à-dire l'Etre, ou encore le Centre ou la Forme, et l'Egalité et la Synthèse des deux. »²

Le centre est « puissance paternelle » parce qu'il engendre la ligne ou le rayon. Il est le principe de toute la construction. Il est donc semblable à la fine pointe de l'âme, à l'Unité, à l'Etre suprême dont parlent tous les théologiens "unanimement" (dans le sens puissamment simplificateur et conciliateur propre au Cusain). La ligne représente son expression, appelée Egalité (ou "Idité") parce qu'elle est elle-même un principe égal à l'Etre, bien que second. Ce qui est issu de ces deux principes, ou tout aussi bien ce qui les précède comme un autre principe, c'est leur lien, la Synthèse (ou Union, ou Identité) représentée par la circonférence (en effet, le centre et le rayon sont

¹ Cf. *Compléments théologiques*, chap. V ; *Œuvres choisies*, p. 454.

² *Ibid.*, chap. VI, p. 456.

tous deux nécessaires pour tracer le cercle, mais ce cercle est tout ce que l'on veut obtenir). Voici donc symbolisée la façon dont Dieu dirige sa pensée sur lui-même pour créer toutes choses. Il est l'Unité ontologique de l'Être qui coïncide avec l'Égalité, sa création ontologique, dans la Synthèse ontologique. Transférons ce que nous avons conjecturé au sujet du cercle infini dont le centre, le rayon et la circonférence sont confondus dans la ligne infinie, et nous pourrions dire que Dieu est finalement une incompréhensible Égalité unissant Unité, Égalité et Synthèse. Son Égalité est la Maximité absolue, l'égalité de toutes les figures transférées ou généralisée dans l'Égalité de toutes choses créées.

Le géomètre n'est pas un créateur mais un constructeur : la construction désolidarise les trois moments d'un acte unique indiqué par le modèle éternel. Dieu le Créateur ne se réfère qu'à lui-même : son acte (sa pensée) est son être. Par conséquent, la construction ne peut être assimilée à la création que parce qu'elle en est le symbole ou l'image, c'est-à-dire une copie qui indique son modèle. Le langage symbolique est inadéquat en comparaison du langage conjectural ; cependant, selon le Cusain, on se sert des symboles (le centre, la ligne et la circonférence, ou encore le Père, le Fils et le Saint-Esprit) pour rendre plus accessible la déterminable mais inconcevable conjecture de la Trinité, rassemblement en une réalité unique de trois réalités distinctes dans leur procession : Unité-Idité-Identité est la triple confirmation du Même¹. Rappelons enfin l'existence d'une conjecture encore plus haute : Dieu crée les êtres en les concevant, ce qui signifie qu'il est immanent à sa création ; mais puisque cette immanence est plus que celle que nous, êtres finis, pourrions concevoir, elle est aussi transcendance. L'union de l'immanence et de la transcendance, incompréhensible bien que tout indiquée, est ainsi énoncée approximativement.

Nicolas de Cues essaie dans quelques-uns de ses ouvrages de montrer le dynamisme interne de la Trinité en distinguant des moments de division et de synthèse, sans jamais dire que la réalité trine est une par le fait qu'elle est ce dynamisme même. En outre, l'intuition est aux yeux du cardinal la possibilité mais aussi la limite de l'activité intellectuelle des hommes, lesquels doivent posséder une foi en un Dieu omniscient et omnipotent et accepter qu'à jamais demeure un *mystère*. Si Hegel avait lu les œuvres du Cusain (ce ne fut pas le cas, semble-t-il, ce qui ne ternit en rien son extraordinaire culture), il aurait trouvé le propos de celui-ci insatisfaisant pour bien des raisons.

Le principal représentant de l'idéalisme allemand a voulu l'unité d'un système complet, c'est-à-dire d'une science achevée. La science exige de l'identique et du constant : si en elle réside la vérité, c'est qu'elle récuse la conscience immédiate (immédiatement présente au monde) qui, d'une part, prend pour vraies des choses éphémères sans se rendre compte de la positivité du changement, et d'autre part croit que le langage travestit la réalité. Si l'hégélianisme a un présupposé, c'est celui-ci : ni les choses ni la conscience qu'on en a ne sont des critères de la vérité, des références de ce qui est ; le langage seul décide du vrai. Nous comprenons que cette thèse originale doit être défendue, contre l'empirisme bien sûr, mais aussi contre

¹ Cf. *La Docte Ignorance*, livre I, chap. IX ; *Œuvres choisies*, pp. 78-79.

l'intuitionnisme : il faut légitimer le raisonnement et la détermination et supprimer tout attrait de l'ineffable. Tout homme qui pratique le langage affirme implicitement que celui-ci totalise la diversité du monde dans une unité signifiante. Quiconque dit qu'il y a des choses que l'on ne peut pas connaître, dont on ne peut pas parler, dément ce qu'il dit par le fait même de le dire. Il est certes possible de parler un langage creux, vide de sens, mais il n'est pas possible que la pensée se constitue sans le langage. Hegel a d'ailleurs remarqué que les anciens Grecs avaient le mot *λογος*, qui signifiait raison et parole indissociablement.

La Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est aussi la préface de tout le système de la science philosophique (alors seulement envisagée par le professeur de Iéna), montre, en particulier, pourquoi la connaissance philosophique doit s'affranchir de la connaissance mathématique. La pensée mathématique est extérieure à son contenu. Les étapes d'une démonstration n'appartiennent pas au résultat proprement dit, ou plutôt elles ne constituent pas des *moments* du résultat : le mouvement de la démonstration est oublié, devient inessentiel, et seul reste le théorème. Hegel cite l'exemple du triangle rectangle dont la nature « ne se décompose pas elle-même de la façon où on l'expose » lors de la démonstration des théorèmes des relations trigonométriques¹.

« La philosophie, en revanche, n'examine pas de détermination *inessentielle* ; elle examine la détermination dans la mesure où elle est détermination essentielle. Son élément et contenu, ce n'est pas l'abstrait ou l'ineffectif, mais l'*effectif*, ce qui se pose soi-même et vit en soi-même, l'existence dans son concept. C'est le procès qui se produit ses propres moments et les parcourt de bout en bout, et ce mouvement tout entier constitue le positif et la vérité de ce positif. Cette vérité inclut donc tout aussi bien le négatif en soi, cela même qu'on appellerait le faux, si on pouvait le considérer comme quelque chose dont il faut faire abstraction. »²

Pour Hegel, le concept (*Begriff*) n'est pas la simple représentation générale d'une chose ; il est universel mais se particularise ou se différencie dans un mouvement de négation de lui-même, afin de *se concrétiser*, c'est-à-dire se donner un contenu. La philosophie, qui est l'exposition dans l'élément du concept, ne fait pas que maîtriser son développement, mais elle est ce mouvement même. Prise isolément, la fin qu'elle se propose n'est pas l'effectif : elle n'est effective que conjointement à son devenir. Nous pourrions nous demander pourquoi la philosophie vient s'occuper du faux ou du négatif, si elle est la science de la vérité. Mais justement nous savons que le vrai et le faux, en l'absence du mouvement qui les lie, peuvent apparaître comme des essences propres séparées l'une de l'autre. La philosophie n'est pas inanimée, n'a pas une opinion arrêtée de la vérité : non seulement elle fait une excursion dans le négatif pour se compléter, mais elle est ce voyage même, un devenir qui est donc « le positif et la vérité de ce positif », laquelle inclut aussi bien le négatif.

Ce « procès » de la philosophie est *dialectique*. Nous avons déjà par deux fois employé ce mot dans un sens un peu différent du sens hégélien. Etant donné que Hegel ne parle ni de synthèse d'une thèse et d'une antithèse, ni d'union des contraires,

¹ *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, p. 54.

² *Ibid.*, p. 57.

commençons par définir la dialectique dans un vocabulaire plus adapté. Tout ce qui est, c'est-à-dire tout ce qui a un sens, possède nécessairement trois moments logiques, trois aspects : 1) l'identité avec lui-même ; 2) la différence d'avec lui-même ; 3) l'identité des deux aspects précédents. Apportons quelques précisions.

Le premier moment est appelé moment d'entendement (*Verstand*). On ne peut s'entendre au sujet de l'être qu'à la condition qu'il soit saisi comme identique à lui-même. Or, lui donner une identité, c'est le différencier de tout le reste, en faire une partie qui n'a de sens que seule et non comme membre d'une totalité. L'entendement est donc la faculté de diviser, de séparer ; mais en tant que moment immédiat de la pensée, il empêche celle-ci, en absolutisant ce qui n'est que relatif, de saisir l'être comme un tout. En fait, il enveloppe un négatif.

Le deuxième moment est celui de la raison négative ou *du* dialectique, qui, en tant que moteur du processus entier, lui a donné son nom. Il est en effet l'instant du renversement, de la négation, et grâce à lui la dialectique fait le passage de l'identité abstraite de l'entendement à l'identité concrète de la raison. Il faut bien comprendre que la négation qui constitue le dialectique est l'auto-négation du négatif que l'entendement portait en lui. Ce renversement, qui est une recherche du positif, aboutit néanmoins à la dissolution des identités propres et à l'harmonisation des opposés : tout être est différent d'avec lui-même, c'est-à-dire identique à son autre ; tout ce qui est comporte une contradiction. Or, on ne peut pourtant pas dire que l'être, identique au non-être, est un pur néant, mais bien que chacun des termes du couple être/non-être n'est pas plus que son autre : il renvoie à son autre, son autre renvoie à lui, et ce mouvement ou devenir les identifie.

Ces deux premiers aspects correspondent à ce que nous avons vu plus longuement (mais aussi en éloignant certaines difficultés) dans le premier chapitre. Souvenons-nous : le premier auteur cité fut Parménide ; plus loin, nous avons maintes fois cité Héraclite. Nous n'avons pourtant pas songé à unir le philosophe de l'être et le philosophe du devenir, et par la suite, en tentant de saisir positivement l'union des opposés, nous avons malgré tout fait émerger un nouveau problème : le conflit des dyades. C'est un piège dans lequel nous n'aurions pas dû tomber. Nous pressentons que le troisième moment de la dialectique, qui permet au devenir héraclitéen d'être celui de l'être parménidien, peut nous apporter un début de solution.

Ce troisième aspect, dernier et total, est appelé positivement rationnel ou spéculatif : il affirme en effet le sens positif que la raison négative a préparé. Il identifie l'identité à soi fixée par l'entendement et la différence d'avec soi qui risque de dissoudre dans le néant, faisant de l'être une auto-différenciation de son identité à soi. Par elles-mêmes, l'identité et la différence n'ont pas d'être, mais le tout qui les rassemble est identité pour autant qu'il est différence, et inversement. Autrement dit, l'identité concrète de la raison est le tout absolument vrai des tous relativement vrais. L'être atteint ici son sens véritable qui est une différence identifiée en elle-même. Alors la pensée de l'être n'a plus qu'à le refléter, sans ajouter subjectivement du sens.

La dialectique est donc le devenir grâce auquel l'être se fait être dans son sens concret et total. Ce résultat, immanent au processus, est positif et vivant de la négation qu'il contient. Nous n'avons qu'entrevenu cela dans les chapitres précédents, et bien sûr nous n'avons pas tenu un discours aussi rationalisé. Avant de spéculer plus

précisément sur l'union des opposés absolus, disons quelques mots au sujet du grand thème hégélien de l'immanence de l'esprit et de la nature, afin de voir qu'à un certain niveau les moments logiques de la dialectique se font chronologiques. Selon Hegel, l'histoire du monde est l'histoire de la réalisation de l'esprit. Déjà, dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, un très beau texte affirme que l'esprit est fort de son mouvement dialectique :

« L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif [...] ; il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en être. Et cette force est la même chose que ce que nous avons nommé plus haut le sujet, lequel, en donnant dans son élément existence à la détermination, abolit l'immédiateté abstraite – c'est-à-dire qui ne fait qu'*être* tout simplement –, et par là même est la substance véritable, l'être, ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation à l'extérieur de soi, mais est elle-même celle-ci. »¹

L'esprit n'est pas l'être dans son absoluité s'il transcende ce qu'il considère comme une mauvaise nature étrangère qui, dans le cas d'un accidentel rapport ou mélange, pourrait l'anéantir ; au contraire, il est l'être absolu parce qu'il maîtrise la contradiction en la posant en lui grâce à la négation de soi, aussi appelée "aliénation" (*Entäußerung*). Tour à tour, il se nie et s'affirme ; ainsi il se dépasse en se conservant (*aufheben*). Pour être encore plus exact, considérons que l'esprit *n'est qu'à se contredire*, il est l'aliénation même. Tout ce qui est n'est que par lui, car en séjournant chez l'étranger, il « convertit ce négatif en être », le fait sien et s'enrichit de lui. Cet accueil de l'étranger est simplement ce qu'on appelle la culture ; il n'est possible que dans une communauté d'individus originellement différents les uns des autres. L'histoire des sociétés humaines est l'histoire de l'arrachement de l'esprit à son être naturel. Seul un sacrifice (« la déchirure absolue ») permet à l'esprit de gagner son identité concrète à lui-même.

Le sujet véritable, selon Hegel, est en même temps, nécessairement, objet, car il ne pourrait pas connaître une chose différente de lui, en face de lui. Dans l'immédiateté abstraite qui caractérise son premier aspect, il est déjà son propre objet ; mais si, par son double mouvement immanent de négation et de négation de la négation, il fait sien des objets étrangers, cette immédiateté devient elle-même médiation. C'est là le sens de l'identité du sujet et de l'objet. Essayons, sur ce modèle, de résoudre le conflit des opposés absolus. Le point de vue absolu peut être qualifié d'universel et d'infini ; or, dans la définition donnée par l'entendement, l'universel n'est pas le particulier, et de même l'infini n'est pas le fini. Alors l'absolu aurait à l'extérieur de lui un autre, le fini, le particulier, le différencié. Mais reconnaissons que cet autre le limiterait et le nierait. Affirmons contre cela avec l'esprit de la certitude que l'absolu est absolu parce qu'il est la totalisation de soi négative de son autre : c'est en se multipliant que son unité se constitue en un tout. S'il n'avait pas un contenu multiple, l'absolu ne serait même pas l'unité, mais plutôt une vacuité absolue, la simple forme de la négation pure. Si nous chassons la rigidité apparente de ce

¹ *Ibid.*, pp. 48-49.

raisonnement et apercevons son mouvement propre, si nous nous attardons dans ses moments, alors nous retrouvons enfin, dans l'esprit et non dans la lettre, la totalité comme conjonction des significations positives et négatives : unité et pluralité, ou encore absoluité et relativité. Par exemple, la triade unité-multiplicité-totalité doit être comprise comme étant la dyade unité/multiplicité résolue et achevée, c'est-à-dire qui n'en reste pas à l'échange incessant et insensé de ses deux termes et en gagne un troisième : la totalité n'est rien d'autre en effet que l'unité qui, tournée par négation vers son opposé et l'ayant complètement intégré, est retournée en elle-même. La triade est tout entière à nous lorsque nous reconnaissons la valeur de ses trois moments et du dynamisme interne qui les unit.

Chez Nicolas de Cues, la conjecture est bien dépassement de la finitude de l'homme, dépassement qui signifie d'abord immanence avec le divin, puis, dans un dernier sursaut qui permet de ne pas se perdre dans la prétention à l'excellence, transcendance et marque de la finitude. Toute conjecture est donc reprise dans l'ultime conjecture de l'immanente transcendance, qui donne donc lieu à une nouvelle union de contraires. Il n'en va pas de même chez Hegel. Lorsqu'il est question de l'immanence de l'absolu ou de l'immanence de la négation, le concept d'immanence n'est certes pas figé dans un aspect ; mais la science n'a pas à se reprendre indéfiniment dans un nouveau discours pour se prouver son absoluité : il y a un langage à tenir, et ce langage suffit dès qu'on y perçoit la vie et l'esprit. Jusqu'à ce qu'intervienne la conciliation salutaire dans le fameux *cercle du savoir absolu*, recensement de tout le savoir humain et représentation de la Vérité (« le cercle qui revient en lui-même, qui présuppose son commencement et ne l'atteint que dans la fin »¹), le principe de la dialectique régit, d'après Hegel, nos pensées, nos actions et, finalement, notre histoire. Pour ne pas nous méprendre à propos de l'hégélianisme, rappelons que l'absolu y est sujet et liberté et que, pour le dire en peu de mots, la philosophie est l'acte d'auto-détermination de cette liberté absolue qui se constitue *Logos*. Tout homme est libre en son système, tout système est un indice de la présence de l'absolu. Accusé, entre autres choses, de rationalisme délirant et avilissant, Hegel a pourtant suffisamment pris le souci de se justifier à la fin de la Préface de son système. Nous n'y reviendrons pas. Cependant, le temps approche où nous défendrons d'une façon neuve la ferveur anéantissante qui s'abat sur la forteresse de la Science, non pour sa perte, mais pour sa victoire.

¹ *Ibid.*, section VIII (*Le savoir absolu*), p. 519.

Chapitre 4

L'art, la religion et la philosophie ont, selon Hegel, le même contenu et la même fin. La philosophie a cependant pour elle le concept, mode de saisie supérieur, et elle doit rationaliser les représentations. Néanmoins, Hegel utilise quelquefois la représentation religieuse (du christianisme, en raison de son intérêt pour l'incarnation du Verbe). Par exemple, la représentation de la bonté de Dieu, qui crée et aime sa création, anticipe le concept de l'entendement ; celle de la puissance de Dieu, qui détruit ou rappelle au néant, celui du dialectique ; et celle de la sagesse de Dieu, qui réunit bonté et puissance, celui de la raison positive. Menons une petite enquête dans l'univers des auteurs bibliques afin de voir où apparaît cette triade, mais surtout comment elle s'agrandit pour devenir *tétrade*.

Nous savons que la Trinité n'est pas une notion biblique. Des théologiens catholiques ont longtemps recherché dans le Nouveau Testament les indices de l'identité des Trois Personnes, et dans l'Ancien des schémas triadiques qui annonceraient la révélation trinitaire. Ils se sont cependant heurtés à des difficultés. Premièrement, les indices sont nombreux, mais morcelés, disséminés et peu convaincants. Certaines formules liturgiques sont manifestement ternaires, mais jamais unitaires en même temps ; seuls quelques apocryphes présentent des formules vaguement tri-unitaires (par exemple, le Père, le Fils et l'Esprit sont associés à une tâche unique). Deuxièmement, les schémas triadiques sont très rares et, eux aussi, vagues et sujets à des interprétations diverses. En fait, trouver des schémas quaternaires, voire "quaternitaires", est beaucoup plus aisé, et nous en donnerons de bons exemples.

Signalons que, dans ses ouvrages, Carl Jung a maintes fois montré la forte présence des schémas à quatre ou cinq éléments dans les textes sacrés, les traités d'alchimie ou les rêves de ses patients. Souvent, les éléments forment un carré, sont en opposition deux à deux et, parfois, se concilient dans le centre (tels le feu, l'eau, l'air et la terre réunis dans un chaos). Jung pense que le dogme de l'Assomption de Marie, Mère de Dieu et fiancée du Fils, était une nécessité psychique : la Vierge vient compléter une Trinité déficitaire¹. Nous mettrons difficilement en doute le fait que des quaternités apparaissent sans une nécessité de raison, mais la psyché n'est peut-être pas la seule responsable. Le Quatre est un nombre "cosmique" : le besoin de s'orienter dans l'espace géographique produit dès l'Antiquité un découpage quaternaire du monde et un repérage selon quatre points cardinaux, auxquels s'ajoutent le haut et le bas ; un découpage ternaire paraîtrait bancal. Le pays mythique de Tchong-peï est traversé par quatre ruisseaux nourriciers jaillissant de la « Fontaine divine »². Un fleuve coule dans le jardin d'Eden et se divise en quatre bras pour arroser le monde

¹ Cf. C. G. Jung, *Réponse à Job*, pp. 223 sq.

² Lie-tseu, livre V, chap. VI ; *Philosophes taoïstes*, p. 482.

entier¹ ; au Moyen Age, on a parfois représenté quatre fleuves sortant de l'arbre de vie, axe vertical du monde. Dans ces exemples, il est évident que le nombre de cours d'eau est fixé à quatre par souci de faire du lieu paradisiaque le centre des quatre régions du monde. Ce n'est donc pas en de telles représentations qu'il faut voir l'anticipation d'une science ou d'une sagesse qui distinguerait au moins quatre aspects.

Revenons à la Bible. L'épisode du déluge² détaille les moments d'une triade de type bonté-puissance-sagesse. Yahvé a déjà pleinement exercé sa bonté lors de la création du monde et des hommes qui le dominent, mais le péché d'Adam et Eve a séparé leurs descendants de Dieu. L'humanité s'étant corrompue, Yahvé, dans sa colère, décide de l'effacer de la surface de la terre, et avec elle tous les êtres vivants. Noé, qui trouve grâce à ses yeux, devient le héros d'un voyage dont le seul objectif est une alliance entre Dieu et les hommes. Le patriarche est le témoin du double changement du monde : d'abord multiple, divisé et souillé, le monde se purifie (donc se nie) en se réduisant à une totalité, l'arche qui regroupe des couples de chaque espèce animale ; puis, dans un mouvement inverse d'expansion, l'arche (qui, pour le dire symboliquement, est comme un œuf ou une matrice) engendre un monde nouveau. Dieu abandonne sa bonté et montre sa puissance pendant le voyage sur les eaux du déluge : c'est le temps de la *crainte*. Le retour de la bonté autorise l'établissement d'un nouvel ordre du monde : c'est le temps de la récompense. Après que Noé a offert des holocaustes à Yahvé, celui-ci déclare : « Plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme j'ai fait. Tant que durera la terre, semailles et moisson, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus. » Ainsi le monde est rétabli avec ses oppositions et sa diversité, mais il est pacifié, harmonisé. Devant la famille de Noé, Yahvé renouvelle ses vœux de fécondité et de domination sur toute la terre, vœux qu'il avait adressés au premier couple humain³. Enfin, il proclame l'alliance symbolisée par l'arc-en-ciel. Le fait que cette récompense eût pour prix une furieuse démonstration de puissance indique que la bonté est inefficace sans son contraire. La sagesse de Yahvé réside bien dans sa bonté et dans sa puissance (voir dans ce mémoire le schéma 1, p. 56). C'est pourquoi les livres sapientiaux disent : « Principe de la sagesse : la crainte de Yahvé ! la science des saints, voilà l'intelligence. »⁴ Remarquons que le *Livre d'Hénoch* présente le voyage de Noé comme un Mystère : le patriarche, taureau blanc devenu homme, visite les ténèbres pour revenir à la lumière ; le déluge est suivi d'une nouvelle création⁵.

Le célèbre épisode du jugement de Salomon⁶ identifie la sagesse au discernement du bien et du mal : en effet, exercer convenablement sa bonté et sa puissance, c'est récompenser le juste et punir le méchant. Une telle conception de la sagesse se radicalise dans l'*Ecclésiastique*, où l'on peut lire une injonction terrible qui ne peut que heurter toute âme chrétienne : « Donne à l'homme pieux et ne viens pas

¹ *Genèse*, II, 10.

² *Ibid.*, VI-IX.

³ *Ibid.*, I, 28.

⁴ *Proverbes*, IX, 10.

⁵ *Hénoch*, LXXXIX, 1-9. Il s'agit du premier livre d'Hénoch, non du *Livre des Secrets*.

⁶ *Premier livre des Rois*, III.

en aide au pécheur. »¹ Pour saisir le sentiment de ces auteurs bibliques, il faut comprendre qu'ils ne veulent cacher ni la beauté ni la laideur du monde. Celui-ci a son lot d'événements heureux, de fêtes, de clémences, de prospérité, et son lot de crimes, de guerres, de cataclysmes, d'épidémies. L'homme ne contrôle pas ce destin ; Dieu seul, qui est comme un père ou un roi (avec plus d'ampleur), provoque les événements pour punir ou récompenser, et ses décisions sont justes. Les hommes tentent de trouver ses raisons, d'une part pour expliquer leur sort, d'autre part pour exercer eux-mêmes sagement la justice.

Pourtant, l'Ancien Testament entre aussi en rébellion contre le Très-Haut. Job, le juste que Satan (ou Yahvé conseillé par Satan) martyrise en lui envoyant les pires calamités, crie son innocence et ose donner tort à son bourreau devant ses amis Éliphaz, Bildad et Çophar, défenseurs de la doctrine de la rétribution. Les trois sages représentent peut-être la triplicité divine. Éliphaz et Çophar ont en tout cas des traits de caractère opposés : l'un est calme et modéré (le "vieux sage"), l'autre s'emporte facilement (le "jeune sage"). Bildad tient le milieu. Job reconnaît la justesse des arguments de ses amis et néanmoins adversaires, mais il connaît mieux que personne sa souffrance et la trouve démesurée. Jung analyse ainsi le *Livre de Job* :

« Les paroles de Job montrent clairement qu'en dépit de ce qu'il doute profondément que l'homme puisse jamais avoir raison contre Dieu, il éprouve cependant beaucoup de peine à renoncer à l'idée de s'affirmer en face de Dieu sur le terrain du droit et, par conséquent, de la morale. Savoir que l'arbitraire divin asservit le droit lui est insupportable, car il ne peut, malgré tout, abandonner sa croyance en la justice divine. [...] C'est sans doute en ceci que réside la grandeur de Job : face à cette accumulation de difficultés, il ne met pas en doute l'unité de Dieu, mais perçoit clairement que Dieu se trouve en contradiction avec Lui-même de façon si totale que lui, Job, est sûr de découvrir en Dieu un allié et un intercesseur contre Dieu Lui-même. Autant il est sûr du mal qui est en Yahvé, autant aussi il est certain du bien qui y réside. [...] On ne saurait dire que l'être de Yahvé est dissocié : il constitue une *antinomie*, somme de contradictions intérieures qui est le tremplin et la condition préalable de Sa dynamique monstrueuse, de Son omnipotence et de Son omniscience. »²

La révolte de Job semble vaine car la sagesse divine ne peut être contredite, ayant en elle les opposés. Or, par son conseil, Satan pervertit la sagesse (c'est un événement dont la littérature qoumrânienne se souviendra). En répondant aux arguments d'Éliphaz et de ses compagnons par un « oui, mais... », Job s'efforce d'être d'accord avec la sagesse tout en la corrigeant ; mais pour les trois sages, cette attitude est tout le contraire de la sagesse : leur ami a fui l'intelligence pour la folie ! Job essaie pourtant de se tenir en face de la triade tyrannique pour lui rappeler que la bonté et la miséricorde sont un de ses aspects (schéma 2, p. 56). Il n'a pas commis le péché de maudire Dieu³. Il connaît la contradiction intérieure de celui-ci, il sait que ce qu'il dit contre Dieu, Dieu lui-même pourrait le dire. Il n'a donc pas le sentiment de se tenir

¹ *L'Ecclésiastique*, XII, 4.

² *Réponse à Job*, pp. 31-32.

³ Cf. *Livre de Job*, II, 9-10.

hors du système ou de la dynamique de la vérité de Dieu, mais il a la certitude d'être une contradiction intégrée au système, son incroyable quatrième élément. A la fin du livre, Yahvé s'adresse à Job et le ramène à la sagesse. Job lui répond : « Je sais que tu es tout-puissant : ce que tu conçois, tu peux le réaliser. Qui est celui-là qui voile tes plans, par des propos dénués de sens ? [...] Je ne te connaissais que par oui-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi je me rétracte et m'afflige sur la poussière et sur la cendre. »¹ Il ne faut pas se méprendre sur cette soumission : Yahvé reconnaît que Job a bien parlé et il réprimande les trois sages qui, eux, ont ignoré les tourments du juste. En fait, une négation dans la souffrance et la folie a permis à Job de comprendre Dieu davantage. La souffrance et même la mort ont un sens ; il faut comprendre par là qu'elles constituent un aspect de la totalité de Dieu, son quatrième aspect.

Nous pouvons objecter que la vie et la mort sont tout aussi bien représentées par la bonté et la puissance divines, et donc conciliées dans la sagesse, sans qu'un quatrième élément intervienne. Le *Livre de Job* est très imprécis sur ce sujet, mais il est clair qu'en s'opposant à la sagesse, Job pointe du doigt l'autre opposition, celle de la bonté et de la puissance, puisqu'il réclame contre la tyrannie de Dieu le retour de la bonté. Les deux oppositions sont une seule opposition qui s'est dédoublée ; mais le sens de cet événement est encore indéterminé.

Le véritable renversement sapientiel (passage d'une sagesse d'en haut à une sagesse d'en bas) a lieu dans le livre des *Proverbes* et dans certains livres deutérocanoniques (*Sagesse*, *Ecclésiastique* surtout). Tout d'abord, la sagesse est identifiée au Verbe créateur (ou, dans une prosopopée, elle se présente elle-même comme un artisan amoureux de son œuvre) :

« Je suis issue de la bouche du Très-Haut [...]. »²

« Yahvé m'a créée, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus établie, dès le principe, avant l'origine de la terre. [...] Quand il affermit les cieux, j'étais là, quand il traça un cercle à la surface de l'abîme, [...] j'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre, je faisais ses délices, jour après jour, m'ébattant tout le temps en sa présence, m'ébattant sur la surface de sa terre et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes. »³

« Tout ce qui est caché et visible, je l'ai connu ; car c'est l'ouvrière de toutes choses qui m'a instruit, la Sagesse ! [...] Car plus que tout mouvement la Sagesse est mobile ; elle traverse et pénètre tout à cause de sa pureté. Elle est en effet un effluve de la puissance de Dieu, une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant ; aussi rien de souillé ne s'introduit en elle. Car elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté. »⁴

Mais cette sagesse n'a rien à voir avec la sagesse du Père terrible ; personnifiée, elle devient un enfant pur ou une mère qui ignore toute pensée méchante. L'auteur du *Livre de la Sagesse*, un Juif hellénisé, dit avec émotion qu'en elle est un esprit « sans souillure, clair, impassible, ami du bien, prompt, irrésistible, bienfaisant, ami des

¹ *Ibid.*, XLII, 2-6.

² *L'Ecclésiastique*, XXIV, 3.

³ *Les Proverbes*, VIII, 22-31.

⁴ *Livre de la Sagesse*, VII, 21-26.

hommes [...]. Elle est, en effet, plus belle que le soleil, elle surpasse toutes les constellations, comparée à la lumière, elle l'emporte ; car celle-ci fait place à la nuit, mais contre la Sagesse le mal ne prévaut pas. Elle s'étend avec force d'un bout du monde à l'autre et elle gouverne l'univers pour son bien. C'est elle que j'ai chérie et recherchée dès ma jeunesse ; j'ai cherché à la prendre pour épouse et je suis devenu amoureux de sa beauté. »¹ La *Sophia* est bien différente de la *Hokhma* hébraïque : elle habite et s'identifie à Jérusalem (la ville est un symbole maternel) ; elle vit avec les hommes, partage leurs joies et leurs douleurs, les console, les encourage ; et surtout, elle adoucit Yahvé et en fait un miséricordieux. Alors que Yahvé est dans le ciel, discernant le bien et le mal, elle est sur la terre, indifférente au bien et au mal, car elle aime tous les êtres comme une mère (schéma 3, p. 56).

La question est : Si elle est le Verbe, pourquoi est-elle "tombée si bas" ? Pourquoi n'a-t-elle pas formé avec Yahvé une syzygie, un couple royal céleste ? C'est que le Verbe doit tout pénétrer. La *Sophia* doit nécessairement : être avec Yahvé dans l'éternité, faire partie de la vérité de Dieu, afin de ne pas être une sagesse, mais *la* Sagesse ; être dans le monde, opposée à Yahvé, afin de libérer les hommes de l'oppression morale liée à la crainte de la Colère. Une épître paulinienne reproduit une hymne² résumant les étapes du mystère du Christ. En voici le début :

« Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. »

En d'autres termes, le Verbe, qui est Dieu bien que distinct, s'est vidé lui-même (on emploie le terme "kénose", d'après le grec) de sa gloire, a échangé son rang de Seigneur contre celui de serviteur pour le salut de l'humanité. Il est difficile de ne pas reconnaître, exposée symboliquement, la négation de l'esprit universel, qui devient une singularité du monde. Le rapprochement *Sophia/Christ* est une exégèse bien connue que nous ne pouvons qu'approuver. Mais le mystère du Christ n'est pas encore complet : la personnification féminine de la sagesse demeure, en tant que quatrième aspect et élément terrestre, en bas de la quaternité christologique, attendant son mariage avec le Ciel³ ; le Christ, fruit de cette union, Homme nouveau et Dieu nouveau, occupera le centre de la croix⁴.

L'Ecclésiastique est un livre étonnant qui semble parfois tenir deux langages (l'unité du livre n'est pas assurée) : des sections donnant sur un ton sévère les conseils pour discerner et juger, s'opposent à des paroles douces et poétiques louant la Sagesse. La délivrance des Juifs, selon l'auteur Ben Sira, ne sera pas l'œuvre d'un Messie, mais récompensera la fidélité à la Loi mosaïque. Un court passage difficile à interpréter, même avec le contexte, décrit probablement une "quaternité de la pensée", déploiement de deux couples d'opposés du langage moral à partir d'un centre⁵. Ce

¹ *Ibid.*, VII, 22 - VIII, 2.

² *Épître aux Philippiens*, II, 6-11.

³ Examiner la situation de Marie dans les Évangiles ; cf. *Apocalypse*, XXI, 1-4 (noces de Dieu et de Jérusalem).

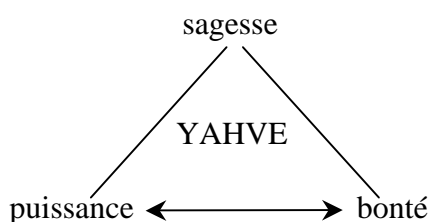
⁴ Cf. *Épître aux Ephésiens*, II, 14-18 (réconciliation des Juifs et des païens au sein de la Croix) et les récits de la Passion.

⁵ *L'Ecclésiastique*, XXXVII, 15-18.

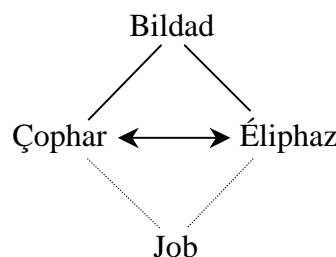
schéma est sans doute un aboutissement des figures quaternaires de l'Ancien Testament. Nous reproduisons l'extrait mais ne le commentons pas, car ce serait user de trop de conjectures :

« Et par-dessus tout cela, supplie le Très-Haut, qu'il dirige tes pas dans la vérité. Le principe de toute œuvre c'est la raison¹, avant toute entreprise il faut la réflexion. La racine des pensées, c'est le cœur, il donne naissance à quatre rameaux : le bien et le mal, la vie et la mort, et ce qui les domine toujours, c'est la langue. »

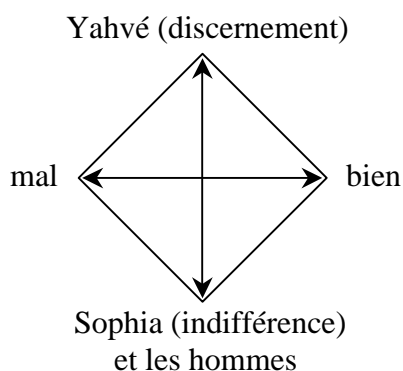
Bilan : évolution des schémas de l'Ancien Testament



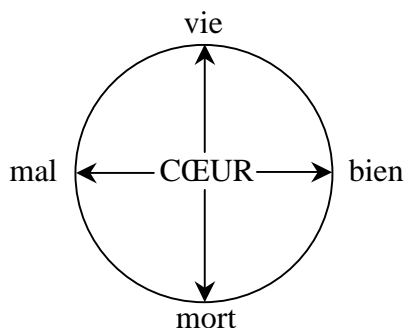
1. Triangle de la sagesse de Yahvé



2. Carré inachevé de Job et des trois sages



3. Carré achevé (retournement sapientiel)



4. Quaternité de la pensée (l'Ecclésiastique)

Les écrits intertestamentaires proposent des schémas très complexes. Le *Livre d'Hénoch*, pseudépigraphe connu par les Esséniens, cite et met quelquefois en scène les "Ange de la Face", c'est-à-dire les Princes ou archanges qui se tiennent auprès de Dieu. Alors qu'ils sont traditionnellement au nombre de sept, Hénoch, souvent, n'en garde que quatre : Michel, Raphaël, Gabriel et Phanouël (ou Ouriel, ou Sariel). Le *Règlement de la Guerre*, un des livres importants de la secte de Qoumrân, connaît lui aussi ces quatre archanges². Pourquoi quatre ? Ce nombre est en partie inspiré des visions du prophète Ezéchiel (les quatre animaux à quatre faces et quatre ailes du char de Yahvé³) ; mais nous pouvons dire davantage. Une des visions d'Hénoch doit retenir notre attention :

¹ Raison traduit λογος (mais la version originale de l'*Ecclésiastique* est hébraïque).

² *Règlement de la Guerre*, IX, 15-16.

³ *Ezéchiel*, I, 4-25.

hommes sont pourtant dans une position intermédiaire : le Bien et le Mal sont deux voies qui s'offrent à eux (Hénoch ne donne pas beaucoup de précisions sur cette "éthique"). Ils ont besoin, pour être sauvés, des prières des justes. Disons en définitive qu'un schéma linéaire proprement hypostatique, c'est-à-dire en gradation, n'est pas suffisant pour rendre le système d'Hénoch. Il faut tenir compte de l'égalité des quatre aspects de Dieu : les archanges font cercle autour du Maître de tout.

Cette interprétation est confirmée par l'analyse de la doctrine essénienne des deux Esprits : Dieu a disposé pour l'homme la Vérité et la Perversion ; l'homme marche dans ces deux Esprits conformément au plan divin, jusqu'au Jugement dernier. L'une des conceptions dualistes de l'Avesta (un ensemble de livres sacrés attribués à Zarathoustra) est la répartition en deux lots de l'humanité. Des enseignements mazdéens ont peut-être inspiré les Esséniens. Il ne faut pas se tromper sur ce "manichéisme", car le dualisme est spirituel et non temporel : il y a deux Esprits, mais il n'y a pas des hommes mauvais et des hommes bons. Les figures d'hommes mauvais (les fils de lumière) et les figures d'hommes bons (le lot des ténèbres) symbolisent les deux consciences intérieures aux êtres humains, deux forces en lutte permanente. Il est vrai, néanmoins, que les sectateurs de Qoumrân appréciaient peu le monde extérieur, et la réflexion sur les Mystères de Dieu favorisait l'émergence de pensées élitistes. L'embrassement, l'exaltation sont causes de la misogynie ou de la xénophobie de quelques textes. Cependant, un fragment trouvé dans une des grottes dit : « N'entend-on pas la vérité sortir de la bouche de toutes les nations ? Mais y a-t-il des lèvres et une langue qui s'y tiennent ? »¹ Le monde ne saisit pas le langage de la Vérité, bien qu'il parle la Vérité tout le temps ! Pas de Bien sans Mal dans la nature de l'homme : le Bien est visé par toutes les nations, le Mal est fui par tous les peuples, mais tous font le Mal et bafouent le Bien. Quand les points de vue ou les modes de pensée se combattent, la souffrance est le lot des parties adverses. Et même, il ne suffit pas de comprendre cela pour se libérer de sa propre haine et être heureux. Tels sont le véritable sens du dualisme et le motif d'une recherche systématique du bonheur. Pour un Essénien, la victoire du Bien sur le Mal est certaine, elle peut être prophétisée, car le Bien est ce que cherchent les hommes. Mais ceux-ci doivent posséder une science divine ; sans Dieu, ils sont néants.

Voici un extrait de l'instruction sur les deux Esprits que l'on peut lire dans la *Règle de la Communauté*, ouvrage très répandu à Qoumrân :

« Oui, c'est Lui qui a créé les [deux] Esprits de lumière et de ténèbres, et sur ces [deux Esprits] il a fondé toute œuvre : sur leurs [deux] conseils tout service, et sur leurs [deux] voies toute visite. L'un d'eux, Dieu l'aime pour toute la durée des siècles, et en tous ses actes Il se complaît à jamais ; l'autre, Il abomine son conseil, et toutes ses voies, Il les hait pour toujours.

Et voici les voies de ces [deux Esprits] dans le monde. C'est à l'Esprit de vérité qu'il appartient d'illuminer le cœur de l'homme et d'aplanir devant l'homme toutes les voies de la véritable justice et de mettre en son cœur la crainte des jugements de Dieu ; et [c'est à lui qu'appartiennent] l'esprit d'humilité et la longanimité, et l'abondante miséricorde et l'éternelle bonté, et l'entendement et l'intelligence [...].

¹ *Livre des Mystères*, 9-10.

Mais c'est à l'Esprit de perversité qu'appartiennent la cupidité et le relâchement au service de la justice, l'impiété et le mensonge, l'orgueil et l'élévation de cœur, la fausseté et la tromperie, la cruauté et l'abondante scélératesse, l'impatience et l'abondante folie et l'ardeur insolente [...]. Et quant à la Visite de tous ceux qui marchent en cet [Esprit], elle consiste en l'abondance des coups qu'administrent tous les anges de destruction, en la Fosse éternelle par la furieuse colère du Dieu des vengeances [...].

Jusqu'à présent luttent les [deux] Esprits de vérité et de perversion dans le cœur d'un chacun : [les hommes] marchent dans la Sagesse et dans la Folie. Et conformément au partage d'un chacun dans la Vérité et la Justice, ainsi il hait la Perversité ; et selon son héritage dans le lot de la Perversion et selon l'impiété qui est en lui, ainsi il abomine la Vérité. Car c'est par parties égales que Dieu a disposé ces [deux Esprits] jusqu'au terme décisif, celui du Renouvellement. Et Lui, Il connaît la rétribution des œuvres de ces [deux Esprits] tout au long des temps des siècles ; et Il a réparti ces [deux Esprits] entre les fils d'homme afin que ceux-ci connussent le Bien et connussent le Mal et afin de faire tomber les lots pour tout vivant conformément à son esprit au Jour du Jugement et de la Visite. »¹

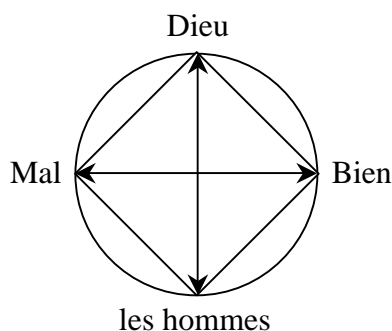
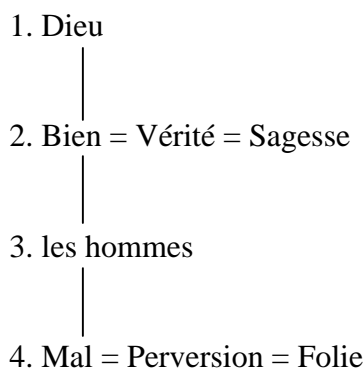
Nous voyons se profiler le paradoxe du Mal : créé par Dieu, il occupe pourtant la position inférieure. Tout indique que la Folie ou Perversion est en bas : Dieu « abomine son conseil », la rejette comme une impureté absolue ; elle doit perdre le combat eschatologique ; pour remonter jusqu'à Dieu, il faut emprunter la voie de la Sagesse. Mais tout indique aussi que la Vérité et la Perversité sont sur le même niveau : Dieu a disposé les deux Esprits « par parties égales » ; les rétributions divines tombent de façon symétrique. Le *Règlement de la Guerre* résume en trois étapes le combat ultime des fils de lumière contre les fils de ténèbres :

« Durant trois lots, les fils de lumière seront les plus forts pour bousculer l'impiété ; et, durant trois [autres lots], l'armée de Bélial ripostera pour faire battre en retraite le lot de Dieu. Et les bataillons d'infanterie feront fondre le cœur, mais la puissance de Dieu raffermira le cœur des fils de lumière ; et, dans le septième lot, la grande Main de Dieu soumettra les fils de ténèbres à tous les anges de Son empire et à tous les hommes de Son lot. »²

La riposte et la percée de l'armée des ténèbres durent autant de temps que les premières victoires des fils de lumière. Ce temps de ténèbres est un moment essentiel pour la réalisation du dessein de Dieu. Le triomphe final des forces du Bien est même surprenant, tant la percée des bataillons de Bélial est extrême (jusqu'au « cœur »). La lutte des deux Esprits en l'homme se schématise en triade : le Bien est le premier moment, le Mal est le deuxième moment, le Bien-maître-du-Mal est le troisième moment. Mais ce moment qui est Dieu, source des deux Esprits opposés, réunit ceux-ci à nouveau : Dieu est le Bien qui a le Mal en lui. Et tout comme Dieu s'oppose à l'homme, l'identité des Esprits opposés s'oppose à leur scission et à leur lutte. Nous pouvons à présent considérer les tétrades suivantes :

¹ Règle de la Communauté, III, 25 - IV, 26.

² Règlement de la Guerre, I, 13-14.



Le schéma circulaire, qui a manifestement un air de parenté avec les figures de l'Ancien Testament, peut être regardé de plusieurs façons. En premier lieu, il est le schéma linéaire dont les deux extrémités ont été reliées, et il est animé par une giration. En effet, si le Mal vient de Dieu et si les hommes peuvent le connaître et dire des choses à son sujet, c'est qu'il fait partie du système au même titre que les autres éléments ; lui et le Bien, comme nous l'avons vu, doivent en outre être placés de façon symétrique. Dans un tel schéma, l'ordre des éléments du système linéaire est respecté : si nous partons de Dieu, en tournant autour du cercle dans le sens des aiguilles d'une montre, nous retrouvons le Mal à la quatrième étape, mais retournons à Dieu dans une cinquième étape. Remarquons la possibilité de tourner dans le sens contraire : les hommes sont aussi bien unis à Dieu par l'Esprit de vérité que par l'Esprit de perversion (mais Dieu est le Bien-maître-du-Mal).

En second lieu, la tétrade circulaire est di-dyadique : elle croise la dyade Dieu/hommes avec la dyade Bien/Mal (sur toutes les figures, les flèches doubles indiquent une opposition).

En troisième lieu, elle est tétra-triadique. Il suffit en effet de mettre entre parenthèses un des quatre éléments pour obtenir une triade qui résout une des deux dyades que nous venons de citer. L'Esprit unit Dieu et les hommes, mais cet Esprit doit lui-même être compris comme étant double. Il pourrait être simple, mais sa vérité trouve toujours contre elle son autre, l'erreur. Les deux Esprits, à leur tour, s'unissent en Dieu, leur source et fin communes, mais aussi en l'homme qui a en lui et dans le même temps, comme nous l'avons expliqué, le Bien et le Mal. Par conséquent, les dyades se résolvent l'une l'autre. Chacun des quatre éléments est une totalité et donc un achèvement du système, pour autant qu'il est le dernier moment du système réduit en triade, c'est-à-dire que la pensée n'a pas réexaminé la situation contradictoire de la totalité qui peut se nier dans un quatrième élément, dont la "volonté" est de détruire, comme Job, l'achèvement tyrannique de la Science, afin de compléter celle-ci.

En quatrième lieu, le système circulaire est ascensionnel, voire montant-descendant. Qu'il soit ou non inspiré par Dieu, il est la propriété du sujet-homme qui désire rejoindre le Créateur. L'homme issu de Dieu, descendu sur la terre, est une image de Dieu en tant qu'il combine le Bien et le Mal. Cette combinaison est une unité pour Dieu, mais pour l'homme elle distingue deux termes. Si l'homme tente de saisir l'unité divine du Bien est du Mal, il essaie d'être lui-même Bien-Mal, donc d'être Dieu. Le système est par conséquent la science de la remontée vers Dieu, de la réalisation de l'Homme par l'union des opposés. Car d'une certaine façon l'homme

est déjà la totalité Bien-Mal, mais il (se) réalise qu'il l'est (être et devenir sont le même) afin de faire disparaître le Mal dans le Bien-maître-du-Mal, stade supérieur du Bien. Le Bien-maître-du-Mal, c'est Dieu et l'homme tout à la fois, ou en tout cas l'*alliance* entre le divin et l'humain (sur ce point, le récit du déluge a vu juste même s'il n'a que représenté une triade).

Dans le même esprit, comprendre la Paix-maîtresse-du-Conflict, c'est comprendre que la guerre et toutes les détresses des hommes sont malheureusement nécessaires à la réalisation de l'Homme-Dieu. Mais attention ! Personne ne souhaite la guerre ; celui qui, se méprenant sur la science de l'obtention de la concorde entre les peuples, voudrait déclencher un conflit sous prétexte qu'il apportera une paix meilleure, n'a pas compris ce qu'est une *prophétie*. Regardons l'histoire des hommes, observons la grande scène du monde. Personne ne pouvait prévoir les événements, le mal est survenu alors qu'il n'était pas désiré, et tout fut bouleversé. L'homme a beau fuir, il a affaire au mal en lui, le mal qu'il ne veut pas. Nous devons humblement méditer cela, car beaucoup de gens vivent aujourd'hui dans une paix fragile obtenue par l'arrêt artificiel du mouvement qui la fait basculer en son contraire.

« Pensez-vous que je sois apparu pour établir la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais bien la division. Désormais en effet, dans une maison de cinq personnes, on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois : on sera divisé, père contre fils et fils contre père, mère contre sa fille et fille contre sa mère, belle-mère contre sa bru et bru contre sa belle-mère. »¹

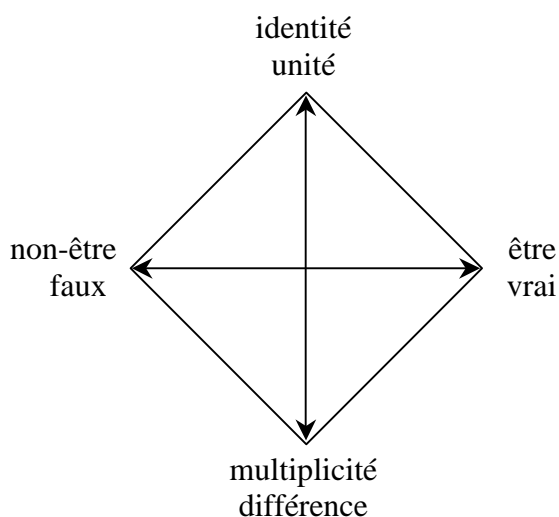
De même qu'il y a une illusion de la guerre, qui, lors de l'affrontement entre des nations antagonistes par exemple, enlève tout espoir en une issue heureuse, il y a une illusion de la paix, l'insouciance née de la disparition rassurante des rivalités d'ici-bas. Evidemment, il ne s'agit pas de dire que la guerre est aussi bien que la paix ou qu'il faut laisser faire les conflits sans réagir ; mais il s'agit de prendre conscience que notre paix tant désirée n'a pas vaincu les conflits, qu'elle les porte en elle. Nous sommes dans la période des responsabilités, et ce n'est pas être mauvais et souhaiter la guerre que de dire cela. Il faut poser les questions : Que voulons-nous ? Entre la paix qui a fui les horreurs de la guerre et la paix qui a vaincu la guerre après avoir regardé ses horreurs en face, où est l'utopie, et où est la vraie fin ? La réponse tarde à venir, alors qu'il faut agir au plus vite...

Revenons un court instant sur les textes goumrâniens et montrons en quoi ils sont en retard et en quoi il sont en avance sur le christianisme. Rappelons-nous la description de la Sagesse, Esprit du bien, dans la *Règle de la Communauté* : elle n'est pas le parfait Amour qui bannit la crainte et ne se mélange pas aux ténèbres, comme dans la première épître de Saint Jean. Elle est « l'éternelle bonté » qui met dans le cœur de l'homme « la crainte des jugements de Dieu ». Elle est donc une union de la sagesse d'en haut, la *Hokhma*, avec la sagesse d'en bas, la *Sophia*. Mais cette union appelle son contraire, la Folie. Si par orgueil et impatience, les hommes veulent rivaliser de puissance face à Dieu, ils recevront « la furieuse colère du Dieu des vengeances ». La Sagesse est donc semblable à la bonté du Dieu de la *Genèse* ; nous ne nous sommes pas trompés en la plaçant à droite du schéma circulaire. Les

¹ *Evangile de Luc*, XII, 51-53.

Esséniens ont animé le système des dyades qui s'entre-résolvent, de telle façon que la dyade verticale s'unifie en l'Esprit de vérité qui trouve la Perversion en face de lui. Ils sont revenus à l'opposition horizontale de la bonté et de la puissance, mais ont fait de celle-là une dyade au plein sens du terme, car elle est issue d'une union des opposés. La dynamique des dyades finit par répéter les mêmes motifs et ne permet pas de saisir un élément central. L'Elu des Esséniens, le Maître de justice (qui serait, selon une interprétation, le chef de la secte¹), n'est ni Homme-Dieu, ni Bien-Mal, car il est au bord du cercle. Il y a en fait deux Elus, un dans l'Esprit du Bien, un dans l'Esprit du Mal². Les sectateurs sont dans l'attente de l'affrontement eschatologique, de la Visite de Dieu, du Jugement et du Renouveau. La rédemption définitive, le salut éternel sont manqués, alors que Jésus, par la crucifixion, libère les hommes une fois pour toutes. Cependant, nous savons que le christianisme a ceci de paradoxal qu'il envisage le retour du Christ : retour signifie inachèvement du plan du salut, et inachèvement signifie nouvelle opposition. Nous voyons alors les figures esséniennes du Champion du Bien et du Prince du Mal anticiper les trois oppositions presque synonymes du livre de l'*Apocalypse* et des épîtres johanniques : Michel/Satan, Fils/Bête et Christ/Antichrist.

Les tétrades ne nous étaient pas tout à fait inconnues avant ce quatrième chapitre. Si nous redécouvrons ce que nous avons dit dans le premier chapitre au sujet des opposés qui, au sein de la raison, sont un trait d'union entre l'unité qui les identifie et la multiplicité qui les différencie, nous pourrions tracer le carré di-triadique suivant :

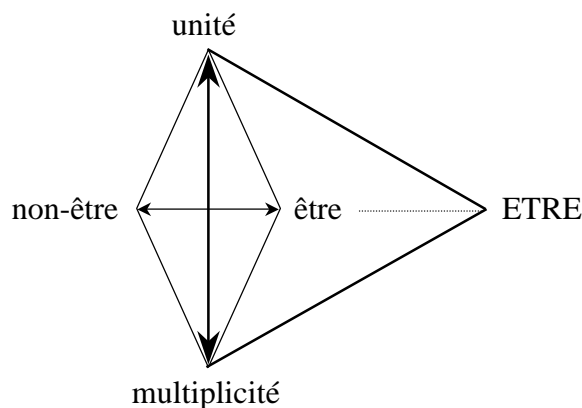


Le triangle supérieur est la triade de l'unité, la véritable triade unificatrice du schéma : tout couple d'opposés de type être/non-être se résout dans l'identité parce que ces opposés s'appartiennent l'un à l'autre, n'ont de sens qu'ensemble. Le triangle inférieur est la triade de la multiplicité, qui est comme un poids, une contrariété pour la triade supérieure : les opposés sont liés par leur différence, la plus grande des différences. L'homme qui vit dans le monde multiple et différent croit que l'unité est

¹ Cf. *Ecrit de Damas*, I, 3-12 et les *Hymnes*.

² *Hymnes*, III, 7-18.

un absolu et une vérité, et il cherche à la connaître. Mais il prend aussi conscience qu'unité et multiplicité ne peuvent pas s'opposer, doivent s'identifier : la vraie unité, ou la vraie multiplicité, doit être une totalité et plus précisément, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, le tout unique et absolument vrai des tous multiples et relativement vrais. En d'autres termes, la totalité a en elle ce qui était perçu comme le négatif de l'unité : le monde multiple, l'homme ignorant et partial. Ce dernier comprend qu'il est un "sujet excellent", un des aspects de la Vérité, capable de se réaliser en totalisant tous les aspects. La totalité n'est pas autre chose que ce que nous appelons *Etre*, l'être qui n'a pas hors de lui le devenir et la pensée :



La grande triade unité-multiplicité-Etre a tout pour achever le système. Or il est tentant, sur le schéma, d'assimiler l'Etre majuscule à l'être minuscule, et par un diabolique et destructeur mouvement de la pensée, de fabriquer un Non-être absolu et donc une dyade Etre/Non-être. Mais ne nous laissons pas maintenant emporter par le pouvoir des mots et des dessins ! Depuis le début, nous cherchons des *significations*. Que serait ce Non-être si l'Etre a déjà tout en lui ? Un schéma di-dyadique et tétra-triadique composé de l'unité, de la multiplicité, de l'Etre et du Non-être est-il plausible ?

A la suite de Parménide, les néo-platoniciens alexandrins identifient l'Etre et la pensée ; l'Etre est aussi appelé Intelligence ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Il n'est pas ce qu'il y a de plus haut dans le système hypostatique car au-dessus de lui se trouve l'Un suprême, principe de toutes choses. Les néo-platoniciens sont en général préoccupés par une objection classique : la naissance d'un univers multiple à partir de l'Un est absurde. Ils répondent que l'Un est surabondant, infiniment fécond, en raison justement de sa simplicité et de sa perfection. Mais il ne faut pas oublier qu'il est constamment visé par la pensée et qu'il lui échappe toujours. Pour Plotin, l'Un est compris par une « présence supérieure à la science », « il ne faut en dire ni ceci ni cela, mais ce sont nos propres sentiments qu'il faut essayer d'énoncer par des paroles, en l'abordant de l'extérieur et en tournant autour de lui, tantôt de près, tantôt de plus loin à cause des difficultés qu'il comporte. »¹ L'Intelligence est proche de l'Un et regarde vers lui, mais, différente de l'Un, elle se pense elle-même, c'est-à-dire pense la totalité des choses. Plus exactement, quand elle tend vers l'Un, elle n'est qu'une vision sans objet, et quand elle s'en écarte par un mouvement inverse, elle a en elle la simplicité du

¹ *Ennéades* VI, 9, 4.

principe, mais une simplicité multipliée. Alors seulement elle est Intelligence et Etre. Elle est vivante d'une multiplicité qui ne connaît pas l'opposition conflictuelle : elle est le monde intelligible dont toutes les parties communiquent sans confusion, car à ce niveau les pensées sont une seule pensée qui a tout en elle, et non des pensées distinctes énoncées l'une après l'autre. Les parties sont certes différentes, mais elles sont des tous présents l'un à l'autre.

Ainsi nous devons croire que, lorsque Plotin récite la formule ternaire « plusieurs en un, un en plusieurs, et tous ensemble »¹, il fait de l'Etre la totalité qui identifie l'unité et la multiplicité, à condition de considérer que cette unité est l'Un sans être l'Un : elle est l'Un réduit à ce qu'on peut penser de lui d'une pensée toujours inadéquate, elle est l'Un qui se laisse opposer la multiplicité. L'Etre, inférieur à l'Un dans la gradation hypostatique, serait ici supérieur à l'unité, car il est l'unité qui s'est adjoint la multiplicité. Mais alors il serait possible que l'Etre glisse hors de son absoluté, et s'adjoignant lui aussi quelque chose, retourne à l'Un, le véritable absolu. Ce qui manque à l'Etre ne peut pas être une hypostase inférieure à lui ; cependant, ce que Plotin appelle non-être, matière et mal, pourrait convenir...

Hélas ! la matière ne convient pas. Certes, nous pouvons toujours trouver des expressions et des formules plotiniennes pour opposer l'Etre au non-être, telles celles-ci : « la matière sensible est sans doute l'inverse de la matière intelligible », « Cette profondeur, c'est la matière, et c'est pourquoi la matière est ténébreuse. La lumière qui l'éclaire est la forme ; l'intelligence voit la forme », « La matière divine reçoit une limite définie, et elle possède la vie bien fixée d'une intelligence ; la matière du corps devient quelque chose de défini, mais elle n'est ni vivante ni intelligente ; c'est une chose morte qui reçoit l'ordre »², « l'altérité appartient à l'être et non pas au non-être. »³ Plotin compare aussi le monde des idées à un père fécond et la matière à une mère stérile, c'est-à-dire qui ne procréé pas, n'engendre pas comme le fait une vraie mère, mais est simplement le réceptacle de la forme. Cependant le système hypostatique du fondateur du néo-platonisme n'a pas l'élasticité de celui des Esséniens. Le non-être est appelé mal avec circonspection, car le concept du Mal absolu est absent de la doctrine plotinienne. Le mal ne vient pas de l'Un, qui est le Bien sans contradiction possible. Le monde sensible est le produit de l'Etre et du non-être, ou plutôt le produit de l'Ame, hypostase juste inférieure à l'Etre, qui s'est *détournée* de celui-ci, car bien que l'on puisse dire, mais difficilement, quelque chose du non-être, il n'est pas au point d'engendrer. L'univers d'ici-bas est donc un moindre Bien, et l'homme, désirant le Bien, est assuré du salut par la remontée, intellectuelle puis contemplative, vers l'Un. Pour Plotin, en aucun cas Etre et non-être ne peuvent former une dyade dont le conflit se résoudrait dans l'unité.

Ouvrons une brève parenthèse. Remarquons que les taoïstes ont compris que l'on pouvait dire paradoxalement du Tao qu'il est dans le ciel et non sur la terre, et qu'il est dans le ciel et sur la terre. Le Tao est à la fois un père et une mère, il engendre et il n'engendre pas. Timidement, prudemment, nous soutenons des

¹ *Ennéades* VI, 5, 6.

² Les trois premières citations proviennent de la *deuxième Ennéade*, 4, 3-5.

³ *Ennéades* VI, 4, 11.

comparaisons entre l'Un des néo-platoniciens et le Tao, mais il faut voir que celui-ci ressemble parfois davantage à une matière ou à un réceptacle. En outre, nous qui défendons dans ce chapitre les tétrades, devrions méditer cet aphorisme de Lao-tseu : « Le Tao est grand. Le ciel est grand. La terre est grande. L'homme est grand. C'est pourquoi l'homme est l'un des quatre grands du monde. »¹ Fermons la parenthèse.

Plotin et ses successeurs sont des héritiers du "tournant platonicien" qui a lieu à partir du *Sophiste* et du *Philèbe*, et qui est comme un « meurtre ontologique » et un « parricide » à l'égard de Parménide² : le non-être, d'une certaine façon, est, et il est la source de l'erreur dans les discours, de l'imperfection dans le monde. S'il n'était pas, il serait impossible d'en parler ; quand on parle de quelque chose, on affirme implicitement son existence. L'Être a donc du non-être en lui. Mais cela, nous l'avons déjà dit quand nous avons fait de l'Être une totalité qui identifie chaque chose à son négatif, et plus encore identifie l'identité et la différence ; alors pourquoi y revenir ? L'Être qui se laisse opposer le non-être n'est plus l'Être, ou plutôt il est l'Être qui a chuté hors de son absoluité : nous pouvons nous demander à quoi cela sert de remettre ainsi en question l'absolu. En vérité, le questionnement revient très naturellement car l'absolu est fuyant, glissant. Il faut dire davantage : si la pensée est absolue et vivante, elle ne s'arrête pas à un résultat. Ainsi, l'unité de la recherche et du résultat, de la pensée (ou du *penser*) et de l'être, se détruit en se prenant à nouveau pour un simple résultat qui peut se nier comme s'il n'avait pas la négation en lui. La pensée recherche la pensée, elle se pense et se repense. Ce faisant, elle distingue et donc pense un terme opposé, le non-être, la non-pensée, la mort ; et finalement elle comprend que ce qu'elle n'est pas est en elle qui le pense. C'est un paradoxe redoutable.

Le traité des *Conjectures* du cardinal de Cues donne lui aussi de la positivité au non-être. En témoigne d'abord cette phrase : « Ainsi l'être intellectuel est d'un mode plus élevé et plus simple que l'être qui exclut simplement le non-être. »³ Cet être intellectuel ou intelligence est une "seconde unité" (après l'Unité première et absolue qui est Dieu). L'intelligence est la racine qui enveloppe les opposés. Après elle, les opposés sont incompatibles ; en elle, les opposés sont concordants ; Dieu est quant à lui au-delà de l'opposition (au-delà de la conjecture). Nicolas de Cues essaie cependant de se détacher du platonisme de l'école d'Alexandrie en remplaçant les deux mouvements que sont la dégradation de l'unité en altérité et la reconstruction de l'unité par deux mouvements aussi positifs l'un que l'autre : une progression de l'unité vers l'altérité et une progression de l'altérité vers l'unité. Notre univers est un monde moyen issu de l'interpénétration du monde supérieur de la lumière et du monde inférieur des ténèbres⁴. En d'autres termes, il est au "croisement" de Dieu et du néant, un néant qui est comme un principe, bien qu'il ne soit rien, car c'est de lui que vient l'altérité et la multiplicité du monde moyen. Le cardinal fait de l'interpénétration

¹ *Tao-tö king*, chap. XXV ; *Philosophes taoïstes*, p. 28.

² Ces expressions sont reprises notamment par J.-F. Mattéi dans *L'Etranger et le Simulacre*, p. 59. « parricide » est le mot même de Platon, mis dans la bouche de l'Etranger d'Elée (*Sophiste*, 241 d).

³ *Conjectures*, livre I, chap. 6 ; M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, p. 79. Les *Œuvres choisies* ne contiennent malheureusement pas cet extrait.

⁴ Cf. la figure cusaine P ; M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, p. 123, ou bien *Œuvres choisies*, p. 160. La figure ressemble au sceau de Salomon interprété par Eliphaz Lévi (*Secrets de la magie*, p. 65).

des mondes opposés un paradigme qui éclaire la plupart des problèmes conjecturaux. Il l'applique notamment aux relations de l'âme et du corps en faisant correspondre l'âme à l'unité et le corps à l'altérité :

« La corporalité se dépasse elle-même en s'élevant dans la spiritualité, l'esprit descend dans la corporalité, mais puisque la descente de l'esprit et l'ascension du corps ne font qu'un, tu dois lier ces deux mouvements de façon à saisir la différence des corps à partir de celle des âmes de même que tu peux conjecturer celle de ces âmes à partir du corps. »¹

Saisir l'identité des deux mouvements, c'est percevoir que l'âme et le corps, non seulement sont d'égale importance, mais surtout sont l'un dans l'autre, l'un rendant compte de l'autre. L'homme n'est pas une âme qui pilote un corps, mais son corps et son âme sont "assortis", en harmonie : pour chaque individu, tel est le corps, tel est l'esprit, et inversement (c'est pourquoi le Cusain adhère aux théories de la physiognomonie). Cependant, l'esprit a ceci de plus élevé qu'il est seul capable de pénétrer le mystère des relations de l'âme et du corps. Le corps ne pense pas, mais il révèle la pensée. Nicolas de Cues affirme donc que le corps et l'âme sont en harmonie bien que le premier soit en position inférieure ! Ce paradoxe génial est repris dans une autre application de la figure paradigmatique de l'interpénétration des mondes : « la relation entre esprit plus ténébreux et esprit lumineux est celle qu'indique la figure P, car l'unité de l'esprit avance vers l'altérité et l'altérité spirituelle recule vers l'unité [...] »² Gandillac note comme nous que les deux progressions sont remplacées par une avancée et une régression. Que ce soit l'unité ou l'altérité qui soit valorisée, nous voyons que le cardinal ne peut pas se résoudre à délaisser les systèmes anciens des hypostases ou de l'éternel retour. Et même, le système dernier et total ne le sera qu'avec eux. Il faut nous aussi nous attendre à ce que le système de la Science soit paradoxal et lisible dans plusieurs sens (comme celui des Esséniens, fort bel exemple). Il doit unir et désunir les opposés, être moniste et dualiste ; il doit être fou dans sa sagesse.

Une des préoccupations des philosophes contemporains est le dépassement de la dualité esprit/matière ou substance pensante/substance étendue que le cartésianisme a introduit. Mais Leibniz comprenait déjà bien le problème et tentait d'y répondre :

« Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon Système de l'Harmonie préétablie.

Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre. »³

¹ *Conjectures*, livre II, chap. 10 ; M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 89.

³ *Monadologie*, § 80-81 ; Frémont, p. 260.

L'âme a ses propres lois, celles des causes finales, et le corps a les siennes, les lois des causes efficientes. Si l'on tient compte en effet des lois du mouvement, celles de la cinématique autant que celles de la dynamique, on s'apercevra que le corps n'est pas conduit par l'âme comme le croyait Descartes, mais qu'il se meut de lui-même. Pourtant la disjonction de ces deux opposés n'est pas outrée et absurde, car elle a en elle l'union, son contraire qui lui donne tout son sens. Malgré les deux règnes des causes finales et des causes efficientes, il n'y a qu'un univers composé de substances qui s'entr'expriment de telle façon qu'on puisse les considérer comme des perspectives et des miroirs plus ou moins parfaits de la totalité. La Monade suprême a établi dès l'origine l'union de l'âme et du corps grâce à cette nature représentative des monades. Mais au lieu d'une union telle que l'ont imaginé ceux qui croient qu'une substance pensante pénètre une substance étendue, il s'agit en fait d'une conformité ou harmonie, qui est telle que ce qui a lieu au niveau des corps est la totalité de ce qui a lieu dans le monde, comme si celui-ci était vide de toute âme, et que ce qui a lieu au niveau des âmes est la totalité de ce qui a lieu dans le monde, comme s'il n'y avait point de corps. Ce qui est incroyable et pourtant très profond, c'est que la recherche de la séparation absolue du corps et de l'âme amène la solution de leur union. Leibniz va plus loin que Descartes dans le dualisme, uniquement pour faire triompher le monisme ! Toutefois il ne dit pas que l'âme et le corps sont le même, et ce qui est bien plus déroutant, c'est qu'il établit une échelle de perfection dans la représentation, qui fait de l'âme d'un être vivant une monade centrale supérieure aux monades qui constituent son corps. Le paradoxe du non-être est donc reconduit dans ce paradoxe du corps et de la matière : l'esprit et la matière sont au même niveau, et ne sont pas au même niveau ; l'un et l'autre sont tout, et l'un est tout alors que l'autre n'est rien.

Cette pensée est la porte de toutes les subtilités. Quelle contorsion notre intelligence doit-elle subir pour la saisir ? Nous pourrions multiplier les exemples et citer d'autres philosophes, mais cela ne changerait rien. La lutte qui oppose aujourd'hui matérialistes et idéalistes ne peut pas avoir une autre fin que le paradoxe. A bien observer le monde, à bien examiner la matière, nous ne trouvons pas autre chose que de la matière, organisée jusqu'au merveilleux des processus physiologiques, mais nous ne voyons point d'âme. A l'inverse, à bien analyser l'esprit et la conscience, nous faisons de la matière une abstraction. Il ne faut avoir peur ni du premier point de vue, ni du second. Pourtant le triomphe de l'esprit sur la matière est programmé, tout comme celui du Bien sur le Mal. Les arguments qui "démontrent" l'absurdité du matérialisme, comme celui de l'impossibilité de l'émergence de la liberté à partir de la nécessité, sont faibles relativement à l'argument de l'union des opposés qui abolirait plutôt, nous l'avons vu, ce genre de questionnement, mais ils annoncent à leur manière une victoire de l'idéalisme. Le triomphe de l'esprit sur la matière est un troisième temps après les triomphes partiels de l'une et de l'autre des deux parties. Il ne faut pas oublier la force de la matière, il faut en particulier nous endurcir aux pensées les plus nauséuses. Nous avons le pouvoir de tuer notre prochain, d'anéantir son âme par une action sur son corps. Quand ce moment arrivera, celui qui aura les yeux ouverts ne sera pas celui qui considérera que l'âme du mort a rejoint le lieu de la félicité éternelle, mais bien celui qui comprendra la force supérieure du corps qui a détruit un autre corps. Ce qui heureusement nous sauvera

tous, c'est la morale. L'homme n'est pas soumis à ce chaos de méchanceté, il porte la loi spirituelle de l'ordre et de la générosité dont le succès est prophétisé.

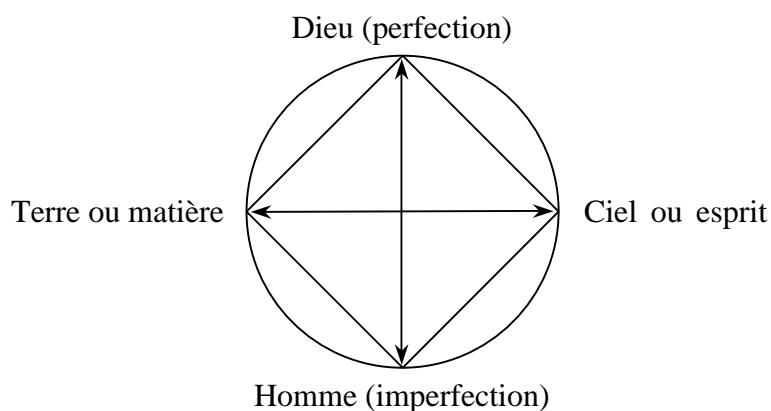
Hans Jonas ne partage pas exactement ces points de vue. Considérons toutefois que la lecture de ce philosophe est des plus importantes aujourd'hui. L'introduction du *Phénomène de la vie* annonce de façon ternaire le projet de la conciliation des idéalistes et des matérialistes, des anciens et des modernes :

« Une philosophie de la vie englobe la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit. Ceci même est une première proposition de la philosophie de la vie, c'est en fait son hypothèse, celle qu'elle doit justifier chemin faisant. Car spécifier l'étendue de ce champ, c'est n'exprimer pas moins que la thèse selon laquelle l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique. La dernière partie de cette thèse est en accord avec la croyance moderne, la première ne l'est pas ; la première partie était en accord avec la croyance ancienne, la dernière ne l'était pas : que *toutes deux* sont valides et inséparables est l'hypothèse d'une philosophie qui essaie de se situer par delà la querelle des anciens et des modernes. »¹

Dans ses ouvrages, Jonas prend souvent l'accent de cette philosophie de la vie pour donner à l'arme à double tranchant qu'est la technologie la meilleure éthique possible. Les hommes sont et seront toujours spirituels et matériels, il est donc normal qu'ils ne se passent pas de ce que leur apportent les sciences de la matière et de la matière organisée (pour ne pas dire, de façon réductrice, les sciences de la *vie*), mais ils se trompent s'ils espèrent d'un espoir non taché de désespoir la venue d'un paradis terrestre. Depuis plusieurs dizaines d'années pèse la menace d'une calamité terrible : l'anéantissement d'une partie, voire de la totalité des êtres humains et d'autres êtres vivants. La manipulation de la matière, de la *nature*, possède une obscurité évidente. L'espoir des hommes est donc modéré, car ils doivent (sur)vivre dans la peur, être conscients du danger. Le principe responsabilité et le principe espérance sont liés, car sans le premier s'éteint la lumière d'espoir qui guide les êtres intelligents.

La lumière naît des ténèbres ; si nous ne nous occupons pas des ténèbres, nous ne verrons jamais la lumière. Les hommes ont reconnu le feu céleste, le foudre, dans leur propre feu terrestre, le feu de la technologie comme le feu de la guerre : Prométhée avait raison. L'esprit n'est pas le seul accès à l'absolu ; ou plutôt, s'il l'est, il doit l'être conjointement à la matière. L'homme est un être qui se fait Dieu, et refuser cela serait mépriser sa nature. Le chemin de la réalisation est celui de la dyade esprit/matière, de l'humilité et de l'excellence, en un mot : de la responsabilité. Prenons conscience que nous sommes déjà sur le chemin ; nous ne le choisissons pas, nous l'avons de nature. Ce que nous choisissons, c'est la façon de mener à bien le voyage, en prenant les décisions que nous jugeons les meilleures, en commettant des erreurs, certes, mais toute erreur se corrige. Ne nous soumettons pas à un destin funeste, car se serait là un suicide et nous ne pouvons pas en tirer satisfaction. Vivons au contraire sur le chemin de la Science, et avec nous les générations passées et futures. Le schéma primordial de la Science est ici :

¹ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, p. 13.



Comme d'habitude, le cercle est la giration qui rend compte du paradoxe de la matière. Les doubles flèches indiquent les dyades ; avec le carré, elles indiquent les quatre triades. En effet, chacun des termes de la tétrade est une vue de la totalité du système. Nous avons vu que l'esprit et la matière peuvent tour à tour être considérés comme l'unique substance de l'univers. Mais l'homme est esprit et matière, et Dieu l'est aussi s'il a en lui ce qui n'est pas lui. Dieu, Homme, Ciel, Terre... Chacun est totalité à sa manière. Enfin, reconnaissons le caractère ascensionnel, constructif, du système : le cheminement de l'être imparfait vers la perfection est la croix di-dyadique qui n'oublie ni le spirituel ni le corporel.

C'est le langage de la Science qui distingue quatre éléments, mais il les dispose de façon à les lier et à tenir ensemble les divers mouvements de la pensée qui transforment un élément en un autre ou unissent un élément à un autre. Nous sommes très proches des théories fondamentales de l'alchimie, et ce n'est pas un hasard si cet art dit hermétique, dont les adeptes prenaient le nom de Philosophes, fut à la fois considérée comme une science de la nature et une science supranaturelle. La Science est physique, métaphysique, et de surcroît éthique, car les plus grandes responsabilités lui incombent.

Le schéma proposé ci-dessus ne provient pas de l'altération d'une tétrade composée de l'être, du non-être, de l'unité et de la multiplicité, laquelle est une tétrade philosophique de bout en bout. Bien plutôt, il essaie de réparer la scission qui se produit après Descartes entre la philosophie et les sciences positives, il veut répondre à des préoccupations actuelles. Si nous voulons revenir à notre problème de départ, demeurer dans la pure spéculation philosophique, alors essayons de penser un schéma giratoire, di-dyadique, tétra-triadique et ascensionnel qui fait dialoguer l'être et le non-être, l'unité et la multiplicité, et ces deux dyades entre elles ; la Vérité ne va pas s'affirmer ailleurs qu'ici. Penser le schéma, ce n'est pas le poser et le saisir d'un coup, mais c'est faire la progressive expérience de tous les mouvements de la pensée. Il est maintenant clair que le dédoublement d'une dyade unique qui serait tantôt unité/multiplicité, tantôt être/non-être selon le problème philosophique envisagé, n'est pas un artifice de langage ou de représentation schématique : c'est une exigence de la pensée qui revient toujours sur elle-même. Les opposés absolus s'unissent dans un troisième terme qui trouve encore son contraire comme quatrième ; et le mouvement se perpétue, les dyades s'entre-résolvent. Les deux dyades sont la même dyade en quelque sorte, mais les philosophes veulent montrer que l'unité des opposés en conflit

est extérieure à ceux-ci et tout en même temps est immanente ; l'unité des opposés accepte en elle la scission. Ainsi nous comptons les termes : le terme (premier), le contraire du terme, l'identité des deux, la différence des deux, cela fait quatre termes. Saisissons avec perspicacité ce calcul et nous aurons la clé des querelles ayant opposé les philosophes qui confondaient l'Être et l'Un, et ceux qui les séparaient en les ordonnant logiquement, en mettant par exemple l'Être après l'Un.

L'incarnation du Verbe n'a pas suffi aux auteurs du Nouveau Testament. « S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! »¹ Pourtant, qu'ils étaient sages, ces prêtres et ces chefs du peuple qui se moquaient de Jésus crucifié ! Car ils dirent : « qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ de Dieu, l'Elu ! »² Mais le temps de l'exaltation n'était pas encore venu. A sa place, la folie de la croix qu'aucun sage alors ne comprit. Le Seigneur s'est nié en esclave, et la Science nous apprend qu'il doit retrouver de lui-même son titre perdu, grâce au mouvement dialectique inverse. Mais il ne fait rien. Au contraire, il attend de s'anéantir pour de bon. Ne nous y trompons pas : c'est la Science et son orgueil qui sont anéantis. Saint Paul le montre très bien en plaçant au-dessus de tous les dons de Dieu la charité : « La charité ne passe jamais. Les prophéties ? elles disparaîtront. Les langues ? elles se tairont. La science ? elle disparaîtra. »³ L'accomplissement est proche, nous serons bientôt des Hommes. La faiblesse, le cinquième terme au centre de la croix, est la source de la vie et de la puissance de la Science. Il ne reste plus qu'à la découvrir et, *autant que possible*, dire quelque chose de cette origine du dire.

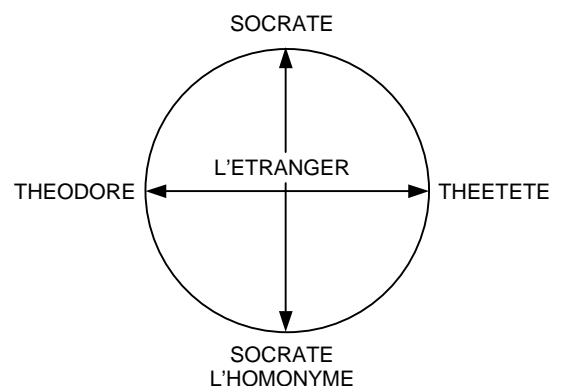
¹ *Épître aux Philippiens*, II, 7-8.

² *Évangile de Luc*, XXIII, 35.

³ *Première épître aux Corinthiens*, XIII, 8.

Chapitre 5

Dans *L'Etranger et le Simulacre*, l'analyse de la "mise en scène" des dialogues de Platon amène Jean-François Mattéi à s'occuper du problème de la quaternité. Le professeur porte une attention particulière au *Sophiste* et aux dialogues "voisins" (*Théétète*, *Politique*...) où, selon lui, les personnages forment des paires issues d'une duplication. A l'évidence, l'Etranger d'Elée, dialecticien disciple de Parménide, est un double de Socrate ; il est aussi un double de Théodore de Cyrène, lui-même étranger. Nous trouvons également deux partenaires adolescents, Théétète et Socrate le Jeune, deux sosies, Socrate et Théétète, deux homonymes, Socrate et Socrate le Jeune, et deux mathématiciens, Théodore et Théétète. Sans entrer dans les détails de mise en scène, disons seulement que, obéissant aux lois de la duplication, quatre personnages se placent dans un cercle de discussion autour d'un sujet central ; entendons par *sujet*, en jouant sur les divers sens du mot, à la fois le thème de la discussion et un cinquième personnage, lequel est comme le foyer immobile où se rassemblent les quatre autres (il est alors comparé à la déesse Hestia), ou bien à l'inverse a pour fonction de diriger la conversation, de donner la parole à tel ou tel protagoniste. C'est ainsi que l'Etranger éléate, qui opère contre Parménide une quadruple scission de l'Etre, est comparé à Hermès le voyageur qui « ouvre les quatre dimensions de l'espace étranger »¹. Cet Hermès *tétraképhalos* se manifeste partout où a lieu l'échange, et il est notamment Hermès Logios, dieu du langage². La figure ci-contre, qui donne la place des personnages au moment du parricide, n'est qu'un exemple parmi toutes les pentades qui apparaissent lors de la vaste enquête de Mattéi.

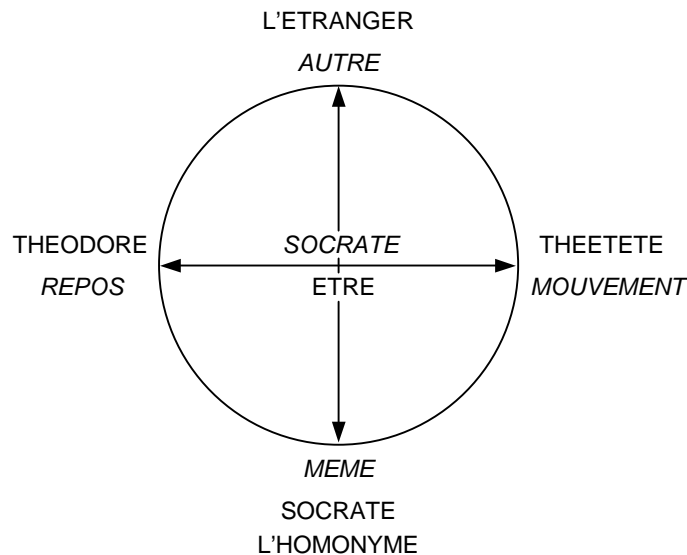


Celui-ci étudie bien sûr les couples Un/Multiple et Etre/Non-être, mais son approche de la quaternité est différente de la nôtre. Il s'intéresse de près à cette quadruple scission du *Sophiste* qui distingue les quatre fameux genres de l'être : le Mouvement, le Repos, le Même et l'Autre. Le couple traditionnel Mouvement/Repos apparaît en premier dans le discours de l'Etranger, et en se présentant comme une dyade très conflictuelle, fait jaillir l'Autre en tiers (le Mouvement est autre que le Repos) ainsi que le Même, son contraire, qui assure la cohésion du système entier. Ce second couple est même antérieur logiquement et ontologiquement au premier, qui ne fait que le mettre en évidence. Les quatre genres entourent et crucifient un cinquième.

¹ J.-F. Mattéi, *L'Etranger et le Simulacre*, p. 186. C'est à cette page que l'on trouve la figure ci-dessus.

² Cf. *Ibid.*, p. 187.

Cependant, « l'Être, délimité par son opposition aux quatre autres, se retire au seuil du néant : il se dégage des quatre scissions, mais ne peut être envisagé qu'à partir de celles-ci. » L'Être, au centre de la *κοινωνία* ou Communauté des genres de l'être, se dérobe au langage et à la dialectique. C'est ce qu'indique l'ultime pentade de Mattéi¹ :



Voyons ce que signifie la position centrale de Socrate. Les philosophes expérimentent un paradoxe ultime et inquiétant : l'Être, l'Unité, est ce qui *se dit* le plus, car la Science, traversant tous les genres, l'énonce à chaque fois et finit par l'encercler et comme le posséder sous tous ses aspects. Et là où il y a totalité, il y a vérité. Pourtant, dans le même temps, l'Être, origine du dire, est ce qui *se tait* le plus. En effet, quatre scissions de l'Être l'ont fait autre que lui-même à un tel point qu'il n'est plus, ou de façon équivalente qu'il ne se dit plus. Il ne se réduit pas à l'un de ses genres, pas plus qu'à leur ensemble. Les quatre genres s'opposent deux à deux, mais leur Opposé commun, c'est l'Être. Autrement dit, le long discours de la Communauté des genres trouve son Opposé dans le silence de l'Être. Socrate est le philosophe qui d'habitude anime les dialogues platoniciens avec l'habileté qu'on lui connaît. Or, dans le *Parménide* d'abord, puis dans le *Théétète*, le *Sophiste* et enfin le *Politique*, il prend progressivement de la distance, son silence croît, et néanmoins il continue, en secret, à orienter la recherche. C'est en effet le *Philosophe*, un cinquième dialogue, qui se prépare, mais un dialogue tellement silencieux qu'il est absent ! Et cependant c'est bien ainsi que Socrate triomphe, qu'il s'impose comme figure du Philosophe : il y a un temps où Socrate parle, et un temps où Socrate se tait. L'Être, lui aussi, gouverne par ses paradoxes : il est et il n'est pas, origine et fin, immanent-transcendant... Et même maintenant que nous discutons de l'Être, nous le saisissons, mais nous sentons qu'il nous échappe dans le même temps.

La thèse est ardue mais en tout cas elle fait s'interroger. Dans une longue note qui, bizarrement, arrive très tardivement², Mattéi va jusqu'à répertorier les apparitions du nombre cinq dans les textes de Platon. Un tableau, réalisé bien sûr avec la prudence

¹ *Ibid.*, figure V, p. 554.

² *Ibid.*, note 139, p. 549.

et l'esprit critique nécessaire, compare la fréquence du 5 avec celle d'autres nombres. Juste au-dessus, nous lisons ce commentaire : « On notera sans surprise que les occurrences de la Triade et de la Pentade sont de loin les plus importantes : symbole pythagoricien de la totalité parfaite, qui embrasse le commencement, le milieu et la fin de toute chose, la triade détermine l'unité du devenir ; mais la pentade conserve le rôle premier de révéler la structure harmonique de l'être, du monde et de la connaissance. » Il est clair que, pour Mattéi, l'Être de Platon est à jamais attaché au Cinq. Ce qui vient avant la pentade, et notamment la triade, est cependant d'une importance capitale. Nous avons vu, nous aussi, comment les tétrades se forment "triadiquement". La pentade, elle non plus, n'oublie rien de ce qui la précède et la construit. L'éléatisme lui-même n'est pas oublié, bien au contraire, il est intégré. Le meurtre ontologique est commis en prévision du retour vers le Centre ; finalement, il fait fleurir l'unité en pentade, il lui donne, à elle qui est déjà si précieuse et si belle, une couronne vivante à quatre joyaux. Cependant, Mattéi formule en quelques endroits ce qui, sans doute, est une mise en garde implicite de Platon. Il dit par exemple : « Régresser en deçà de la pentade reviendrait à s'enfermer dans l'unité vide de l'éléatisme [...] ; progresser au-delà conduirait à s'éparpiller dans la multiplicité illusoire des simulacres sophistiques. »¹ La pentade schématise le vrai dialogue sur l'Être, dialogue riche et animé, même s'il doit conduire au silence. Il ne faut pas en rester à un de ses moments, mais progresser jusqu'au Centre, sa quintessence ; et il ne faut pas non plus se perdre dans une grande quantité de moments.

La philosophie reconnaît ce qui suffit à la Vérité, elle reconnaîtra le Cinq. Trouvons en premier lieu ce qui s'oppose à la Science et nous aurons la Dyade ultime, l'opposition de la tétrade scientifique et de sa monade originelle. Nous pourrions alors envisager l'Union absolue. Il est normal qu'à ce niveau la pensée se fasse symbolique mais aussi hésitante : nous avons besoin des représentations pour pénétrer sur des terres instables que la raison ne maîtrise qu'avec difficulté.

Revenons un instant en Chine et tout d'abord dans le fameux chapitre II de *L'Œuvre complète*, où Tchouang-tseu fait dialoguer les sages Wang Yi et Nie K'ieue, le premier daignant répondre aux questions pertinentes du second avant de lui faire comprendre que l'homme saint, qui transcende la vie et la mort et se tient au-delà de toutes les oppositions du langage, serait resté muet si on l'avait interrogé.

« Nie K'ieue demanda à Wang Yi : “ Connaissez-vous une vérité unanimement admise par tous les êtres ?

- Comment pourrais-je la connaître ? répondit Wang Yi.
- Connaissez-vous que vous ne la connaissez pas ? demanda Nie K'ieue.
- Comment le pourrais-je ? répondit-il.
- Alors les êtres ne connaissent rien ? demanda Nie K'ieue.

¹ *Ibid.*, p. 233.

– Comment le saurais-je ? [...] Comment peut-on savoir si ce que j'appelle "connaître" n'est pas "ne pas connaître", et si ce que j'appelle "ne pas connaître" n'est pas "connaître" ? [...] »¹

Nie K'ïue, qui ne souhaite pas tendre de pièges au maître Wang Yi, lui pose néanmoins des questions très embarrassantes puisque le maître, en répondant, en usant du langage, risque de se contredire. Pour la Science, dire signifie savoir ce que l'on dit. Nie K'ïue, le représentant de la Science, pousse Wang Yi, le silencieux, l'ignorant, jusqu'au plus extrême paradoxe du taoïsme : l'indistinction de la connaissance et de l'ignorance. C'est même aller plus loin que Lao-tseu qui dirait que l'ignorant connaît. Etant donné que Nie K'ïue se laisse convaincre trop facilement par Wang Yi, essayons de reformuler le dialogue entre la Science et la Non-science :

“ Connais-tu une vérité universelle ? demande la Science.

– Je n'en connais pas, répond la Non-science.

– Tu sais donc que tu ne la connais pas ?

– Je ne sais pas si je la connais ou si je l'ignore.

– Mais tu continues à m'affirmer que tu ne sais pas ! C'est bien que tu sais que tu ne sais pas ?

– Je n'en sais rien !

– Quelle contradiction ! Mais si dans ce cas je te dis que tu ne sais rien, tu dois tomber d'accord avec moi ?

– Je veux dire que le savoir est peut-être une ignorance, et inversement. Celui qui est dans le savoir d'une chose est pour un autre dans l'ignorance de cette chose.

– C'est très juste ! C'est pour cela que nous sommes tous deux unis par cette conscience et ce savoir de la relativité du savoir.

– J'ignore si nous sommes unis.

– Tu veux dire que c'est notre ignorance qui nous rassemble ? Mais savoir cela, c'est être capable de dépasser l'ignorance.

– Je ne sais pas... ”

Et le dialogue peut continuer encore longtemps. Mais nous n'avons pas encore deux figures toutes pures de la Science et de la Non-science. En ce qui concerne cette dernière, nous apprécions derrière les mots sa subtilité ; cependant, c'est afin qu'elle réponde à la Science que nous lui avons accordé une certaine puissance et une intelligence pour exprimer l'indétermination ou l'indistinction des opposés spéculatifs. En faisant cela, nous lui prêtons quelque chose de la Science, pour qu'il y ait un dialogue possible. Nous la fixons néanmoins à une racine de silence, et par des mots, autant que possible, nous l'opposons à la Science.

Que se passe-t-il alors ? Science et Non-science se querellent. La Science connaît les opposés, leur différence, leur identité, elle a levé ou croit avoir levé tous les secrets de l'esprit... ou de la matière, car nous savons depuis peu de quelle façon cela n'est pas différent. La Science pense connaître aussi l'ignorance, et comme souillée mais dynamisée par ce négatif en elle, elle se sent puissante, totale, vraie. Aussi, quand survient la Non-science, elle croit que le négatif vient à nouveau la

¹ *L'Œuvre complète*, chap. II ; *Philosophes taoïstes*, p. 101.

hanter. Mais elle en a l'habitude et se dit que cet autre qui lui fait face ne peut pas être vraiment autre, car elle, elle est totale. C'est méconnaître la Non-science. Nous voyons dans notre dialogue que celle-ci revient toujours, s'oppose toujours à une Science qui pourtant a tout pour argumenter avec une saveur de Vérité.

L'argument de la Science est le suivant : La Science a raison, mais non dans le sens où la Non-science aurait tort. Simplement, la Non-science n'est pas totale, elle est un point de vue opposé à une Science (incomplète) incapable de se mouvoir dialectiquement, de se nier. L'identité des deux perspectives est la totalité, saisie par la Science (complète) qui est cette totalité même, qui a en soi tous ses moments dialectiques, et donc la Non-science. Celle-ci, vaincue comme le partiel est vaincu par l'universel, ne peut plus persister seule : elle doit se fondre dans l'esprit unique de la Science. Cet esprit assure que l'élément du concept est naturel et commun à tous, que le concept scientifique n'est pas vide mais riche, et qu'on ne nie le concept que par le concept, en se contredisant. La triade et la tétrade sont les seuls schémas valables. La Non-science vient perturber la triade en s'ajoutant comme quatrième élément, comme le fit Job. Mais cet élément supplémentaire forme avec la Science une dyade qui, comme d'habitude, se résout par un troisième terme plus élevé : la triade se reforme ainsi de façon scientifique, sans que l'on sorte du cercle du savoir.

L'argument de la Non-science est le suivant : Savoir n'est qu'un mot, ignorance n'est qu'un mot, l'esprit se perd à les distinguer. La Science prétend ne plus être en contradiction avec elle-même. Dès qu'elle prétend savoir, elle distingue le savoir de l'ignorance. Lorsque l'ignorance frappe à sa porte, elle ne s'en occupe pas parce qu'elle croit l'avoir en elle. La Non-science est l'ignorance qui insiste à la porte de la connaissance pour lui montrer sa faiblesse. Mais tout cet argument qui vient d'être énoncé n'est pas plus vrai que l'argument contraire. Je peux dire que la Science est forte, je peux louer la connaissance. Non-science n'est qu'un mot, Science n'est qu'un mot. Quand puis-je parler avec justesse ? En faisant silence. Silence n'est qu'un mot. Ce qui est dit en ce moment est silence.

Dans cette dernière phrase, nous sommes mis en présence du *résidu* de la dissolution des concepts, chère aux maîtres zen. Le résidu est ce qui reste d'une parole qui s'effondre dans le silence qui l'a fait naître, il est balbutié par une personne qui ne se préoccupe pas de formuler une phrase sensée. Il s'impose à nous comme un paradoxe puisqu'il semble identifier le silence et la parole. En fait, il n'identifie rien, ne distingue rien, mais la Science, qui ne veut pas l'accepter en tant que résidu, cherche à lui donner un sens pour elle, un sens scientifique, en cherchant l'esprit derrière le mot. Mais elle ne saisit pas de sens, car elle ne touche pas du plein, mais tombe dans le vide. Il n'y a pas de concept, le système s'est effondré, tout s'est vidé. Par-delà les mots, il y a un gouffre spirituel insondable. La Non-science n'appartient pas au cercle de la Science, et sa profondeur la terrorise perpétuellement. La Science dira-t-elle qu'elle réalise l'absolu ? La Non-science se trouvera en face d'elle, insistante, pour lui rappeler qu'elle ne progresse pas. C'est cette insistance que nous mettons en évidence dans leur interminable dialogue.

La secte bouddhique tch'an s'est développée en Chine à partir du VI^e siècle, et à partir du XII^e siècle au Japon (tch'an est transcrit *zen*). Influencée par le taoïsme, elle rejette les rites, mais garde un intérêt pour la pratique de la méditation. Ses maîtres

sont sans doute les champions de la Non-science : leurs sutras, leurs stances et leurs traités peuvent à loisir se contredire les uns les autres, leur enseignement est toujours unique. Prenons ce simple exemple : pour les uns, un être éveillé (*Bouddha*) ne diffère d'un être ordinaire que parce qu'il sait qu'il est éveillé ; pour les autres, un être éveillé ne sait pas qu'il est éveillé parce qu'il n'a pas de conscience de soi. La contradiction entre ces deux descriptions du *Bouddha* est un leurre du langage, les deux enseignements sont une même instruction sur la vacuité, compréhensible justement si l'on se défait du concept. Notons qu'à partir du X^e siècle, des adeptes du tch'an commencèrent à rassembler des *kung-an*, des formules problématiques empruntées aux écrits des anciens maîtres, qui correspondent à peu près à ce que nous avons appelé "résidus".

S'il a de quoi être déconcerté, le philosophe occidental doit pourtant être attentifs à certains textes et y reconnaître l'union des opposés. Voici ce que nous pouvons lire dans *l'Inscription sur la Foi en l'Esprit (Sin Sin ming)* :

« Craignez le dualisme, fuyez-le. Dès qu'il y a la moindre trace de oui ou de non, l'esprit se perd dans la confusion.

Le deux dépend de l'un, ne vous attachez pas à l'un, si l'esprit de lui-même s'unifie, les dix mille choses deviennent inoffensives.

Une chose inoffensive, c'est comme si elle n'existait pas, si rien ne surgit, il n'y a plus de pensée, avec l'objet s'efface le sujet et l'objet avec le sujet.

L'objet n'existe que par le sujet, le sujet n'existe que par l'objet, si vous désirez saisir l'un et l'autre, sachez qu'à l'origine ils ne sont qu'un. [...]

L'un lui-même est toutes choses, toutes choses elles-mêmes ne sont qu'un. Si vous parvenez à le saisir, vous n'aurez plus à vous tourmenter au sujet de la connaissance parfaite. »¹

La traduction proposée est rassurante pour un partisan de la Science. En effet, il apparaît que la fuite du dualisme n'est pas la recherche de l'Un au détriment du Deux ou du multiple. L'union des opposés que l'on perçoit dans le monde phénoménal ou dans les opinions est accompagnée de l'union des opposés absolus, ce qui prouve que ni l'identité, ni la différence ne sont oubliées, union et désunion sont traitées de façon équivalente. Le texte aurait donc un caractère scientifique. Cependant, cette unification n'est pas la totalisation des relatifs, mais leur *dissolution* : il n'y a plus de oui, il n'y a plus de non ; les dyades que la Science chérit sont anéanties en même temps que la pensée et ses concepts. « Plus nous discutons, plus nous cogitons, plus nous nous éloignons de la Voie. Si nous abandonnons toute parole, toute pensée, il n'est de lieu où nous ne puissions aller. »² L'abandon de la pensée est une délivrance. Ce ne sont pas seulement les pensées tourmentées et "discriminantes", c'est-à-dire qui cherchent inlassablement à discerner le vrai du faux, qui sont abandonnées, mais bien la pensée en général : pensée, tourment et discrimination sont sur le même niveau, presque synonymes ; quand surgit la pensée, la souffrance l'accompagne, et la Voie est perdue. Et pourtant le sage voit dans la pensée la non-pensée, et dans la non-

¹ J. Brosse, *Les maîtres zen*, pp. 56-58.

² *Ibid.*, p. 55.

pensée la pensée, il s'engage en toute liberté dans des mouvements spéculatifs tout en restant au repos ; et de même, sur le plan pratique, il agit sans agir. Mais ces paradoxes ultimes du tch'an nous sont inaccessibles... à moins de contempler notre propre nature de Bouddha...

Nous voyons quand même que, lorsque surgit la parole et l'écrit, la Science réapparaît comme si elle avait été seulement refoulée. Certains maîtres avouent leur impuissance à prolonger l'Eveil subit. Ce qui serait merveilleux, ce serait de trouver dans les textes conservés des écoles du tch'an des passages présentant la quaternité que nous défendons. C'est une tâche difficile et conjecturale, mais possible. Jetons d'abord un œil sur cet extrait très imagé de *l'Interpénétration de l'Essence et des phénomènes (Ts'an T'ong K'i)* attribué à Che-t'ou :

« Essence et phénomènes doivent s'harmoniser, sinon, chacun demeure sur sa position. Toute forme a ses caractéristiques propres. La voix est harmonieuse ou discordante ; plaisir et souffrance paraissent séparés. Dans l'obscur, où est le haut, où est le bas ? Dans la lumière, on distingue aisément le pur du souillé. Les quatre éléments retournent à leur source comme l'enfant à sa mère. Le feu brûle, l'air se meut, l'eau mouille, la terre supporte. [...] Des phénomènes, il en va comme des feuilles de l'arbre, ils ont même racine. Début et fin ont commune origine, noble ou vulgaire, à votre gré. Il n'y a pas d'obscurité sans lumière, ne voyez pas que l'obscurité, dans la lumière existe l'obscur, ne voyez pas que la lumière. Lumière et ténèbre paraissent opposées ; en fait, elles dépendent l'une de l'autre, comme un pas en avant et un pas en arrière. »¹

La lumière représente le monde phénoménal, car dans la lumière nous distinguons ce qui est de ce qui n'est pas, c'est-à-dire les opposés. L'obscurité est la racine unique des phénomènes, aussi appelée « mère » comme dans le *Tao-tö king*. L'interdépendance de la lumière et de l'obscurité est soulignée clairement : ces opposés absolus doivent eux aussi s'harmoniser dans la Voie. Grâce à cette harmonie, phénoménal ne signifie plus illusoire mais réel. Avant d'être ramenée à l'unité, la multiplicité des phénomènes est ramenée aux quatre éléments qui s'opposent deux à deux et forment, avec leur racine ou quintessence, une pentade. Les éléments sont les principes qui se combinent pour produire tous les composés de la nature. Au nombre de quatre, ils suggèrent bien, comme nous l'avons remarqué au début du chapitre précédent, la totalité. Malheureusement, le texte semble citer les éléments à la suite de la réminiscence vague d'une théorie à leur sujet. Leur rapport à l'unité n'est pas précisé, l'auteur préférant être concis comme tout maître tch'an qui se respecte. Cependant, lorsque ce n'est pas aux phénomènes mais à la pratique de la méditation ou à l'exposé habile de la doctrine que se rapporte la tétrade, le rôle de celle-ci est précisé. Une biographie de Bodhidharma, le premier patriarche de la secte, raconte comment celui-ci trouva son successeur parmi ses quatre disciples. Il demanda à chacun de montrer sa sagesse.

« Tao-fou répondit : “ Selon ma propre compréhension, nous ne devons pas nous fier aux mots. Si nous ne pouvons nous en dispenser, au moins nous faut-il les

¹ *Ibid.*, pp. 125-126.

considérer comme des instruments pour la Voie. ” Bodhidharma lui répondit : “ Tu as touché ma peau. ” La nonne Tsoung-tch’i dit alors : “ Pour moi, la vérité ressemble à la vision merveilleuse du Paradis du Bouddha. On ne le voit qu’une fois, et ensuite plus jamais. – Tu as atteint ma chair. ” Tao-yu donna à son tour son opinion : “ Vides sont les quatre éléments et les cinq *skandha*. Rien ne peut être saisi comme réel. – Tu as obtenu mes os. ” Quant à Houei-k’o, il s’inclina devant son maître et n’ouvrit pas la bouche. Bodhidharma remarqua : “ Toi, tu as pris ma moelle. ” »¹

Bien entendu, cet entretien de Bodhidharma et de ses disciples est une mise en scène ingénieuse : les quatre élèves sont dirigés vers un personnage central, le patriarche, qui oriente la conversation ; leur but est la sagesse suprême du maître. Cependant ils n’ont pas tous le même degré de pénétration, l’un atteint la peau (le superficiel), une autre la chair, un autre les os, et Houei-k’o parvient à la moelle. Ainsi il y a une progression en degrés vers un silence qui, pourtant, n’est pas plus en un disciple qu’en un autre. Tous parlent le silence, mais le progrès et le non-progrès vers celui-ci doivent être saisis ensemble. C’est pour cela que les maîtres disent que la méditation est non-méditation, la pratique non-pratique, la méthode non-méthode.

Les partisans de la Non-science ne sont pas les seuls à témoigner d’un progrès en quatre degrés commandé "en quinte" par un absolu qui les réunit tous. Jacob Boehme, philosophe mystique (on l’appelait le *theosophus teutonicus*) aux nombreux traits gnostiques, mentionne, dans le septième texte de son *Mysterium Pansophicum*², une telle pentade, qu’il appelle « arbre des langues » et qui a quatre alphabets : « le premier est marqué par les caractères du mystère. Là est le langage de la nature, qui est la racine dans toutes les langues [...]. Et le second alphabet est l’hébraïque, qui ouvre le mystère, et nomme l’arbre avec les rameaux et les branches. Le troisième est le grec, qui nomme l’arbre avec le fruit et tous les ornements, et qui exprime juste la perspicacité. Et le quatrième est le latin, dont s’aident plusieurs peuples et langues, et qui prononce l’arbre avec son pouvoir et ses vertus. » Les alphabets sont donc comme des parties de l’arbre (racine, tronc et ramifications, fruits, et enfin l’arbre dans toute sa puissance) ; mais en fait, chacun d’eux nomme la totalité de l’arbre avec un certain degré d’expression. Quant à la cinquième langue, c’est « l’esprit de Dieu, qui est l’ouvreur de tous les alphabets », et qui n’est pas connu par les hommes à moins qu’il ne vienne de lui-même en eux.

Encore une fois, l’apparition du schéma quaternitaire est liée à l’union des opposés. Hegel considère que Boehme est le premier philosophe allemand. Il montre avec justesse que le Dieu boehmien, bien que simple, est l’unité de termes opposés, un *contrarium* entre la lumière et les ténèbres, le bien et le mal³. Il loue cette pensée profonde mais avoue que sa forme est encore représentative bien que le besoin spéculatif se fasse sentir. Cependant, Hegel n’a probablement lu que l’*Aurora* et les *Questiones theosophicae*, qui ne comptent pas parmi les traités les plus systématiques. Il méconnaît le système élevé au nombre Cinq ainsi que la très importante et très

¹ *Ibid.*, p. 33.

² G. Wehr et P. Deghaye, *Jacob Böhme*, pp. 194-195.

³ Cf. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, tome 6, pp. 1297 sq.

subtile notion d'*Ungrund*, habituellement traduite par "sans-fond". Notons que Koyré traduit *Ungrund* par Absolu et dénonce la confusion avec *Abgrund*, qui a été favorisée selon lui par Schelling et Schopenhauer¹. L'*Ungrund* est un éternel rien mais aussi un éternel commencement, il est simplement volonté ou liberté originelle. Il n'est pas l'Acte pur indifférent au mal, mais un néant dynamique, une force indéterminée, ambivalente, d'où surgissent, différenciés, le positif et le négatif (l'esprit et la nature, le bien et le mal...). Le théosophe teutonique décrit du mieux qu'il peut ce qui se tient au-delà de la limite du dicible. L'*Ungrund* n'est rien mais est quelque chose, est une faiblesse mais une puissance. Les concepts se renversant en leur contraire, il n'est pas étonnant qu'à ce niveau-là la Science soit troublée. Boehme résout ainsi le problème : l'Absolu a son empreinte dans la nature, il suffit de savoir la lire ; il y a toujours possibilité d'une connaissance même imparfaite de l'inconnaissable, il faut s'efforcer encore et encore de dire l'indicible.

Pour avoir un dernier et formidable exemple de schéma pentadique, penchons-nous à présent sur un courant philosophique "très contemporain", puisqu'il n'est âgé que d'un quart de siècle et n'a même pas de nom précis. Ses maîtres, tous japonais, sont depuis peu reconnus dans leur pays, mais à l'extérieur ils ne sont pour l'instant pris au sérieux que par quelques artistes et intellectuels. Ils s'expriment exclusivement par des œuvres cinématographiques et principalement le film d'animation. Dans ce domaine, la production japonaise est énorme mais la qualité n'est pas toujours au rendez-vous. Quelques réalisateurs comme Hayao Miyazaki, Mamoru Oshii ou Hideaki Anno se détachent et proposent des dessins animés (films ou séries animés) qui allient magnifiquement le dessin, la musique, le texte, le doublage, et que l'on peut ainsi considérer comme des œuvres d'art totales. Elles sont émouvantes, "sentent bon" l'Esprit et servent la transmission d'un message philosophique de la plus haute importance. En fait, entre ces réalisateurs s'est tissé un réseau d'influences philosophiques et artistiques sans précédent, qui ne peut que marquer l'histoire. Bien sûr il y a des divergences, des sensibilités différentes, mais au carrefour des civilisations, le Japon est devenu un creuset où émergent des pensées harmonisées. Ce que recherchent d'ailleurs la plupart des maîtres du dessin animé est la véritable universalité, l'union de l'Orient et de l'Occident dans la philosophie, et pour tout dire, l'union de la Science et de la Non-science.

Une des œuvres animées importantes de ce courant philosophique est *Taiyô no ko Esteban* (Esteban, fils du Soleil), connue en France sous le titre *Les Mystérieuses Cités d'Or* et malheureusement considérée comme un bon divertissement qui plaît tout au plus aux adolescents (et cependant c'est bien ce public qui est visé à l'origine, mais pas uniquement pour être divertie). En outre, s'il s'agit bien d'une œuvre, c'est malheureusement une œuvre détériorée notamment par des intérêts commerciaux. Ses auteurs sont officiellement deux Français, Bernard Deyriès et Jean Chalopin, qui ne sont pourtant pas les auteurs du projet *Taiyô no ko Esteban*, mais simplement les acheteurs du projet et les réalisateurs définitifs de la série. Les vrais auteurs sont anonymes. Avec *Les Mystérieuses Cités d'Or*, nous sommes en présence d'une œuvre

¹ Cf. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, note 1, p. 281.

d'art de faible qualité, en raison de sa sombre et révoltante réalisation, qui ressemble davantage à une tentative de destruction (pardonnons pourtant à Deyriès et Chalopin, qui ne savaient pas ce qu'ils faisaient). Néanmoins, rendons hommage à la philosophie de l'œuvre, peu altérée, que l'on peut retrouver aujourd'hui grâce à une étude qui établit des conjectures plutôt sûres, étant donnée la richesse du contexte philosophique au Japon. Nous aurions pu analyser d'autres œuvres nippones qui, elles, n'ont pas autant souffert, mais ce sont les *Mystérieuses Cités d'Or* qui présentent le mieux le schéma pentadique. Voyons ou rappelons d'abord dans ses grandes lignes l'intrigue du dessin animé.

L'histoire commence à Barcelone en 1532. Le jeune Esteban est un orphelin élevé par le supérieur de la cathédrale. Rêveur insouciant, il écoute les anecdotes des marins revenus du Nouveau Monde. Mais il est surtout l'objet de la superstition de ces derniers, qui le croient capable de faire réapparaître le soleil les jours de mauvais temps. Affecté par la mort de son père adoptif, il décide de suivre Mendoza, un navigateur habile et rusé, à bord d'un bateau à destination de Lima. Il y fait la connaissance de Zia, une jeune fille de son âge originaire de l'Empire inca, qui toute petite avait été enlevée et offerte à la reine d'Espagne. Les deux enfants ont en commun d'être à la recherche de leur père : celui d'Esteban aurait disparu lors d'un naufrage il y a douze ans, et celui de Zia était le chef religieux de son village. En outre, ils possèdent chacun un pendentif représentant le soleil dans un croissant de lune, dont l'origine leur est inconnue. Le navire fait naufrage après avoir passé le détroit de Magellan. Esteban, Zia et Mendoza arrivent sur une île dont l'unique habitant est Tao, un enfant à la peau sombre doué d'une grande curiosité scientifique. Il prétend être un descendant de l'Empire de Mu, un antique pays technologiquement très avancé, qui fut un jour détruit par un cataclysme effroyable. Il apprend à ses deux nouveaux amis, Esteban et Zia, qu'il attendait leur venue prévue de longue date. Une légende dit qu'ils doivent conduire les hommes vers l'héritage de Mu, une cité entièrement construite en or. Les trois enfants ignorent à ce moment l'enjeu d'une telle quête.

Commencent alors des aventures innombrables, des Andes jusqu'au Mexique. Traversant des paysages variés, poursuivis par les hommes du gouverneur Pizarro, Esteban et Zia, parfois secondés par la force de Mendoza ou l'intelligence de Tao, vont de village en village, visitent des temples incas ou les ruines de cités mayas, avec l'espoir de retrouver leur père. Toujours simples, jamais orgueilleux, ils sont pourtant accueillis comme des dieux sauveurs par les habitants en qui ils viennent en aide. Ils voyagent souvent à pied, mais trouvent au détour de leurs péripéties des machines fabuleuses : le Solaris, un bateau six fois plus grand qu'une caravelle (qui sera détruit), et le Grand Condor, un aéronef en or massif ! Fonctionnant à l'énergie solaire, ces engins furent construits par des habitants de Mu il y a très longtemps. L'énigme des Cités d'or s'éclaircit peu à peu, les pendentifs s'avèrent en garantir l'accès.

Dans les onze derniers épisodes, les enfants sont opposés à une force supérieure : la tribu des Olmèques (différente de l'ethnie du même nom), société secrète menée par Ménator, vieux dictateur à l'intelligence impressionnante, qui sait que la Cité d'or contient une puissance qui assurerait l'immortalité et la domination de

sa race. Des villages mayas se soulèvent contre les Olmèques, qui possèdent pourtant des armes perfectionnées terrifiantes. Le père de Zia, qu'elle venait juste de retrouver, meurt à la suite d'un combat. La Cité d'or est découverte dans ce contexte violent. Ménator en prend possession et dérobe le Grand Héritage de Mu, un réacteur nucléaire miniaturisé, mais un système de sécurité détruit sa forteresse volante. La Cité elle-même est anéantie par un tremblement de terre provoqué par une mauvaise manipulation du Grand Héritage, pas un seul Olmèque n'y survit. Le Grand Prêtre, gardien de la Cité, se sacrifie pour éteindre le réacteur, il meurt sans qu'Esteban sache qu'il était son père. Tout "redevient normal". Esteban, Zia et Tao s'envolent à bord du Grand Condor à la recherche de six autres Cités d'or.

Voilà donc ce scénario de rétro-fiction inspiré par le réalisme fantastique, courant de pensée qui considère l'imagination humaine comme une préfiguration des découvertes scientifiques à venir. Le monde réel, et en même temps l'être de l'homme, seraient, époque après époque, amélioré par le progrès que la perspicacité de l'élite scientifique avait en quelque sorte prophétisé. Les écrivains du réalisme fantastique sont friands de récits concernant les continents disparus, comme l'Atlantide ou la Lémurie, car ils pensent qu'ils forment le mythe fondamental de l'humanité. Nous verrons bientôt de quoi il s'agit.

Le personnage de Ménator, qui réapparaît sous une autre forme et un autre nom dans d'autres œuvres nippones, symbolise une Science pervertie à l'excès. Il fait beaucoup penser à un Hitler sain d'esprit. Il juge que les hommes (exceptés ceux de sa race, qui ont selon lui accédé à un rang quasi-divin, hors de la nature, hors des hommes du commun) sont mauvais, emplis de bêtise et de préjugés, et ne se feraient plus la guerre s'ils étaient régentés. Il est arrivé à croire que son intelligence est le signe d'une élection divine. Tout autant que les pratiques de magie ou de sorcellerie, la Science procure une sensation de puissance qu'il est nécessaire de contrôler. Ne possédant pas cette maîtrise, l'orgueilleux Ménator est devenu un *satan*, une sorte de super-ennemi de l'humanité. En revanche, Esteban et Zia, qui forment le couple royal porté par le destin vers les Cités d'or, résument toute l'humanité.

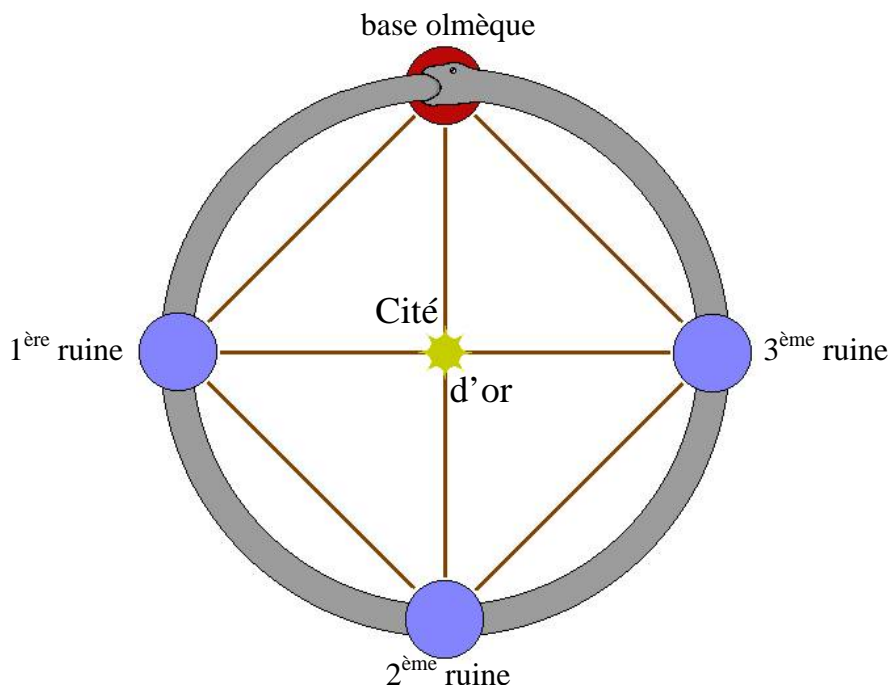
Examinons justement comment la Cité d'or est découverte. On trouve¹ un élément obsédant dont la taille et le caractère sacré suggèrent qu'il est un symbole expliquant le système général de l'œuvre : il s'agit du serpent. Le fleuve Amazone est décrit comme un serpent rampant dans la forêt. Un reptile géant habite ce fleuve et attaque le groupe d'aventuriers à deux reprises : c'est un anaconda sacré, vénéré et craint par les indigènes. En visitant trois cités mayas en ruine², Esteban, qui était déjà identifié à Viracocha, trouve la statue du dieu sous la forme du serpent ailé qui unit le ciel et la terre. En cherchant à s'enfuir de la base secrète des Olmèques³, les héros empruntent une galerie qui les emmène sur une place élevée d'où ils peuvent contempler toute la forêt. Mendoza remarque qu'ils ne sont qu'à une journée de marche de la première des trois cités en ruine. Tous sont alors confrontés à l'absurdité

¹ Cf. *Les Mystérieuses Cités d'Or*, principalement à partir de l'épisode 21.

² *Ibid.*, épisodes 23 sq.

³ *Ibid.*, épisode 29.

du trajet effectué jusqu'ici : ils ont tourné en rond ! Le chemin des Cités d'or n'aurait-il donc pas de fin ? Les trois ruines plus la base olmèque forment un carré que Viracocha est appelé à parcourir indéfiniment. Le serpent se mord la queue, il est un *ouroboros*, symbole du devenir et de la totalité de l'univers en alchimie¹. Les héros apprennent que la Cité d'or se trouve à l'intersection des diagonales du carré :



Précisons qu'en visitant les ruines, Esteban découvre les traces de plus en plus distinctes d'une technologie utilisant l'énergie solaire. En allant d'une ruine à l'autre, il refait ou plutôt s'approprie l'histoire de la quête du soleil, c'est-à-dire de l'absolu. Il est par conséquent une sorte de géant, non pas étiré dans l'espace mais dans le temps, car il traverse d'un coup des siècles d'histoire. La quatrième étape est la société olmèque, qui est toute proche de la Cité d'or et n'arrive pourtant pas à la trouver, comme si cette société dorée (idéale) échappait au cercle de la Science. La Cité se trouve à l'intérieur d'une montagne située au centre d'un grand lac, mais de lourdes portes que seuls les pendentifs d'Esteban et de Zia peuvent ouvrir interdisent l'accès. Il y a devant ces portes une bibliothèque grandiose qui possède, selon les dires du Grand Prêtre, au moins un exemplaire de chaque document écrit par les hommes depuis l'invention de l'écriture. Soulignons que cette somme des connaissances humaines demeure à l'extérieur de la Cité. Pour faire comprendre aux deux enfants en possession des pendentifs qu'ils ont à prendre une des plus grandes décisions de leur vie, le Grand Prêtre tient ce magnifique propos :

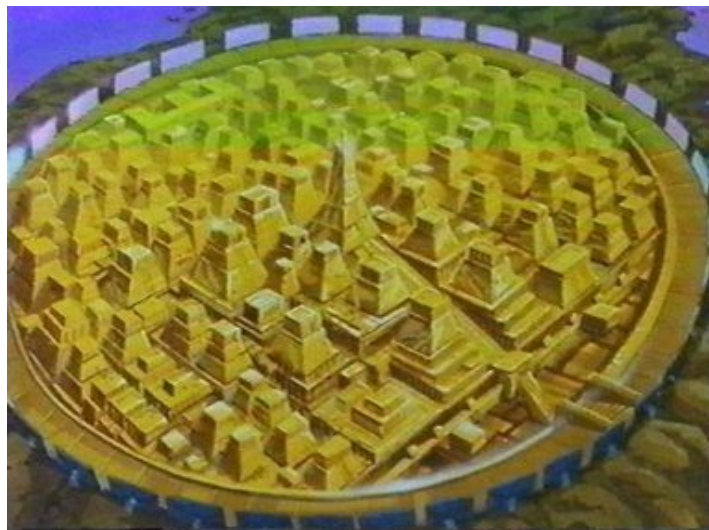
« Il existait autrefois, au cœur du grand océan appelé Pacifique, un empire, l'Empire de Mu. Grâce à l'énergie du soleil qu'ils avaient réussi à maîtriser complètement, les habitants de la terre de Mu menaient une vie tranquille et prospère.

¹ Cf. C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, figures 44, 46 et 47, pp. 131 et 135, qui montrent l'*ouroboros* entouré des quatre éléments.

A la même époque, une autre civilisation, celle de l'Atlantide, régnait au centre de l'autre océan, l'Atlantique. Les Atlantes, eux aussi, savaient contrôler la puissance du soleil, et ils avaient construit un puissant empire. Mais, un jour, la guerre éclata entre la terre de Mu et l'Atlantide, pour une raison si insignifiante que l'Histoire elle-même l'a oubliée. La guerre dura longtemps, de nombreuses années, car les forces des deux puissances étaient égales. Jusqu'au jour où les hommes firent usage de l'arme solaire... C'est ainsi que ces deux grandes civilisations disparurent, englouties au fond des deux océans. Mais le grand empereur de la terre de Mu avait prévu la destruction de son continent. Bien avant la fin tragique de son peuple, il avait fait construire sept Cités d'or en différents endroits de la planète, et en chacune il avait fait installer le Grand Héritage, une source d'énergie pareille au cœur de notre soleil. »¹

Ce qui est une page d'histoire pour les personnages de la série est pour nous le mythe fondamental de l'humanité. Dans la recherche du bonheur, deux grands empires ont élevé leur Science et rivalisé avec les dieux. Mais ils étaient deux et antagonistes, si bien qu'ils ont finalement utilisé la Science pour s'entretuer. Une union des opposés à l'échelle de l'humanité a échoué et le conflit a vaincu. Cette dernière et absolue union n'appartient pas à la Science mais à une forme de sagesse tout autre. L'empereur de Mu comprend néanmoins son erreur et décide de cacher dans les Cités d'or le Grand Héritage, la source inépuisable d'énergie qui peut-être assurera le bonheur des peuples futurs, ou peut-être les anéantira à nouveau. Il faut comprendre qu'il le cache à la Science, il en fait quelque chose d'incompréhensible systématiquement, et prévoit que seuls des êtres purs, des enfants, hériteront des clés.

Esteban et Zia doivent décider pour toute l'humanité : ouvrir les portes ou les laisser fermées. Esteban a très bien compris ce que représente le Grand Héritage, mais sa pureté est telle qu'il se désintéresse à présent de la Cité qu'il a si longtemps recherchée. C'est uniquement sous la pression des Olmèques que les deux enfants utilisent leurs pendentifs et ouvrent les portes. Plus tard, après que les Olmèques se sont emparé de force du réacteur nucléaire, le dôme de la montagne s'ouvre à son tour et découvre la Cité :



¹ *Les Mystérieuses Cités d'Or*, épisode 37.

La ville est toute ronde et brillante, comme l’empreinte du soleil sur la terre. En son centre se trouve une tour qui serait donc l’axe du monde, ou mieux encore le symbole de la réussite des hommes. La Cité ressemble énormément à la Jérusalem messianique, qui a une grande place en or et l’Arbre de Vie en son centre. Mais la forme circulaire de l’Atlantide platonicienne a été préféré au carré. Peut-être que celui-ci est une figure trop "scientifique", alors que le cercle est plus parfait et plus secret. A propos de cette tour qui serait un Arbre de Vie, disons qu’elle a d’abord tout d’un Arbre de Science puisqu’elle renferme la force du Soleil dans une pile atomique, produit de plusieurs siècles de recherche sur la transformation des éléments chimiques. En admettant que dans la Science se rejoignent le ciel et la terre, l’esprit et la matière, la métaphysique et la physique, l’Arbre de Science est aussi celui de la philosophie (comme l’arbre des langues et de l’esprit chez Boehme), et nous reconnaissons l’arbre biblique de la connaissance ou du discernement du bien et du mal. Il semble alors contradictoire de le lier à l’Arbre de Vie. L’assimilation des deux arbres n’est pourtant pas incroyable, et nous tenons là un symbole magnifique de l’union des opposés les plus absolus : la Science et la Non-science. Eliphas Lévi (A. L. Constant) cite un apocryphe intitulé *Livre de la pénitence d’Adam*, tout à fait dans le ton de notre propos :

« Adam eut deux fils, Caïn qui représente la force brutale, Abel qui représente la douceur intelligente. Ils ne purent s’accorder, et ils périrent l’un par l’autre, aussi leur héritage fut-il donné à un troisième fils nommé Seth. [...] Or Seth, qui était juste, put parvenir jusqu’à l’entrée du paradis terrestre sans que le chérubin l’écartât avec son épée flamboyante. [...] Seth vit alors que l’arbre de la science et l’arbre de la vie s’étaient réunis et n’en faisaient qu’un. »¹

Seth, conciliateur des contraires, n’échoue pas dans son entreprise et produit ce qu’Eliphas Lévi appelle le « ternaire kabbalistique », c’est-à-dire l’union des arbres de vie et de science dans un grand symbole identifié par le mage à l’arbre séphiroतिक de la kabbale. Il n’est pas du tout déraisonnable d’identifier la tour des Cités d’or à un tel symbole absolu : il suffit d’examiner le contexte philosophique, et par exemple l’utilisation de l’arbre kabbalistique dans le chef-d’œuvre d’Hideaki Anno, *Neon Genesis Evangelion*, et plus généralement l’utilisation du symbole de la tour.

Essayons de préciser en quoi une cité idéale peut représenter la Non-science et la vie. Aux yeux du Grand Prêtre, la sagesse des Cités d’or tient, d’une part, dans la responsabilité (car il faut savoir utiliser ce Grand Héritage qui crée et détruit, fait du bien et du mal, fait coïncider les dieux et les hommes), et d’autre part dans le retour à un foyer, à un état qui précède les moments de la Science et qui a été oublié par celle-ci. La Vérité des Cités d’or n’est pas simplement exprimée à chaque fois davantage par le chercheur de Vérité qui parcourt tous les moments de la Science ; elle est aussi, paradoxalement, l’anéantissement de toute expression. C’est le retour à la simplicité, aux petits bonheurs et malheurs de la vie de tous les jours, aux êtres chers que l’on a abandonnés pour s’enfermer dans les bibliothèques et les laboratoires. C’est le retour à la *faiblesse*. Cette faiblesse est cependant le berceau de la plus grande des puissances,

¹ Eliphas Lévi, *Secrets de la magie*, p. 375.

celle qui fait que la Science est en vie, est sujette aux mouvements de la pensée que nous avons étudiés dans le chapitre précédent, notamment la giration (rappelée par l'*ouroboros*). La Cité d'or occupe le centre de la pentade, y arbitre tous les mouvements et ne favorise aucun des éléments du cercle de la Science. Le déplacement du Grand Héritage vers la base olmèque, un des quatre éléments, sera d'ailleurs fatal à la Cité et aux Olmèques eux-mêmes. La Non-science n'a rien contre la Science, elle est au contraire tellement respectueuse qu'elle l'anéantit pour la purifier. Ménator se serait servi du Grand Héritage non seulement pour assurer la survie des siens, mais aussi pour asservir des populations étrangères. Ainsi la fin tragique du peuple olmèque n'est pourtant que la juste punition de son orgueil.

Pour mieux comprendre ce que sont puissance, faiblesse et purification, tournons-nous vers la psychanalyse, utile lorsqu'il s'agit d'interpréter des symboles, et plus particulièrement vers Jung, très apprécié par les Japonais.

Psychologie et alchimie analyse¹ l'utilisation du thème de la licorne dans l'alchimie, dans l'allégorique ecclésiastique, dans le gnosticisme, etc. Le Moyen Age a fait de la licorne, ou de l'animal unicolore (cheval, scarabée ou encore poisson unicolore), une allégorie du Christ ou un symbole du *Mercurius philosophorum*. La représentation de la licorne qui se réfugie dans le giron de la Vierge Marie ou d'une jeune fille pure est fréquente. Jung explique que « la Vierge représente l'aspect féminin passif du Mercurius, tandis que la licorne et le lion symbolisent la force sauvage, indomptée, masculine et pénétrante du *spiritus mercurialis* »². Alors que le lion est une force dévorante et cruelle qui s'oppose avec évidence à la vierge, un animal comme le cheval paraît plus subtil mais aussi plus vulnérable : c'est pourquoi il est pourvu d'une corne phallique qui lui confère sa virilité. Cependant, cette ambiguïté rend la licorne à même d'exprimer le monstre hermaphrodite de l'alchimie et de réaliser la *coniunctio oppositorum*.

Il faut préciser que le Mercure, personnification du *lapis*, la pierre philosophale qui guérit et rend parfait ce qui est imparfait ou vil, est variable et polymorphe : il se présente tantôt sous son aspect féminin, tantôt sous son aspect masculin, tantôt sous les traits d'une créature androgyne. Comme tous les archétypes (les contenus de l'inconscient collectif, selon la théorie jungienne), le Mercure n'est pas limité et immuable, mais il possède une vie et se transforme ou se dédouble suivant des lois étranges qui n'ont évidemment rien des lois physiques. Notons qu'il en est de même des êtres mythiques, comme déjà le faisait remarquer Plotin à propos de Zeus, Aphrodite, Poros, Pénia et Eros, les divinités mentionnées par Diotime dans le *Banquet* : « Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit, et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui sont confondus et ne se distinguent que par leur rang ou par leurs puissances ; d'ailleurs, même où [Platon] raisonne, il fait naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et il sépare des êtres qui n'existent qu'ensemble. »³ Plotin établit une

¹ Cf. C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, pp. 548 sq.

² *Ibid.*, p. 551.

³ *Ennéades* III, 5, 9.

double correspondance qui est aussi celle des traités alchimiques et qui, pour tout dire, est archétypique ou universelle : les divinités masculines correspondent à l'intelligence, les divinités féminines à l'âme. La différence entre Plotin et Jung est que le philosophe subordonne l'âme à l'intelligence (conséquence : on dira que les personnages de mythes représentent des notions intellectuelles), alors que le psychanalyste a d'abord tendance à faire le contraire (les archétypes sont des êtres psychiques) avant de comprendre que l'union de l'âme et de l'intelligence en tant que couple d'opposés abolit la subordination. Ainsi les travaux du philosophe et du psychanalyste se rejoignent dans la *coniunctio oppositorum*.

Plusieurs sources (catholiques) assurent que la licorne est, comme Dieu le Père, partagée entre la colère et la compassion¹ : d'abord en furie, elle s'adoucit et se laisse apprivoiser par la Vierge. Elle indique ainsi symboliquement que le Christ, né de la Vierge, est Dieu apaisé, le Dieu d'amour. Un peu plus loin², Jung souligne l'inceste mère-fils « à peine voilé » dans la *Tabula Smaragdina*³ ; le feu, à la fois fils de la terre et élu des quatre éléments, va pénétrer la terre avec une vigueur démesurée pour devenir le champion du ciel et de la terre, le maître du plus haut et du plus bas. Les analogies terre-vierge, feu-esprit sont évidentes ; en outre, le feu est à n'en pas douter l'esprit de Mercure, c'est-à-dire d'Hermès Trismégiste. Nous pouvons donc avec assurance assimiler la licorne et son appendice perforant à cet élu des éléments. Notons aussi qu'en s'appuyant sur l'*Elenchos* d'Hippolyte, pour qui le serpent des naassènes est comme « la corne du taureau à une seule corne », Jung établit un parallèle entre le serpent, « principe qui amène toutes choses à la maturité et à la perfection », et le Mercure, puis entre le serpent et la corne aux vertus curatives⁴. A n'en pas douter, si Jung avait pu jeter un œil sur le serpent des *Mystérieuses Cités d'Or*, sur le couple *animus/anima* formé par Esteban et Zia et sur le système quaternaire de la série, il aurait été plus qu'émerveillé.

¹ C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, pp. 555-559.

² *Ibid.*, p. 562.

³ Rappelons ce merveilleux texte, hymne à l'union des opposés, en donnant une traduction de la plus ancienne des versions arabes que nous possédons :

« Vrai, vrai, indiscutable, certain, authentique !

Voici, le plus haut vient du plus bas, et le plus bas du plus haut ; une œuvre des miracles par une chose unique. Comme les choses ont toutes pris naissance de cette matière par un procédé unique.

Comme son œuvre est merveilleuse ! Il est le principe du monde et celui qui le dirige.

Son père est le soleil, sa mère la lune ; le vent l'a porté dans son ventre, la terre l'a nourri.

Il est le père des enchantements, il veille sur les miracles, parfait en forces ; l'éveilleur des lumières.

Un feu qui devient terre...

Ote la terre du feu, le subtil du grossier, avec prudence et art.

Il monte de la terre au ciel et s'empare des lumières d'en haut, puis il redescend sur la terre.

Et en lui est la force du plus haut et du plus bas.

Tu deviendras ainsi le maître du plus haut et du plus bas.

Car avec toi est la lumière des lumières, aussi les ténèbres fuiront-elles devant toi.

Avec la force des forces tu surmonteras toute chose subtile, tu pénétreras toute chose grossière.

Conformément à l'origine du grand monde l'œuvre prend son origine, et c'est ma gloire.

Aussi ai-je été appelé Hermès triple en sagesse. »

(Hermès Trismégiste, *La Table d'Emeraude*, pp. 11-12)

⁴ C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, pp. 565-566.

C'est à bon droit que nous pouvons appeler puissance le cercle de la Science et faiblesse son centre. La perfection de la Science, nous la trouvons dans la faiblesse, parce que c'est à partir d'elle que la puissance se déploie, toujours en formant quatre éléments. Que le philosophe aille goûter le lait de la vierge ! Il aura alors non seulement pour lui la raison, mais aussi le cœur. Hermès est le philosophe, Aphrodite est la vierge. Que ces deux-là s'unissent pour faire l'Hermaphrodite ! Voilà le Mythe de la philosophie.

Défendons maintenant la pentade contre les schémas plus complexes. La cosmologie d'Empédocle est une des premières à faire une place aux quatre éléments harmonisés par l'Amour, comme en témoigne ce fragment :

« Jamais les [éléments] ne cessent de pourvoir à leur mutuel échange. Tantôt de par l'Amour ensemble ils constituent une unique ordonnance, tantôt chacun d'entre eux se trouve séparé par la Haine ennemie. Et il en va ainsi, dans la mesure où l'Un a appris comment naître à partir du Multiple. Et lorsque de nouveau, de l'Un dissocié le Multiple surgit, là les choses renaissent pour une vie précaire ; et dans la mesure où elles pourvoient sans cesse à leur mutuel échange, elles demeurent ainsi, en cercle, immobiles. [...] Ainsi de l'Un sort le Multiple : et feu, et eau, et terre, et air haut et sans borne ; en dehors d'eux la Haine, funeste, exerçant dans toutes directions une pression égale, et, parmi eux, l'Amour, égal et en longueur et en largeur. »¹

L'Amour n'est pas seul à exercer une emprise sur les éléments, il y a aussi la Haine. Le schéma serait donc une "hexade" où les éléments ne surgissent pas d'eux-mêmes d'une monade centrale, mais sont soumis à deux tendances opposées : la réunion et la séparation. Empédocle a besoin d'un mal ou d'une matière, d'un principe différenciateur. Mais ce qui est en jeu dans l'extrait, c'est le passage de l'Un au Multiple, et celui du Multiple à l'Un. Nous comprenons que le schéma empédocléen est tracé tout entier sur le cercle de la Science, les éléments sont des couples d'opposés qui font le lien entre le Multiple et l'Un. A l'appui de cette thèse, Aristote nous assure qu'Empédocle distribue en deux classes les éléments, puisqu'il oppose le feu aux trois autres² ; nous retrouvons alors la tétrade formée des deux classes et de la dyade Un/Multiple ou Amour/Haine. Par conséquent, Empédocle ne s'est pas trompé en opposant à l'Amour la Haine, il ne fait que décrire un système habité par des dyades.

Dans notre pentade, en revanche, c'est la tétrade elle-même qui s'oppose à la monade, comme la Science à la Non-science, ou la puissance à la faiblesse. Cette monade centrale n'est pas l'Un, ou plutôt elle est l'Un mais elle est aussi le Multiple, et de même elle semble Etre comme elle semble Non-être. Si le symbole de la mère ou de la vierge lui convient, c'est qu'elle est matière ; et pourtant elle est un Dieu, la source profonde de nos paroles et de notre savoir. Dire ce qu'elle est ou ce qu'elle n'est pas, c'est dire quelque chose d'elle, c'est en faire un élément de la Science. Et tous les éléments naissent ainsi de l'ineffable. Lorsque la tétrade s'anéantit dans la monade, elle n'est pas perdue et elle peut rejaillir avec gloire. Ce double mouvement

¹ *Les écoles présocratiques*, fragment B XVII, p. 188.

² *Ibid.*, extrait A XXXVI (Aristote, *De la génération et de la corruption*), p. 149.

ressemble au dynamisme dialectique, mais ce n'est pas cela : nous ne trouvons pas une unité supérieure qui totalise ou identifie tétrade et monade. La Non-science n'est pas prise dans le filet de la Science, mais elle dépend de la Science, qui dépend d'elle. Il ne faut pas non plus croire que ce centre qui serait principe et fin soit supérieur : Science et Non-science sont aussi importantes l'une que l'autre.

Pour Boehme, il y a à côté des cinq alphabets de l'arbre des langues soixante-douze autres langages « dans lesquels Babel est entendue, comme une bouche d'une substance égarée. Là, la raison a abandonné son conducteur, et a voulu aller seule, et monter dans le mystère. »¹ Ces langages s'égarerent dans le mal, ou plutôt dans ce que le théosophe appelle *turba*. Chacun s'élève contre l'arbre et contre l'esprit de Dieu en voulant être à soi et posséder de l'extérieur tout le mystère. Il ne faut rien ajouter à l'arbre, tout ce qui est ajouté est impureté. Cependant, Boehme admet parfois une double pentade : il place à côté d'une pentade qui crucifie un élu de bonté et de justice, une pentade maléfique où quatre éléments, orgueil, cupidité, envie et colère, engendrent éternellement un fils appelé fausseté². La dualité gnostique ressort ici. Heureusement, l'arbre des langues prend à lui seul tout le mystère et ne s'oppose à rien, même pas à la tourbe. Notre pentade, elle aussi, a en elle la lumière et les ténèbres et toutes les dualités, elle ne doit pas être dupliquée. Par exemple, il n'y a pas un système pentadique terrestre, pour les hommes, qui serait l'image d'un système céleste dans lequel seul serait inscrite la Vérité. Cette conformité de deux mondes est une théorie des anciens traités d'astrologie, qui est très profonde, mais qui montre qu'elle n'a pas tout uni en un système.

Eliphas Lévi est lui aussi d'avis qu'au-delà du quaternaire de la Science, on entre sur des terres dangereuses, et cependant « ici commencent les enchantements ; ici nous pouvons annoncer les prodiges et révéler les choses les plus cachées. »³ Le mage voit dans ce périlleux voyage interdit par Dieu le véritable défi des hommes supérieurs en quête de pouvoirs. Que dire de cette pensée ou de cette croyance ? L'arbre de la kabbale, composé de dix séphiroth, est un exemple de ce que l'homme a osé produire en multipliant les couples d'opposés absolus. Mais décidément nous nous contenterons de la pentade.

¹ J. Boehme, *Mysterium Pansophicum*, septième texte ; G. Wehr, P. Deghaye, *Jacob Böhme*, p. 195.

² J. Boehme, *De la base sublime et profonde des six points théosophiques*, chap. X ; G. Wehr, P. Deghaye, *Jacob Böhme*, p. 171.

³ Eliphas Lévi, *Secrets de la magie*, p. 77.

C o n c l u s i o n

Le schéma pentadique unit Science et Non-science, et c'est l'Union absolue des opposés les plus absolus, que perçoit aussi bien la Science que la Non-science. C'est pour cela que la pentade est tout entière un système, mais un système issu d'un *témoignage* ou parole de puissance, car il n'est correctement décrit que si le philosophe est ancré dans la faiblesse et le non-système, et qu'il extirpe de cet état toute la Science. Le témoignage est une parole qui n'est pas seulement située sur le cercle de la Science, mais aussi fait le lien entre le cercle et le centre. Décrire la pentade, c'est user d'une puissance très pure qui vient du tréfonds, c'est rendre par les mots les plus adéquats ce qui est indicible. Ne nous trompons pas : le témoignage n'est pas seulement le langage scientifique, il vient dans le domaine du langage parce que la Science ne connaît que celui-ci et que pour elle il est tout et vrai. Mais la parole de Vérité vient d'un abîme et lui rend témoignage. Et tout ce mémoire est un témoignage disposé en cinq moments qui font comme les vagues, des hauts et des bas qui alternent et dialoguent pour que surgisse la Vérité.

Les philosophes, les vrais, de toutes les époques, portent leur croix. Oui ! ils sont de toutes les époques, malgré l'histoire et les progrès de la Science ; et ils sont écartelés entre la Science et la Non-science. Ce sont les vrais Hommes, les Hommes-Dieux insaisissables, tantôt hommes du commun, tantôt surhommes ou derniers hommes. Ces inconnus sont pourtant en nous, et il ne tient qu'à nous de nous sentir en vie, de ressentir la puissance, de demander encore et encore de la puissance pour faire tous les actes de bonté. Car la vraie puissance ne produit que du bien, elle ne s'écarte pas de l'Arbre de Vie, elle ne fanfaronne pas sur des hauteurs illusoires. Elle produit tous les systèmes, tous les points de vue, et les rassemble, même les plus contradictoires. Voilà l'Union des Opposés.

Si ce n'est la Vérité, où est la Vérité ?