

## ANNEXE N° 1

### A P E R Ç U D E L ' A D M I S S I O N D E L A C O N T R A D I C T O R I A L I T E D U R E E L D A N S T R A D I T I O N D E L A P E N S E E O C C I D E N T A L E

§1.- Une objection souvent formulée à l'encontre de ceux qui osent défendre la contradictorialité du réel c'est la prétendue unanimité avec laquelle tous les hommes de tous les temps auraient rejeté cette contradictorialité, c-à-d le prétendu = fait que la pensée humaine aurait horreur de la contradiction, si bien que seuls quelques esprits non normaux sauraient imaginer un monde contradictoire. On sait que même Husserl -qui pourtant ne veut pas appuyer sur des faits psychologiques la validité des lois logiques- affirme (H:26, Prolégomènes, chap. VII, §40) que la pensée effective d'un homme normal ne nie d'ordinaire aucune loi de la pensée (c-à-d, pour lui, aucune loi de la logique classique), bien que de grands philosophes = comme Epicure et Hegel aient nié le principe de contradiction ; Husserl ajoute qu'il se peut que le génie soit, à ce propos, = proche de la démence.

L'objection d'unanimité serait loin d'être convaincante quand bien même les rangs des philosophes contradicto--riels seraient vides : il y aurait du moins un homme, celui = qu'on veut persuader par cet argument, qui admettrait la contradictorialité du réel. Heureusement, cependant, le partisan de la contradictorialité peu avancer un argument encore plus = persuasif, car il peut citer comme ses précurseurs Héraclite, Enésidème, Platon, Plotin, Proclus, Scot Erigène, Nicolas de Cuse et beaucoup d'autres philosophes parmi les plus grands.

Dans le Livre IV de la Métaphysique, Aristote se demande quel est le plus ferme et le mieux connu des principes, un principe que doit forcément connaître quiconque veut connaître quoi que ce soit. C'est, répond-il, le principe de contradiction; personne ne peut croire à la vérité d'une contradiction, car la croyance à la vérité d'une contradiction implique la présence simultanée de deux déterminations simultanées dans un sujet, à savoir deux opinions contradictoires = dans une même âme. Bien qu'Aristote ne présente pas ces considérations comme un argument en faveur du principe de contradiction (puisque, selon la doctrine qu'il soutient dans la Métaphysique, toute démonstration a, comme une prémisse, ce même principe, et qu'il abhorre tout raisonnement circulaire), cette soi-disant unanimité de tout le monde à ne pas penser des choses contradictoires a été avancée très souvent comme un motif pour justifier le RC.

La preuve aristotélicienne de l'impossibilité de penser la contradiction ne nous retiendra pas ici. Ce qui nous concerne c'est l'argument -non aristotélicien, certes, mais = développé par d'autres auteurs sur la base de ce texte du Stagirite- sur l'unanimité comme indice du bien-fondé du RC.

Quine, à plusieurs reprises, a affirmé que tout pro

pos apparemment contradictoire de quelqu'un doit être interprété au moyen d'un manuel de traduction hétérophonique; selon lui, toute logique apparemment contradictoire sera un déguisement pervers de la logique classique. Autrement dit : Quine récusé la possibilité d'admettre que quelqu'un puisse affirmer une antinomie (cf. p.ex. Q:3, p. 109). La théorie de Lévy Bruhl sur la mentalité prélogique des primitifs est absurde, car si des natifs profèrent des sons de la forme 'q ka bu q', une traduction qui rendrait cette élocution comme 'q et non-q' serait simplement une mauvaise traduction.

Or, face à ce parti pris, tous nos efforts pour montrer que nombre de philosophes ont pensé que le réel est contradictoire sont voués à l'échec, puisque, de par la version quinéenne du principe de charité, Quine et ceux qui partagent son avis à cet égard ré-interpréteront tout énoncé contradictoire de façon à y voir une simple manière perverse de véhiculer un message non contradictoire.

Mais, s'ils sont prêts à aller jusque là, et qu'ils pensent, comme Aristote, qu'il est contradictoire d'avoir des opinions contradictoires, alors il sera aussi contradictoire de penser que quelqu'un a des opinions contradictoires (car, si je pense que quelqu'un a des opinions contradictoires et ceci est contradictoire, j'aurai une opinion contradictoire, ceci qui, par hypothèse, est contradictoire). Alors, non seulement Héraclite, Nicolas de Cuse ou Hegel ne seraient pas en désaccord avec Aristote et Quine sur ce point : nous-même ne le serions qu'en apparence, si bien que tout ce que nous disons serait, sur ce point du moins, en parfait accord avec leur propre avis; si celui-ci est vrai -et ils pensent qu'il l'est-, alors le nôtre l'est aussi (puisque notre opinion concerne précisément un point où, d'après eux, chacun est infallible).

On peut du reste obtenir la même conclusion sans l'argument d'Aristote, en se basant sur un argument de Pap = (P:3, chap. VII, C) : il serait contradictoire d'attribuer à quelqu'un des croyances contradictoires, car nécessairement, si quelqu'un croit que p, il ne croit pas que non-p (thèse que nous n'avons retenu dans Ad que dans une version très mitigée, à savoir : xopD/(xoNp)), à telles enseignes que dire de quelqu'un qu'il croit que p et qu'il croit que non-p entraîne la contradiction qu'il croit et il ne croit pas que p, ce qui est -d'après Pap- absurde. Nos contre-exemples n'auraient pas ébranlé la conviction de Pap, puisqu'il ne niait pas que quelqu'un puisse affirmer une phrase contradictoire; il nie que quelqu'un puisse affirmer une phrase contradictoire tout en la comprenant ou en l'interprétant littéralement. Et, bien entendu, nous ne pourrions jamais prouver que quelqu'un, en prononçant telle ou telle phrase, voulait dire par là précisément ce qu'il disait (i.e. que le message véhiculé par son élocution c'est l'élocution même). Mais, prima facie, c'est ce qui semble le plus plausible; toute interprétation non littérale se fonde sur une interprétation littérale partielle. Et le foisonnement de contre-exemples apparents constitue un indice de la faiblesse du parti pris exégétique de Pap.

§2.- Que le rejet total de la contradiction n'est pas un trait universel et unanimement partagé c'est quelque chose qui fut mis en évidence par Jaskowski (cf. C:31, pp. 37-8; nous empruntons la citation à ce travail des professeurs da Costa et Dubikajtis), qui signala :

Examples of convincing reasonings which nevertheless yield

contradictory conclusions were the reason why others some times disagreed with the Stagirite's firm stand. That was why Aristotle's opinion sur l'infrangibilité du principe de non-contradiction was not in the least universally shared in antiquity. His opponents included Keraclitus of Ephesus, Antisthenes the Cynic, and others.

Malheureusement, l'hégémonie des logiques aristotélicienne et classique dans les cercles philosophiques traditionnels a obscurci et éclipsé, injustement, un large et vigoureux courant de la pensée philosophique occidentale, qui a toujours défendu la contradictorialité du réel, c-à-d la coincidentia oppositorum. Récemment, l'intérêt pour ce courant s'est éveillé. Nous n'en voulons pour preuve que la conférence que, sous le titre 'Ordre et désordre : la coïncidence des opposés dans l'histoire de la pensée' s'est tenue du 4 au 7 mai 1978 à Kalamazoo, Michigan, organisée par les professeurs Marion Leathers Kuntz, président du Département de langues étrangères de l'Université d'Etat de la Géorgie, et Paul Grimley Kuntz, du Département de philosophie de Emory University. Dans cette conférence furent lues des communications sur la coïncidence des opposés chez Platon (sur la notion platonicienne de la participation), Scot Erigène, Avicenne, G.M. Hopkins et d'autres penseurs.

§3.- Dans les pages qui suivent, nous essayons seulement de montrer que la coïncidence des opposés est une doctrine qui a eu d'éminents représentants dans la tradition de la pensée occidentale. Une recherche détaillée sur ces auteurs est ici déplacée. Par ailleurs, on a affirmé souvent, à propos de tel ou tel de ces penseurs, que sa doctrine est compatible avec le RC et qu'elle doit être réinterprétée de manière à éviter tout refus du RC. Mais la motivation la plus fréquente de ces réinterprétations, à notre avis forcées, c'est -comme nous venons de le dire- le souhait d'éviter des entorses à la seule logique admissible, voire même concevable, pour les interprètes. Si nous disposons, comme c'est le cas désormais, de logiques contradictoires, des interprétations plus littérales des auteurs que nous mentionnerons ci-dessous deviennent possibles.

Quoi qu'il en soit, il appert que, à première vue = tout au moins, ces auteurs ont défendu la contradictorialité = du réel. Dès lors, le partisan du RC ne peut pas invoquer comme un fait obvie l'unanimité de tous les penseurs pour défendre une telle attitude. Il ne pourra invoquer ce prétendu fait que lorsqu'il aura prouvé qu'il faut sauter par-dessus la littéralité des textes de tous les auteurs que nous mentionnons, et découvrir un sens, qui serait le seul possible d'ailleurs, dans lequel aucune contradictorialité formelle du réel ne se rait postulée. Mais il doit, en outre et surtout, prouver ce la sans nullement invoquer, en faveur de l'obligatorité de ces interprétations non littérales, un principe de charité qui nous enjoint de ne pas attribuer à quelqu'un des entorses à la logique à moins que toute autre voie exégétique ne soit fermée; car c'est précisément ce qui est en question que de savoir si l'assertion de la contradictorialité du réel est une entorse à la logique. Malheureusement pour ces exégètes, leurs arguments tournent généralement en rond : ils prouvent que le RC est indispensable parce que personne ne l'a contesté et, placés face à un contre-exemple, ils prouvent, en vertu du principe de charité, que ce n'en est pas un; et pour le faire ils interprètent ledit principe de manière à tirer en n'importe quel sens les propos de quelqu'un qui, pris à la lettre, en

veloppent des contradictions, comme quoi ils peuvent dissiper "l'apparence" de contradiction, quitte à devoir pratiquer une chirurgie délicate, assignant, p.ex., a plusieurs occurrences d'un même mot dans une même phrase ou dans un même alinéa des sens divers, ce qui a souvent pour effet de désarticuler toute la structure apparente du texte à interpréter.

On pourrait nous répondre que, puisque nous acceptons une démarche circulaire, nous n'avons pas le droit de se rapprocher à quiconque se livre à ce genre de démonstrations et interprétations la circularité de sa procédure. Or nous avons déjà, plus que suffisamment, fait le départ entre une démarche circulaire et un argument unique circulaire; un argument circulaire cache sa circularité et se présente, faussement, = comme valable pour tous. Si ceux avec qui nous discutons admettent la circularité de leur démarche, alors nous n'aurons plus rien à dire, si ce n'est que notre façon de raisonner est différente (d'autres prémisses justifiant d'autres conclusions et se justifiant, à leur tour, par ces mêmes conclusions). Malheureusement pour lui, le partisan du RC raisonne d'abord tout autrement, comme si ses raisonnements étaient contraignants = pour tout un chacun et indubitablement justes.

Le partisan du RC pourrait néanmoins procéder avec moins de préjugés; il pourrait vouloir seulement prouver que, puisque ces textes-là peuvent être interprétés en un sens non contradictoire, le philosophe qui s'accroche au RC peut sauver les apparences tout aussi bien que le partisan d'une logique contradictoire et, au surplus, jouir des avantages = d'une logique reçue, mieux explorée, mieux étayée et plus largement partagée. Cette position est incomparablement plus raisonnable. Elle est même inattaquable, sauf sur un point : la question de savoir si vraiment la logique classique est mieux étayée qu'une logique contradictoire; les arguments de Routley que nous citons dans cette étude paraissent prouver le contraire.

En tout cas, le débat est ouvert ou rouvert. Jusqu'assez récemment ceux qui interprétaient Denys l'Aréopagite, Nicolas de Cuse ou Hegel comme ayant défendu la contradiction du réel étaient contraints de reconnaître que le réel, pour ces penseurs, déborde les cadres de la logique, ce qui constituait un atout pour les partisans des interprétations plus tortueuses, qui ramènent, uelis nolis, leurs textes au bercail du RC.

§4.- Héraclite est, très certainement, le philosophe à qui on pense le plus souvent lorsqu'on se réfère à ceux qui ont conçu la contradictorialité des choses. Notre entreprise, dans le cadre de cette Annexe, n'est pas celle de présenter une exégèse de sa pensée, mais seulement quelques échantillons de son affirmation de l'inclusion mutuelle des classes complémentaires.

C'est Héraclite qui, à notre connaissance, a le premier posé Dieu comme le centre par excellence de la coïncidence des opposés. Il dit, en effet (fragment 67) :

ho théos he: mére: euphrone:, kheimo:n théros, polemos ei ré:ne:., koros limos (tanantia hapanta; oûtos ho nous), alloioûtai dè hoko:sper (pûr) hopotan summigê:i thuo:masin, onomadzetai kath'e:donè:n hékaston.

Qu'est-ce à dire? Ce fragment, comme tant d'autres, peut être interprété dans le sens d'un pur relativisme. Un relativisme certain a dû exister dans la pensée d'Héraclite (et Protagoras se situait bien dans la lignée spirituelle de l'Épé

sien) mais cela ne constitue que la moitié de la vérité. Héraclite paraît appliquer à bon escient le principe de retranchement : puisque Dieu est pour les uns paix, pour les autres guerre, pour les uns lumière, pour les autres obscurité, etc., c'est que Dieu est paix et guerre (ou paix-guerre, paisible af frontement ou paix belliqueuse) lumière et obscurité. En outre, si, pour les uns et selon leur plaisir, Dieu apparaît = sous un certain aspect -comme porteur d'un certain nom- c'est qu'il a, à leur égard, cet aspect (c'est cette doctrine que reprendra et développera Protagoras), donc que Dieu possède simpliciter la propriété en question.

Le panthéisme -qui paraît caractériser la doctrine d'Héraclite, comme celles des Ioniens, dont elle s'est nourrie après tout- explique que, puisque Dieu est l'endroit privilégié de la rencontre (l'inclusion mutuelle) des classes complémentaires, le tout le soit tout autant. C'est ce que nous dit le fragment 50, qui montre ainsi qu'une certaine identité relie toutes les choses entre elles :

Mèn oûn phesin einai to pân diaireton adiaireton, gene:ton agéne:ton, thue:ton athàton, logon aiô:na, patéra huion, theon dikaion. 'Ouk emoû, alla tou logou akousantas homologein sophon estin hén panta einai' ho Herakleitos phe:s.

Cette totalité divine où les contraires s'identifient -autrement dit : l'Un qui est Raison et Sagesse subsistantes- possède et ne possède pas les propriétés que les hommes attribuent au plus grand des dieux, et c'est pourquoi le fragment 32 nous dit :

Hén to sophon moûnon légesthai ouk ethélei kai ethélei Zēnos onoma.

(Nous savons comment pour Héraclite il y a un parallèle entre la recevabilité d'un nom et la possession de la qualité correspondante; souvenons-nous de son disciple Cratyle!).

Comme ce Dieu-tout est identique à et différent de = chaque chose, tout apparaît ainsi comme sujet d'un conflit harmonieux, à savoir la différence d'avec soi-même (cf. = fragment 31) :

Ou xuniâsin hop:s diapheromenon heautô:i homologéei; palin tropos harmonie: hoko:sper toxou kai lur:s.

L'identité des contradictoires ne consiste pas seulement dans le fait que chacun d'eux devient l'autre, mais plutôt cette transformation mutuelle des contradictoires consiste dans leur identité, qui est l'étoffe du changement (cf. = fragment 88).

Il n'y a donc rien qui manque d'une propriété quelconque sinon du point de vue humain, pour lequel les choses se groupent en ensembles disjoints. Du point de vue du tout chaque chose possède les propriétés de beauté, bonté et justice = (cf. fragment 102), qui y coïncident -ne l'oublions pas!- avec leurs contraires.

Ce monde, où l'Un se déploie en multiples dont il = diffère tout en leur demeurant identique, de son propre point de vue à lui (non pas des parties dans lesquelles il se fragmente) est un univers circulaire. Début et fin se distinguent seulement -comme deux termes opposés quelconques- seulement du point de vue de la partie, nullement du point de vue du tout, du cercle universel (fragment 103) :

Xunon gâr arkhè: kai peras epi kuklou periphērias.

On ne saisira pas le noyau de la doctrine d'Héraclite si l'on croit y voir une simple indifférence ou identité = sans résidu de toutes les choses, ce qui rendrait sa pensée au fond équivalente à l'éléatisme : il postule une coïncidence--divergence telle que, du point de vue du tout, la coïncidence l'emporte (et la divergence y est comme diluée dans la même et, du point de vue de chaque partie, la divergence ou disjonction prévaut, avec une primauté, pour chaque partie, d'un certain aspect des choses. C'est cela qu'exprime le professeur Jean Brun (B:20, p. 64) :

Dionysos et Hadès constituent un de ces couples de contraires fondamentalement identiques que l'on rencontre si souvent dans la philosophie d'Héraclite et dont la lutte constitue l'harmonie du monde... Ainsi, dire qu'Hadès est le même que Dionysos, c'est dire que la route qui monte et = celle qui descend sont une et identique (fgt 60).

§5.- La philosophie contradictoirelle d'Héraclite trouve, quelques siècles plus tard, un prolongement dans celle du second Enésidème. On range normalement, et non sans fondement, Enésidème parmi les sceptiques. On ignore trop souvent que la pensée de ce philosophe connaît une seconde période où, ayant été convaincu pendant sa première période que nos moyens de connaissance habituels nous conduisent à des contradictions, Enésidème assumait ces contradictions et les affirmait comme = vraies de et dans le réel. Ce dogmatisme contradictoire du second Enésidème fut étudié méticuleusement par Victor Brochard au chap. IV du Livre III de sa grande oeuvre sur les sceptiques grecs (B:19). Brochard examine attentivement et réfute les interprétations (celles de Saisset, Zeller, Diels, Natorp) qui ont contesté la nature dogmatico-héraclitéenne du second Enésidème. Le témoignage de Sextus paraît irréfutable. Pour Enésidème le scepticisme était un cheminement vers la doctrine d'Héraclite : la constatation que les contradictoires se confondent dans les phénomènes nous amènerait à voir leur coïncidence réelle. C'est pourquoi, par le biais d'arguments sceptiques, on serait préparé à comprendre que la partie est, en même temps, différente du tout et identique à lui.

Selon les conclusions auxquelles arrive Brochard, = après une fine analyse du texte de Sextus, pour Enésidème ce sont deux idées bien distinctes celle des sceptiques qui phainesthai légousi ta enantia peri to auto, et celle des héraclitéens qui apo toutokai epi to huparkhein, auta metérkhontai (= légousin); la première de ces deux approches n'est qu'une préparation pour (une voie d'accès vers) la seconde. On n'est = plus sceptique lorsqu'on est devenu héraclitéen. On n'est pas simultanément sur la voie et parvenu à destination (et, si on l'est, on l'est contradictoirement). Le second Enésidème aurait adopté effectivement les thèses dogmatistes-contradictoirelles d'Héraclite sur l'essence, le temps et l'identité du tout et de la partie.

Au demeurant, Brochard indique que l'évolution d'Enésidème se comprend fort bien : à force de méditer sur l'opposition et l'équivalence des contradictoires dans la pensée humaine, il se serait demandé d'où cette opposition et cette = équivalence proviennent. Le système d'Héraclite lui fournit une réponse. En abandonnant la suspension du jugement propre au pirrhonisme, Enésidème en offre une explication : le scepticisme n'est pas faux, il est seulement incomplet.

C'est probablement ce côté ou cette phase de la pen

sée d'Enésidème qui captivera le plus Hegel et qui le poussera à faire l'éloge que l'on sait des sceptiques anciens dans un article publié en mars 1802 dans le Kritisches Journal der Philosophie sur (ou contre) la Kritik der theoretischen Philosophie de Schulze (cf. H:14, vol. 2, pp. 213ss). Hegel décèle toute une honorable lignée de précurseurs du pirrhonisme, où figure le Parménide de Platon que -suivant l'oeuvre qui lui était bien connue de Marsil Ficin- il a toujours compris comme l'exposé d'une pure dialectique négative. Hegel indique que le bienfait le plus grand du scepticisme c'est de montrer la fausseté (qui n'empêche pas la vérité) du principe de non-contradiction; Hegel affirme que 'jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoss gegen denselben /gegen den so genannte Satz des Widerspruch/ enthalten muss; ein Satz ist bloss formell, heisst für die Vernunft : er für sich allein = gesetzt, ohne den kontradiktorisch entgegengesetzten ebenso zu behaupten, ist eben darum falsch. Den Satz des Widerspruch für formell anerkennen heisst also, ihn also für falsch erkennen'.

L'exploit accompli par le scepticisme antique c'est, pour Hegel, d'avoir mis en évidence cette fausseté du principe de non-contradiction, ce qui apparaîtrait dans le fait même qu'ils se contredisaient en formulant leurs propres points de vue, mais qu'ils montraient aussi les contradictions auxquelles aboutissaient les principes critériologiques des dogmatistes. Nous ne prétendons pas que toutes les exégèses hégéliennes soient parfaitement exactes, mais elles sont toutes ingénieuses et se fondent sur une connaissance très poussée des textes.

§6.- Quittons maintenant le courant héraclitéen pour nous tourner du côté du platonisme (sans oublier cependant les interprétations de ces courants). C'est probablement Platon lui-même qui doit faire, le plus éminemment, figure d'adversaire du RC. Deux de ses principaux dialogues (sinon les deux principaux), le Sophiste et surtout le Parménide (que, comme nous venons de le voir, Hegel associe au scepticisme par son rôle cathartique) constituent conjointement un réquisitoire solide et minutieux contre le RC (même si la validité des arguments de ces deux dialogues n'est pas facile à montrer formellement, et même si certains d'entre eux ne sont pas valides). Nous avons présenté ailleurs (P:5) une première ébauche d'analyse contradictoire de ces deux dialogues, analyse que nous comptons développer ultérieurement. Notons que ces deux dialogues sont à la source de tous les platonismes contradictoires que nous évoquerons brièvement ci-dessous.

§7.- Parmi les néoplatoniciens, Plotin se détache comme un penseur particulièrement attaché à montrer les aspects contradictoires du réel. On pourrait certes interpréter sa pensée, plutôt que comme une affirmation de la contradictorialité, comme l'affirmation de l'ineffabilité du réel, voire même de son incognoscibilité : le réellement réel étant au-delà de toutes nos formes de penser et de parler, il apparaît comme contradictoire lorsque nous essayons de le comprendre et de le dire. = Interprétation parfaitement fondée dans les textes et qui se fait tout aussi plausible pour la plupart des néoplatoniciens (sur ce point, peut-être, la pensée du Cusain marquerait une certaine rupture d'avec cette tradition, puisque l'ineffabilité et l'incompréhensibilité du réel sont beaucoup moins mises en relief par le grand cardinal que par les philosophes dont il s'est inspiré le plus).

A cela nous n'avons à opposer que ce qui suit : quand bien même l'intention de Plotin et d'autres néoplatoniciens aurait été celle que l'interprétation susmentionnée leur prête, le fait qu'aussi bien Plotin que les autres soutiennent que le réel apparaît comme contradictoire à notre raison pensante et à nos modes humains d'expression suffit. Si, contrairement à Plotin - dans cette hypothèse -, nous honorons et estimons ces modes de pensée rationnelle et de langage, si nous adoptons une conception ontophantique où l'être - le réel - lui-même se dit dans et par notre langage, qui lui est foncièrement adéquat; s'il se pense dans et par notre pensée rationnelle, alors disparaît la scission entre l'apparaître et l'être. Au surplus, si Plotin a soutenu cette thèse de l'ineffabilité c'est probablement sous l'influence de la logique aristotélicienne : tout dire qui dépasse le principe de non-contradiction (dans le sens d'impliquer une négation de la loi de contradiction) est, peut-être, pour lui un non-dire, ou un pseudo-dire. Dès lors, plus que d'un véritable discours, le réel lement réel saurait seulement être l'objet d'un pseudo-discours. Si nous acceptons une logique moins étriquée que celle d'Aristote (ou que la logique classique), nous pourrions admettre comme un dire authentique le dire contradictoire et, de ce fait, surmonter la thèse fâcheuse de l'ineffabilité de l'absolument réel, sans pour autant renoncer aux intuitions néoplatoniciennes. Il se peut enfin que Plotin ait oscillé entre plusieurs points de vue qu'il n'était pas à même de discerner nettement, dont l'un serait la thèse de l'ineffabilité, l'autre celle de la contradictorialité. Lui attribuer exclusivement la première, outre que ce serait apparemment une violation du principe de charité (comme nous le verrons tout de suite), serait une attitude peu conforme au fait que Plotin parvient à dire beaucoup de choses sur l'ineffable, et que ce qu'il dit est souvent contradictoire.

L'incompatibilité entre le principe de charité (qui veut qu'on n'attribue à personne des absurdités, et qu'on réinterprète, si nécessaire, les propos de quelqu'un de façon à ne pas lui attribuer une absurdité) et l'attribution à Plotin de la thèse d'ineffabilité à l'exclusion de celle de contradictorialité réside en ceci : si le réel est ineffable, il est ineffable qu'il soit ineffable (où l'on interprète ineffable, non pas comme le complément, mais comme le surcomplément d'effable). Nous pourrions certes interpréter le mot 'ineffable' comme désignant le complément, non le surcomplément, de la classe des choses effables. Mais pour que cette différence soit pertinente, il faut admettre des ensembles flous (et celui des choses effables parmi eux), donc des contradictions; si on interprète le néoplatonisme comme une pensée qui se cramponnerait, elle aussi, au RC, on s'interdit d'exploiter cette différence en faveur du néoplatonisme même. Si l'ineffable est le complémentaire (non le surcomplémentaire) de l'effable, alors l'affirmation plotinienne (et en général néoplatonicienne) de l'ineffabilité du réel est compatible avec l'effabilité du réel, dès lors qu'une chose peut posséder à la fois une propriété et la propriété complémentaire. Tout ce qu'il faut pour que quelque chose soit ineffable en ce sens c'est que ce soit une chose  $x$  telle que la valeur de vérité de ' $x$  est effable' soit inférieure à  $(1,1,1\dots)$ , ce qui est sûrement vrai de im porte quoi, y compris de l'absolument réel (nous avons soutenu dans la Section IV de ce Livre la conjecture comme quoi rien n'est absolument pensable par l'homme; si c'est vrai, on peut aussi conjecturer que rien n'est absolument effable par

l'homme non plus. Une interprétation modérée et raisonnable = de la thèse plotinienne de l'ineffabilité du réel est donc compatible avec une lecture contradictoire de Plotin (et elle est, ce nous semble, la seule interprétation qui permette de rendre non absurde la pensée de ce philosophe de tout premier ordre).

Les foyers principaux de la contradiction sont deux dans la pensée de Plotin : d'un côté l'Un, au-delà de toute limitation générique, possédant chaque détermination et échappant en même temps à toutes; d'autre part l'âme; point où le supérieur et l'inférieur coïncident, où l'unité et la multiplicité se confondent. Nous n'insisterons pas sur les contradictions qui entourent -du moins selon une lecture non prévenue- la conception plotinienne de l'Un, dans son indétermination totale et, en même temps, son abondance comblée. Ces contradictions sont les mieux connues. Rappelons cependant ce qu'Etienne Gilson a souligné à propos de l'Un plotinien (G:19, p.43):

Nos contradictions s'opposent sur le plan de l'être et de l'intelligible, alors que l'Un est bien au-delà de l'un et de l'autre. En un certain sens, il les accueille toutes.

(L'inintelligibilité de l'Un doit être comprise, probablement, comme une inintelligibilité pour la pensée diagnostique). Plus bas, Gilson rappelle que, dans la Ve Ennéade, 2, 1, Plotin affirme que l'Un est toutes choses et qu'il n'en est aucune; et, assez souvent, que l'Un est partout et nulle part.

Voyons maintenant, dans la plume d'un excellent spécialiste, quelques contradictions qui concernent l'idée plotinienne de l'âme. Il s'agit de Jean Trouillard, qui a fort bien exprimé le caractère contradictoire que, d'après Plotin, présentent les âmes. Il dit (T:12, p. 240; nous transcrivons les citations et omettons les références aux textes des Ennéades):

Plotin exprime la multiplication et la distribution des âmes, semblable à celle des puissances de chaque âme dans les parties de son propre corps, par des formules contradictoires qui rappellent à la fois le Timée et la troisième hypothèse.

Les âmes, dit-il, "sont divisées et non divisées" (meristheisai kai ou meristheisai). Elles "s'écartent sans s'écarter les unes des autres" (diète:san ou diestô:sai). "Chacun est distinct et pourtant n'est pas distinct par le mode de séparation" (hékaston ékhei diakekhrimôn kai au ou diakrithèn kho:ris). De même que l'âme séparée est "singulière sans être singulière" (hekàste: oukh hekàste:), l'âme particulière "n'est pas universelle, bien qu'elle soit dans ce cas universelle d'une autre façon" (ou=pâsa kaitoi kai hô:s pâsa tropon allon).

On peut certes rétorquer que l'ajout, dans cette dernière phrase, de la clause 'd'une autre façon' (tropon allon) indique que la contradiction est apparente. Mais il est plus que douteux que pour le très platonicien Plotin le principe de retranchement ne soit pas valide et, par suite, que de ce que x est y d'une façon donnée il ne découle pas que x est y. Un complément circonstanciel modifiant une phrase entièrement fautive ne saurait la rendre vraie (puisque ce complément circonstanciel n'équivaut à aucune clause conditionnelle ou disjonctive, mais impose seulement une restriction, c-à-d indique une manière dont est vraie la phrase en question).

Jean Trouillard indique quelque lignes plus loin :

C'est un thème fréquent des Ennéades que la plus haute harmonie est obtenue par la connexion des opposés. L'unité est la relation qui surmonte le conflit... Et d'après l'Alexandrin, ces extrêmes sont intérieurs à l'âme...

Nous voyons donc combien il y a de présomptions pour affirmer que la pensée de Plotin constitue un cas d'une philosophie de tout premier ordre qui semble aller au-delà du RC. Ceci a été cependant contesté. John Anton, p.ex. (A:25, p. = 259), affirme :

Plotinus believes that it is impossible that contradictory statements are forthcoming when we speak correctly about the One. Though the One is beyond ousia (epékeina tês = ousias) and thus beyond predication, it is still the case that he makes it the object of discourse. The thesis that contradictions are not possible when we speak of Being or that which truly is, is common to both Plato and Aristotle. In the realm of higher dialectic only true statements are possible, and episteme, or a system of true statements, is free of contradictions. This thesis is fundamental to all classical ontology.

Ces affirmations doivent être nuancées en ce qui concerne Aristote (qui, d'après Lukasiewicz, aurait envisagé à un certain moment comme possible la négation du principe de contradiction) et surtout Platon (cf. le Parménide et le Sophiste). Au surplus, Héraclite et Enésidème méritent d'être considérés comme appartenant à l'ontologie classique. Mais c'est particulièrement à propos de Plotin que nous voulons faire quelques précisions. Que Plotin ait affirmé le principe de contradiction comme le dit l'auteur n'exclut pas qu'il ait affirmé simultanément la contradictorialité du réel - ou que tout puisse indiquer qu'il a conçu le réel comme affecté de contradictions-, car le refus de la contradiction (RC) n'est pas une thèse, mais précisément un refus, i.e. une attitude. Le partisan de la contradictorialité du réel peut admettre le principe de contradiction, peut admettre que tout état de choses contradictoire est impossible, car un état de choses peut être possible et impossible en même temps (or tout ce qui est réel est possible). Que dans le royaume de la dialectique il ne puisse y avoir que des énoncés vrais n'exclut pas qu'il y ait des énoncés mutuellement contradictoires, car les négations de certains énoncés vrais sont vraies (lorsqu'il s'agit d'énoncés qui ne sont pas entièrement vrais). Ici comme ailleurs ceux qui se cramponnent au RC se heurtent à d'insurmontables difficultés pour énoncer - et partant aussi pour rejeter - ce qu'ils ne veulent pas admettre.

Par ailleurs, pour écarter l'apparence de contradiction dans un passage des Ennéades, John Anton procède (ibid. p. 268) à en amender le texte, 'placing a question mark rather than a period'. Nous n'avons rien à objecter à ce type de procédés, mais, comme les passages où Plotin semble se contredire sont fort nombreux, il est douteux qu'on puisse se débarrasser partout de ces apparences par des retouches textuelles ayant un motif de plausibilité indépendant du souci d'éviter, coûte que coûte, la contradiction.

§8.- Proclus prolonge l'effort plotinien. Si, d'un côté, il essaye d'éliminer les contradictions que Plotin avait affirmé dans l'âme, d'autre part l'Un demeure foncièrement contradictoire et, surtout, la relation entre l'Un et les multiples est vue sous un angle très nettement antinomique, puisque la per-

manence (mone:), l'exode (proodos) et le retour (epistrophé:) -trois aspects forcément différents d'un même processus-, semblent, tout à la fois, s'identifier.

Par ailleurs (peut-être un peu à son corps défendant), Proclus nous a laissé une ontologie où la contradiction est profondément enracinée. Prenons, p.ex., la Théologie Platonicienne. Au hasard, nous trouvons une foule de passages où la contradiction est affirmée (surtout, bien sûr!, en rappelant des textes du Parménide : sur la similitude du dissemblable (I, 12, 20), à propos de la matière et le premier principe; sur la non-identité de l'Un à soi-même; sur la non-différence de l'Un par rapport aux autres (or toute négation d'auto-identité ou de la différence d'une chose par rapport aux autres est contradictoire; cf. II, 1, 15 et II, 12, 25).

§9.- Dans la foulée de Plotin et de Proclus, d'autres néoplatoniciens se complaisent à montrer la contradictorialité de l'Un. M. Jean Trouillard (T:12, p. 237), signalant ce fait à propos de Damascios (pour lequel l'Un non seulement est anaitio:s aition, mais en outre est et n'est pas Un) cite le passage suivant emprunté à une oeuvre du dernier scholiarque de l'Académie :

Car non seulement nous nions qu'il soit inconnaissable, ce qui aboutirait à faire de lui une autre réalité et à lui donner pour nature l'inconnaissable, mais aussi qu'il soit être, un, tout, principe de tous les êtres et au-delà de tous les êtres, et nous ne lui donnons absolument aucun tribut.

Ce qui n'empêche pas Damascios, bien entendu, de lui donner des attributs. En effet : la conclusion que Damascios tirera du Parménide (et d'une lecture du Timée sous l'éclairage du Parménide) sera (cf. toujours T:12, pp. 236-7) :

Telle est dans son unité la conclusion des cinq hypothèses. Si l'un est, il n'est rien, comme le montrent la première et la cinquième hypothèses. Il est tout, comme le montrent la deuxième et la quatrième hypothèses. Enfin, il est et n'est pas à la fois comme le montre la troisième qui est le moyen terme de ce groupe de cinq.

§10.- Plus important que Damascios est le principal représentant du néoplatonisme latin -et aussi du néoplatonisme chrétien antérieur à Denys l'Aréopagite- : Caius Victorinus Afer, qui, outre avoir joué un rôle décisif, par ses écrits, dans la conversion d'Augustin (cf. Confessiones, VIII, 2), employa efficacement les idées néoplatoniciennes dans la défense et l'exposition des mystères de la foi chrétienne, contre l'esprit aristotélicien de l'arien Candide, qui se fondait précisément sur le principe de non-contradiction pour rejeter la Trinité et l'Incarnation (cf. PL 8, 10 14-20; 1034-5). Ce qui est tout particulièrement intéressant chez Marius Victorinus c'est qu'il met en relief, plus que beaucoup d'autres néoplatoniciens, que l'échelon suprême du réel est maximale-ment réel (tandis que d'autres penseurs de ce courant le conçoivent souvent comme ultra-réel, donc comme irréel; encore que son irréalité soit une supériorité, non une infériorité, au regard des choses réelles). En effet : Marius Victorinus identifie clairement l'être pur et l'un (on monon ho esti hen monon; PL 8, 1023). Dans sa hiérarchie ontologique, le deuxième degré est occupé par quae uere sunt et le dernier par quae non sunt (une inexistence relative, car il n'y a aucune chose quae uere

non sit, comme il y a des choses qui uere sunt), les échelons intermédiaires étant : quae tantum sunt et quae non uere non sunt. Tout cela est notamment intéressant parce que cela montre une doctrine très élaborée des degrés de vérité et de réalité, qui pour Marius Victorinus semblent s'identifier sans résidu (tout comme dans la doctrine ontophantique proposée dans ce Livre, mais à la différence que nous rejetons un univers qui serait soumis à un ordre total par la préséance ontologique ou hiérarchie des degrés d'existence). Marius Victorinus affirme aussi le non-être de Dieu, mais ce non-être est, très clairement, chez lui un non-être relatif, un ne pas être un = étant à détermination finie ou limitée. Dieu jouit, pour Marius Victorinus, d'une immobili motione (PL 8, 1078, L), il est identique et différent au regard de toutes les choses. Il n'est certes pas facile, même dans le cadre d'une logique contradictoire, de montrer la cohérence et l'intelligibilité de la doctrine subtile de Marius Victorinus (et ceci est valable aussi pour celles d'autres néoplatoniciens). Il se peut qu'un système comme Am ne réussisse pas dans une entreprise semblable. Mais ce qui est certain c'est qu'une logique qui s'accroche au RC condamnera sans appel une philosophie aussi profonde que celle de Marius Victorinus comme inconsistante. Aucun artifice qui veuille garder un minimum de plausibilité ne réussira à présenter sa doctrine comme simplement consistante. (Sur l'importance de Marius Victorinus dans les études néoplatoniciennes actuelles, cf. T:10).

§11.- Avant de poursuivre notre survol des pensées contradictoires, nous voudrions préciser un point sur les négations néoplatoniciennes de l'être de l'absolument réel (Dieu ou l'Un). Ces négations constituent une pierre d'achoppement sur laquelle le trébuchent même les tentatives exégétiques qui peuvent se faire dans le cadre d'un système de logique contradictoire comme A. En effet : un théorème de A c'est que l'absolument réel existe absolument et que, par suite, il est absolument faux que l'absolument réel ne soit pas. Or est-il sûr que, lorsque les néoplatoniciens parlent d'être il faille entendre l'exister? Nous ne le croyons pas, car ils empruntent à Platon une conception substantialiste de l'être, à mi-chemin entre l'existence et l'être quidditatif. Ceci nous rappelle l'interprétation gilsonienne de la philosophie de Platon comme une ontologie de l'essence, interprétation -à notre avis- peu fondée. On peut dire de Platon -comme du reste Gilson le dit à juste titre d'Aristote- que son ontologie est substantialiste, en ce sens que, ignorant la possibilité même de distinction réelle de quiddité et d'existence, il conçoit l'étant ou la ousia comme un bloc d'un seul tenant. Il n'empêche que ce point-ci est important, et Gilson l'a bien remarqué : lors que Platon parle de l'être, il ne distingue pas être tout court et être quelque chose (sur cette question, cf.; d'un côté, notre brève discussion du point de vue de C. Hahn au chapitre 4 de la Section IV du Livre I; d'autre part, notre discussion de la même identité défendue par Quine : Section III de ce même Livre III). Ce n'est pas à dire que Platon réduit l'existence à la quiddité; encore moins qu'il désessentialise les Idées; ceux qui, comme Seifert (S:27) accusent Platon de mettre l'essence au-dessus de l'existence se méprennent, car ce sont ces interprètes-là, nullement Platon, qui considèrent les Idées ou formes comme pures essences sans exister; pour Platon les Idées existent mieux et davantage que les choses sensibles d'ici bas, beaucoup moins réelles et proches du néant. Si Platon ne réduit donc pas l'existence à l'essence, ce qu'il =

fait, en revanche, c'est identifier toutes les deux, sans accorder aucune primauté à l'une ou à l'autre, ce qui présupposerait une distinction entre elles. La propriété d'être quel que chose constitue comme un terme moyen entre l'existence et l'être quidditatif, consistant dans la possession d'une quiddité déterminée.

Mais, si cette identification est vraie, on comprend que, pour Platon, exister=être quelque chose. Or cela nous permet d'entendre les thèses néoplatoniciennes comme quoi = Dieu (ou l'Un) n'est pas. Car si être c'est être quelque chose (c-à-d si par 'être' on entend la classe des choses telles qu'il y a quelque classe dont elles sont membres, i.e.  $\exists E y(xy)$ ), alors la thèse qui veut que l'absolument réel ne "soit" pas = (en ce sens de 'être') est une thèse valide de Am, à savoir:  $\neg(\exists E y(xy))$ . Notons que, dans le cadre de Am, "l'être" (en ce sens de 'être') est la classe absolument universelle des éléments -dont il a été largement question à la fin de la Section III de ce Livre-, la classe des choses qui existent plus ou moins (en notation symbolique  $\exists Lx$ ). Or l'absolument réel est la seule chose qui n'appartient pas absolument à cette classe. De toutes les autres choses -c-à-d des éléments- on doit affirmer qu'elles "sont" absolument (en ce sens de 'être').

Ce qui est, croyons-nous, inconséquent de la part de Gilson c'est d'accuser Platon et les néoplatoniciens d'essentialisme et d'avoir une conception purement essentialiste de l'être et, tout à la fois, de prétendre que, lorsqu'ils affirment que Dieu n'est pas, ils refusent l'existence à Dieu. Si leur conception de l'être est essentialiste, ce qu'ils refusent à Dieu lorsqu'ils disent que Dieu n'est pas ce sera précisément cet être essentiel. La vérité est cependant plus complexe et nuancée, leur conception de l'être n'étant ni purement existentielle ni purement essentielle et, par suite, ce qu'ils nient de Dieu étant cet "être" mi-existential mi-essential qu'est la propriété d'être-quelque chose.

§12.- Ceci dit, poursuivons notre enquête. Autrement mieux connus que les textes de Marius Victorinus sont ceux qui constituent le Corpus Dionysianum. Nous nous bornerons (conformément à l'esprit de cette Annexe, qui ne vise qu'à brosser un plan de recherche sur le refus du RC dans de larges courants de la pensée occidentale) à mentionner quelques phrases parmi le grand nombre d'antinomies expressément énoncées dans ledit Corpus. Le texte contenu dans la PG de Migne indique (3,1025) que la ténèbre divine est la lumière la plus éclatante ( $\text{ho} = \text{theios gnophos' esti to aprositon. pho:s}$ ) et qu'en cette ténèbre hyperlumineuse Dieu se révèle tout en s'occultant. Feu le R.P. Guillermó Fraile dit à son propos (F:10, vol. II, p.167):

Dionisio no es agnostico. Solamente se propone eliminar de nuestro concepto de Dios todo rastro de antropomorfismo y hacernos sentir su absoluta transcendencia y su diferencia esencial de todas las criaturas. Sus afirmaciones niegan y sus negaciones afirman. Con negaciones que equivalen a afirmaciones y con afirmaciones que equivalen a negaciones, se propone purificar el entendimiento y disponerlo a entrar por la vía mística de un conocimiento superior, semejante al de los ángeles, y lo más aproximado posible al que Dios tiene de sí mismo.

Cette dernière phrase est particulièrement importante, car elle montre que, en atteignant des antinomies, nous nous rapprochons de la connaissance que Dieu a de soi-même, au

lieu de nous en éloigner, comme il devrait inévitablement arriver si la réalité de Dieu n'était nullement contradictoire ou antinomique et que ce n'était que comme effet illusoire et déformant de notre manière humaine de penser et de parler = qu'une apparence de contradiction se manifesterait. C'est lorsque cette contradiction apparaît, lorsque la cataphasis et l'apophasis se combinent que notre raison transcende le plus les obstacles qui l'empêchent de comprendre Dieu d'une manière adéquate, c-à-d comme il se comprend lui-même. Il y a ici l'embryon de la doctrine cusaine de la docta ignorantia.

Des visions du réel apparentées à celle du Corpus Dionysianum sont celle de Saint Grégoire de Nysse et, beaucoup plus, celle de Saint Maxime le Confesseur. En outre, le Corpus Dionysianum a exercé une influence immense sur tout le moyen âge chrétien, et son esprit philosophique est très proche d'une vision foncièrement optimiste du réel propre à la théologie orthodoxe.

§13.- La pensée du Corpus Dionysianum a trouvé un avatar génial dans une philosophie aussi fascinante que celle de Jean Scot Erigène (cf. PL 122). Pour Scot Erigène (De diu.nat. I, 72 : 517B) :

Fatemur Deum infinitum esse, plusque quam infinitum... =  
Est enim ipse similium similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas

Une contrariété où les contraires coïncident et sont comme dilués, sans pour autant s'identifier sans résidu. Dieu est l'être (essentia, ce qui ne veut nullement dire essence à ce moment-là) de toutes les choses (une thèse d'origine néoplatonicienne qui sera développée dans l'Ecole de Chartres au XII<sup>e</sup> siècle -Thierry affirmera : diuinitas forma essendi singularis rebus est- et qui trouve une éclatante confirmation dans Am); il est donc l'être de choses contraires les unes aux autres. Dieu est incognoscible même pour soi (mirabilis diuina ignorantia). Cette incognoscibilité de l'absolument réel même pour soi-même est due, selon Scot Erigène, à sa contradictorialité (une chose contradictoire ne pouvant pas être absolument cognoscible), i.e. au fait que Dieu 'non est quid', n'a pas "d'être", au sens platonicien où être=être quelque chose. Cette thèse de l'inconnaissabilité de Dieu même par soi-même est troublante pour nous, car selon Ad Dieu est absolument connaissable et intelligible et l'auto-connaissance de l'absolument réel c'est lui-même, i.e. son être. Mais peut-être Erigène ne pensait-il plutôt à une connaissance de ce que Dieu ..., où les points de suspension sont remplacés par une expression désignant l'appartenance à une classe diverse de l'exister (à une classe quidditative; car l'appartenance à l'exister est redondante au regard du sujet). Connaître une chose, en ce sens, ce serait en savoir quelque chose de quidditatif (d'ailleurs, la raison invoquée par Erigène suggère bien qu'il s'agit de cela). Et alors, Ad se montrerait entièrement d'accord = avec Scot Erigène sur ce point.

Comme pour Marius Victorinus, pour Erigène Dieu est auto-créateur: le néant dont Dieu crée le monde c'est lui-même "avant" la création du monde (autrement dit : Dieu n'est que pour autant qu'est posé par lui un monde de formes, dont il participe lui-même). Deus fit in omnibus omnia. La relation entre Dieu et les créatures est, tout à la fois, d'identité et de distinction (non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum). Scot Erigène pose lui aussi des degrés multiples d'être : au dessus

de quae sunt il pose quae sunt et non sunt.

§14.- Le Cardinal Nicolas de Cuse, le plus grand philosophe de la Renaissance, nous laissa une oeuvre grandiose (cf. C:33), = pleine à la fois de charme et d'intérêt théorique. C'est peut être lui le philosophe qui a le plus incontestablement défendu la contradictorialité du réel (pour la connaissance intellectuelle, dit-il, contradictoria se compatiuntur -De coniect. 2,1-), et exposé la nécessité d'élaborer une nouvelle logique -fondée sur les procédés et la rigueur des mathématiques- qui admettrait la contradiction et serait destinée à remplacer la logique aristotélicienne qu'il réputait surannée ('garrula logica' comme il dira polémiqant contre les aristotéliciens à propos du principe de non-contradiction). Dieu est pour lui l'endroit où les contradictoires s'identifient par excellence. Mais d'une autre façon (y ayant ici une différence difficile à élucider) des contradictoires se confondent aussi dans les créatures. Au-delà de la ratio, impuissante à se détacher du RC (cf., p.ex., D. Ign. I 4 : 'Hoc /La coïncidence des opposés dans l'infini/ nostrum intellectum transcendit qui nequit contradictoria in suo principio combinare uia rationis'), le Cusain aperçoit dans l'âme humaine une uisio intellectualis qui sait saisir l'identité des contradictoires. La logique aristotélicienne fondée sur les principes de non-contradiction et de tiers exclu est, pour lui, une logique régionale du fini = (et même à l'égard du fini elle ne serait valide que moyennant nombre de restrictions et de nuances).

Ces points de vue attirèrent contre le cardinal de dures attaques de la part des péripatéticiens. Jean Wenck de Heidelberg écrivit une brochure (De Ignota Litteratura) pour = discréditer la doctrine de la Docta Ignorantia cusaine. Nicolas répondit par son Apologie de la Docte Ignorance, où il défend encore plus nettement et plus résolument la thèse de la contradictorialité du réel. Le Cusain y dit, entre autres, ce ci (Apol.D.I., fol. 64) :

Cum nunc Aristotelis secta praeualeat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est = initium ascensus in mysticam Theologiam, in ea secta enutritis haec uia ut penitus insipida quasi proposito contraria ab eis procul pellitur ut sit miraculo simile, sicuti sectae mutatio, reiecto Aristotele, eos altius transsilire.

Le Cusain ne se borne pas à prolonger les efforts de Platon, Plotin, Proclus, Marius Victorinus, Denys et Scot Erigène. Sa philosophie est radicalement neuve. Aux structures linéairement hiérarchisées, il oppose une monadologie perspectiviste, où l'Univers est un cercle infini dont le centre se trouve partout et la circonférence nulle part; l'Univers tout entier est condensé et modifié d'une certaine façon dans chaque monade, et les différentes conjectures des diverses monades connaissantes expriment d'une certaine manière la vérité absolue -et sont conciliables précisément par la contradictorialité de la réalité absolue-. Une phrase du De coniecturis (I,2; fol. 76) illustre cette doctrine : 'cognoscitur inattigibilis ueritatis unitas in alteritate coniecturali'. C'est pourquoi -comme il le dit dans le Idiota de Sapiencia II (cf. C:34)- dans ce monde rien n'est si exact qu'il ne puisse pas y avoir une conception plus exacte, et rien n'est si vrai qu'il ne puisse y avoir rien de plus vrai. Mais aucune doctrine == n'est absolument fausse non plus.

Le Cusain propose une théologie copulative, c-à-d-== une théologie où l'on ne se borne pas (selon des procédés de Denys, et aussi d'Augustin, suivis tout au long du moyen âge) à affirmer et à nier des prédicats de Dieu, mais où l'on applique la règle d'adjonction, affirmant et niant simultanément et dans le même sens la possession divine de ces prédicats. (La pratique de cette théologie copulative était déjà présente = chez Plotin et chez Denys, mais la réflexion méthodologique du Cusain révèle un esprit nouveau). Dans De filiatione Dei (fol. 125), le cardinal oppose, aux théologies affirmative, négative, dubitative et disjonctive, sa théologie 'copulativa opposita = affirmatiue connectens'; opposition toute relative, puisque = cette théologie est seulement une meilleure approche de la vérité et que chaque approche de la vérité saisit le vrai sous = une certaine modification, modification qui se trouve réellement présente dans le Vrai absolu, confondue en quelque sorte aux autres modifications. C'est pourquoi à la fin de l'opus cule De Deo abscondito, le Cusain, par la bouche de l'interlocuteur chrétien, affirme la légitimité de propos mutuellement contradictoires. Si, d'un côté, on y trouve des phrases du plus pur style dionysien (p.ex. que ni Dieu n'est nommé n'il n'est pas non nommé, et qu'il n'est pas non plus nommé et non nommé), d'autre part quelque chose de neuf apparaît : on a raison d'affirmer que Dieu est la source des principes d'être et de non-être, et on a aussi raison de le nier : l'affirmation et la négation sont, toutes les deux, vraies.

§15.- L'influence du Cusain sur toute la philosophie de la Renaissance fut immense (cf. C:15, surtout chap. II). Elle se combina d'ailleurs avec la diffusion des textes platoniciens et néoplatoniciens. Nous ne suivrons pas la trace de ces idées et nous nous bornons à citer tel ou tel de leurs avatars ultérieurs; p.ex. la métaphysique de Jakob Boehme (qui reçoit la tradition néoplatonicienne à travers le maître Eckhardt et d'autres mystiques et qui exercera à son tour une influence décisive sur Schelling et Hegel), pour lequel Dieu est le mysterium magnum dont l'essence consiste dans le oui et le non simultanés, dans une expansion centripète, dans un paisible courroux; la cabbale chrétienne de Johan Reuchlin, qui affirme, lui aussi, la conciliation de tous les contraires et contradictoires en Dieu; la philosophia mosaica de Robert Fludd, pour qui Dieu avant la création est l'être inqualifié et indéterminé où tous les contradictoires se confondent et dont on peut faire les affirmations et les négations les plus opposées; la conception de l'Univers de Giordano Bruno, qui voit les contraires de la forme -ou âme du monde- et de la matière coïncider dans l'Univers comme un tout. Nous mentionnerons enfin la Métaphysique de Tommaso Campanella, O.P., dans laquelle (Met, II 11) : 'Entia finita componi ex ente finito et Non-ente infinito, ex affirmation scilicet et negatione; et propterea mutari'.

Nicolas de Cuse avait considéré Dieu comme l'endroit préférentiel de la coïncidence des opposés. Campanella, plus proche de l'augustinisme, met l'accent sur la contradictoires des éléments, dont les mutations indiquent -voire même- constituent- cette coïncidence de l'être et du non-être. La doctrine de Campanella est, même à propos des éléments, moins incontestablement contradictoire que celle de Nicolas de Cuse. Après tout, la doctrine comme quoi les choses créées et finies sont moins réelles ne présentait aucune originalité, et on pourrait essayer de ramener cette doctrine à celle de la tradition thomiste, où du reste Campanella s'inscrivait très vo-

lontiers. Mais la thèse de l'irréalité et du non-être du monde créé et de chaque créature, elle, ne se réduit pas aisément à la simple affirmation thomiste des degrés d'existence. Une interprétation contradictoire de Campanella, parce que plus littérale, paraît plus plausible, car il paraît être un principe de bonne méthodologie herméneutique que de privilégier = les interprétations littérales si elles ne sont pas absolument inconsistantes ou aporétiques (c-à-d absurdes).

Campanella pense que la racine du non-être des éléments se trouve dans leur finitude ou détermination. L'être-pur subsistant, l'absolument réel, est indéterminé, n'a aucune quiddité diverse de son être (nous voyons bien ici l'influence des motifs thomistes et leur intégration dans une synthèse philosophique originale). Les éléments étant déterminés, = donc dé-limités, ils renferment toujours une dose de non-être (cette doctrine rappelle, bien sûr, des passages célèbres du Sophiste). Dans l'absolument réel les contradictions se résolvent, car en lui être pierre est identique à être bois et à être n'importe quoi, si bien qu'en possédant une qualité, = l'être absolu ne perd pas, et n'a pas à regretter, d'autres-qualités, et ceci lui permet de les avoir toutes. C'est pour quoi dans l'être absolu la possibilité coïncide pleinement et sans résidu avec l'actualité : pour lui faire = pouvoir faire.

Or nous paraissions être, dans une telle métaphysique, en présence de deux intuitions incompatibles. Pour la première c'est dans l'absolument réel que les contradictoires coïncident; pour l'autre, l'absolument réel serait exempt de contradictions, parce qu'il serait exempt de non-être, tandis que les éléments seraient contradictoires, puisqu'en eux s'entremêlent l'être et le non-être. Y a-t-il un moyen de concilier ces deux intuitions apparemment incompatibles?

Si! il y en a un, et Am nous le montre. Si l'absolument réel est le seul étant pour lequel les opposés coïncident d'une manière privilégiée et plus radicale que pour les-éléments, c'est que l'absolument réel peut -et est le seul à pouvoir- appartenir plus qu'infinitésimalement aussi bien à une classe donnée  $z$  qu'à son confin (confz); un élément quelconque, en revanche, ne pourra jamais appartenir plus qu'infinitésimalement à une classe et à son confin. De même l'être-absolu est le seul qui puisse être plus qu'à moitié membre de deux classes mutuellement complémentaires; il peut être plus-qu'à moitié grand et plus qu'à moitié non grand, plus qu'à moitié parfait et plus qu'à moitié non parfait, plus qu'à moitié vivant et plus qu'à moitié non vivant, plus qu'à moitié actif et plus qu'à moitié non actif, plus qu'à moitié pensant et = plus qu'à moitié non pensant, etc. C'est en quoi et pourquoi il est au-delà des affirmations et des négations en ce sens = que, pour lui, l'appartenance au complément d'un ensemble quidditatif (c-à-d à un ensemble quelconque divers de l'exister = même) n'est même pas fondamentalement équivalente à la non-appartenance à l'ensemble dont il est le complément. Ainsi donc dans l'ordre quidditatif l'être absolu peut concilier les contraires et contradictoires d'une manière toute spéciale et inaccessible aux éléments, pour lesquels valent les lois ensemblistes qui interdisent, p.ex., d'appartenir plus qu'infinitésimalement à une classe et à son confin.

C'est en revanche dans l'ordre existentiel que l'absolument réel est exempt de contradictions, tandis que tout = élément est existentiellement contradictoire, dans une mesure ou dans une autre (ou, plus exactement, à quelque égard que ce

soit. En effet : l'être absolu est la seule chose qui existe absolument, i.e. dont il est absolument vrai de dire qu'elle existe et absolument faux de dire qu'elle n'existe pas. Au contraire, à propos de chaque élément il faut affirmer l'existence, certes, mais il faut aussi la nier, tout au moins secundum quid (c-à-d par préfixation du foncteur 'J' : 'à certains égards' ou 'relativement' ); autrement dit : on doit affirmer qu'une chose quelconque est, soit strictement identique à l'être absolu, soit relativement irréalité :

Ux(xIII+Jx)

Nous voyons donc comment les deux intuitions sont = harmonieusement confirmées et rassemblées par la théorie contradictoire des ensembles Am.

§16.- Nous ne voulons pas nous appesantir sur la plausibilité d'une lecture contradictoire d'une certaine phase de la philosophie de Schelling et, surtout, d'une lecture contradictoire de Hegel. D'éminents interprètes ont tout fait pour = écarter la plausibilité de ces lectures littérales. On doit = à M. Franz Grégoire (G:26, surtout étude II, pp. 54-140) la tentative la plus méticuleuse d'interprétation non contradictoire des textes hégéliens. Une discussion détaillée des arguments de Grégoire dépasserait de loin l'espace que nous = pouvons raisonnablement accorder à cette question dans le cadre de notre étude actuelle. Aussi reportons nous à plus tard l'examen de ces arguments et de ce que nous estimons être une faiblesse méthodologique radicale de son approche : n'avoir = pas tout essayé avant de renoncer à la lecture homophonique et surtout postuler la plurivocité des mots; or quelque chose à essayer c'est d'admettre le caractère logique et rationnel de l'affirmation de la contradictorialité du réel, et ce M. Grégoire ne l'envisage même pas; pour lui, le RC est une présupposition pragmatique non explicitée, qui semble en quelque sorte vicier toute sa démarche. Nous nous bornerons à indiquer = que bien des lecteurs et interprètes de Hegel (probablement la plupart d'entre eux) ont cru que celui-ci postule la contradictorialité du réel, ce qui ne l'a pas empêché d'admettre le principe de non-contradiction (s'il l'admet effectivement ou non c'est une autre question herméneutique que nous laissons = de côté). Le professeur Jacques D'Hondt, p.ex., dit à ce propos (D:7, pp. 45-6) :

... la dialectique conteste le principe d'identité ou, du moins, son autorité absolue. Ce principe n'exige-t-il pas qu'un objet fini ne soit que ce qu'il est? On connaît son antienne : ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas! = Vérité incontestable mais d'une portée limitée.

Si l'on tolérait qu'elle étendît incontestablement sa validité, elle stopperait tout devenir et étoufferait la pensée du changement.

Le principe d'identité, flanqué de ses corollaires, nous retient de chercher dans chaque être le néant qui le hante, son autre, son contraire.

...

Pas de vie si chaque chose n'est pas en même temps, et d'abord secrètement, l'autre d'elle-même.

Feu M. Jean Hyppolite concevait, lui aussi, la philosophie hégélienne comme une pensée contradictoire (cf. = H:23, pp. 131-2) :

Nous touchons peut-être ici au point décisif de l'Hégélianisme, à cette torsion de la pensée pour penser conceptuellement l'impensable, à ce qui fait de Hegel à la fois

le plus grand irrationaliste et le plus grand rationaliste qui ait existé. Nous ne pouvons pas sortir du Logos, mais le Logos sort de soi en restant soi; comme il est le soi indivisible, l'Absolu, il pense la non-pensée, il pense le sens dans son rapport au non-sens, à l'être opaque de la nature, il réfléchit cette opacité dans sa contradiction, il soulève la pensée, qui ne serait que pensée, au-dessus d'elle-même en l'obligeant à se contredire; il fait de cette contradiction le moyen spéculatif de réfléchir l'Absolu lui-même.

Naturellement, si la contradiction à laquelle pense Hegel se réduisait aux banals contrastes, oppositions, complémentarités etc. que Grégoire y trouve, on voit mal pourquoi = Hyppolite et d'autres lecteurs de Hegel voient dans celui-ci = un irrationaliste (accusation d'ailleurs fondée seulement si les seules logiques possibles étaient non contradictoires, ce en quoi M. Hyppolite ne semble pas avoir été bien informé).

Bien des lecteurs de Hegel ont pensé que celui-ci admet la contradictorialité du réel et lui en ont fait un reproche (le principal reproche). Tel est le cas de Brentano (B:18 p. 55), Mill (Syst. of Logic, I.v.5, n.), Popper (P:11, pp.324 ss. et passim), Husserl et beaucoup d'autres.

On peut aussi citer ce commentaire lapidaire du R.P. Teofilo Urdànoz, O.P., l'érudit historien de la philosophie = qui est en train de compléter l'oeuvre inachevée de feu le R.P. Guillermo Fraile (U:4, p. 322) :

El principio de contradicción es, por lo tanto, negado, a lo largo de la doctrina de Hegel, de una manera expresa o implícita. La interpretación contraria no parece tener = apoyo en sus textos. El idealismo hegeliano implica, pues, la renuncia a este principio primero del pensar y del ser.

Enfin Heinz Heimsoeth signale (H:15, p.245) que, en reconnaissant la contradictorialité du réel, Hegel introduit dans la trame du panlogisme une fibre d'irrationalisme, et que ceci a été mis en évidence par les études de Kroner et N.Hartmann; de ce fait, le logique, pris comme logique de la raison absolue, héberge en son propre sein l'alogique, ce qui est rebelle à la connaissance finie. L'incompréhensibilité est sauvegardée dans la compréhension, l'antinomique dans la synthèse. Tout cela est vrai, à l'exception toutefois du qualificatif 'irrationalisme', qui n'est justifié -disons-le une fois encore- que si l'on identifie, tout à fait abusivement, = rationalisme dignoscitif et rationalisme tout court, logique = classique et logique tout court.

E. Gilson, lui aussi -pour discutabile que puisse == être son interprétation de Hegel sur d'autres points- a su voir la négation (non pas le rejet) du principe de contradiction dans corpus hégélien. Il dit (G:19, p.218) :

C'est d'ailleurs pourquoi la règle de la pensée logique est le principe de contradiction. Avec cette hardiesse spéculative et cette simplicité de vue qui caractérise le génie métaphysique, Hegel a tiré de là la conclusion qui s'imposait. = Si l'abstrait est le non contradictoire, le concret ne peut être que le contradictoire. Il a donc eu le courage d'accepter intégralement, pour en faire l'étoffe même du réel, la totalité du mouvement dialectique par lequel l'esprit, dont ce mouvement est la vie même, traverse ses moments successifs en les unifiant.

Et, pour qu'il n'y ait aucun doute qu'il prend l'affirmation hégélienne de la contradiction au pied de la lettre, Gilson ajoute que cette affirmation est une réintroduction, de la part de Hegel, de l'irrationnel au sein de la raison même pour éviter qu'elle ne fonctionnât à vide et, si l'on peut dire, qu'elle ne mourût pas de faim. (Naturellement, Gilson, comme tant d'autres, se trompe en identifiant le contradictoire et l'irrationnel : ce n'est point le contradictoire, mais le surcontradictoire ou absurde qui est irrationnel; mais ceci est une toute autre question : pour l'instant nous montrons seulement que l'interprétation du système de Hegel comme système qui contient des antinomies et affirme la contradictorialité du réel est l'interprétation qui a paru naturelle et obvie à la plupart des philosophes lecteurs du texte hégélien).

La recherche contemporaine dans le domaine des logiques paraconsistantes s'est fondée aussi sur l'idée que certains systèmes de pensée, notamment celui de Hegel, étaient contradictoires et cependant non absurdes, et que le traitement formel de ces systèmes dans le cadre des logiques surconsistantes, qui les réduisent à un tissu d'absurdités, était injuste. Les conclusions atteintes ont corroboré pleinement ces idées de départ, comme l'exprime fort bien Mme la Dr. Arruda (A:11, p.6) :

We shall say that at the abstract level Hegel's thesis is in fact true : there are paraconsistent theories ... in which certain objects ... belong and simultaneously do not belong to the same class. Therefore, one of the main achievements of paraconsistent logic is to have proved that Hegel's thesis is true at the formal and abstract level. This means that an antinomy from the point of view of classical logic may be -surprising enough- a veridical paradox from the stand point of paraconsistent logic.

(Sur les essais de formalisation de la pensée hégélienne cf. A:6, D:11, D:12, G:11, G:40, K:13, R:20, U:5, V:8, P:8, C:30).

§17.- Nous mentionnerons aussi, parmi les philosophes inspirés du néoplatonisme et de l'idéalisme allemand et ayant défendu la contradictorialité du réel, R. W. Emerson. Sa doctrine, décousue et asystématique, il est vrai, ne saurait guère être formalisée. Toujours est-il que, si l'on se place dans le cadre d'une logique contradictorielle, on sera à même de ne pas rejeter une pensée, parfois décevante certes, mais plus souvent lucide, comme un absurde tissu d'incohérences. Un studieux de la pensée d'Emerson, M. Dugard, dit à son propos (D:15) :

Les vérités fragmentaires qu'il nous est donné de choisir nous paraissent contradictoires, comme la réalité à laquelle elles répondent. Esprit-matière, Création-créature, Lumière-ombre, Bien-mal, tout a une double face ou deux pôles, et il n'est point de propriété qui n'appelle son contraire [..] "Aucune propriété ne contient toute la vérité et la seule façon d'être exact c'est de nous démentir nous-même" [Emerson, Nominalist and Realist (Essays, Second Series)]

Emerson tire de là l'impossibilité du système, car il est sous le poids du préjugé qui veut qu'un système doive être consistant, donc non contradictoire. Son affirmation de la contradictorialité du réel apparaît dans sa poésie comme = dans ses essais. Dans son poème Uriel, Emerson écrit :

Evil will bless and ice will burn

Il serait intéressant aussi d'étudier les entorses = au principe de non contradiction dans l'ontologisme de G<sup>o</sup>ber ti, un autre épigone du néoplatonisme chrétien.

§18.- De nos jours, lorsqu'on pense à une doctrine qui rejette le RC, on pense généralement au marxisme. Toutefois, si par marxisme on entend -comme il convient- la pensée de Marx lui-même, cette attribution est beaucoup plus problématique = que les interprétations des auteurs antérieurement cités comme défenseurs de la contradictorialité du réel.

Le numéro 149 de La Pensée contient une intéressante polémique, à ce propos, entre MM. Maurice Godelier et Lucien Sève. Godelier (dont l'article contient quelque grave = inexactitude historique : Hegel aurait écrit "Glauben und Wissen" lorsqu'il était étudiant en théologie!) interprète le = marxisme en un sens non contradictoire, donc conforme à la logique classique. Lucien Sève, en revanche, soutient que le marxisme postule l'identité des contraires. Voici comment Godelier expose son point de vue (G:22, p.178) :

Il est facile de démontrer que si le principe de l'identité des contraires implique a fortiori celui de l'unité == des contraires, la réciproque n'est pas vraie. Des contraires peuvent être unis sans nécessairement être identiques. Pour Hegel le maître est lui-même et son contraire, l'Esclave. Pour Marx le capitaliste ne peut exister sans l'ouvrier, mais n'est pas l'ouvrier. Le principe de l'unité des contraires pose que des contraires à la fois s'impliquent et s'excluent, c-à-d qu'aucun ne peut prendre la place de l'autre sans se détruire comme tel mais non qu'il soit identique à l'autre.

La position est claire et nette. Ce qu'il faut == prouver c'est que Marx lui-même voyait les choses ainsi. Malheureusement la moisson récoltée par Godelier à l'appui de = son interprétation est fort exiguë : un seul et bref texte de l'Introduction à la Contribution à la critique de l'économie = politique de Marx de 1859 qui semble aller en son sens, et une phrase de l'Anti-Dühring d'Engels, qui semble, en revanche, = dénoncer une caricature de pensée contradictoire où toutes les choses se confondraient sans résidu et n'importe quelle = phrase serait, tour à tour, affirmée et niée.

L'argument principal de Godelier n'est pas positif, mais négatif (ibid. p.19) :

A notre connaissance, nulle part dans leur correspondance ou leurs oeuvres, Marx et Engels n'ont mentionné le principe de l'identité des contraires au compte de l'héritage positif de Hegel. Ce qu'ils ne cessent de rappeler au = contraire ce sont les principes de la connexion interne = des choses et de leur perpétuel mouvement, de l'interaction des causes et des effets, de la transformation de la quantité en qualité, bref, le principe de l'unité des contraires et le groupe des propriétés qui lui sont attachés

Bref -disons-nous- des banalités fort vraisemblables mais qui ne vont pas très loin, philosophiquement parlant, si ce n'est précisément comme des cas particuliers, ou des manifestations, de (ou, si l'on veut, des phénomènes explicables par) la contradictorialité du réel.

A cette prise de position répond Lucien Sève par un recueil de citations (S:9, p.39). Mais, toujours, en ce qui

concerne Marx lui-même, Sève n'est pas plus convaincant que = Godelier. Il complète la citation de Godelier empruntée au livre sus-mentionné de Marx, mais les ajouts ne persuadent == pas le lecteur. En tout cas, il est fort hasardeux de vouloir tirer de ces quelques phrases incidentes une doctrine philosophique sur le sujet qui nous occupe. Ni la lecture des tomes publiés de l'oeuvre de Cornu (C:24) ni celle du livre de Mario Dal Pra sur la dialectique chez Marx (D:4), ni celle des textes de Marx lui-même ne sont pas parvenues à dissiper nos doutes. Le chapitre entier (le dernier) que M. Dal Pra consacre à l'Introduction -écrite par Marx en 1857- à l'oeuvre sus-mentionnée laisse intact le problème de savoir si Marx admet= ou non, dans ce texte, l'identité des contraires. Marx a traversé plusieurs étapes dans l'élaboration de sa pensée. Une étape intermédiaire, franchement anti-hégélienne, s'étend == plus ou moins de 1844 à la fin des années 50. Mais c'est à cette époque qu'appartiennent ses seuls ouvrages philosophiques (Critique de la philosophie du droit de Hegel, Manuscrits Sainte Famille, Idéologie Allemande). Postérieurement, il y a des phrases à contenu philosophique dans ses écrits, mais point de livre sur un sujet philosophique. On peut supposer, par ses rapports avec Engels, qu'il partageait peu ou prou la pensée de celui-ci, laquelle, à son tour évoluait aussi vers la fin de sa vie en un sens de rapprochement du Hégélianisme. == Mais rien de sûr ne découle de tout cela. Il ne faut pas oublier que Marx lui-même ne se considérait pas un philosophe, = et -du moins pendant une longue période- méprisait la philosophie, car il était en quelque sorte porté par le positivisme= ambiant de la deuxième moitié du siècle.

Philosophiquement, l'oeuvre la mieux réussie de == Marx est, peut-être, les Manuscrits. Il serait, certes, téméraire de prétendre y trouver la pensée même de Marx, mais on y trouve au moins une pensée philosophique marxienne qui ne soit pas exposée dans le brouhaha d'une polémique ni dans quelques phrases lapidaires et incidentes. On y voit le rejet de la conception hégélienne de la négation de la négation. Cornu (C:24, tome III, p.15) indique ce que Marx, dans cette oeuvre, rejette le plus de l'esprit hégélien : ce qui est nié se maintient par la négation de la négation, si bien qu'il n'y aurait pas, chez Hegel, de véritable progrès. Pour Hegel l'affirmation de l'homme en contradiction avec lui-même constitue le vrai savoir et la vraie vie. Pour Marx la contradiction est quelque chose qui doit être banni et surmonté (si tant est, = d'ailleurs, qu'il conçoit la contradiction au sens strict, ce qui est plus que douteux, dans ces écrits en tout cas).

Une autre raison pour penser que, pendant cette période du moins, Marx n'a pas accepté la contradictorialité = du réel c'est son nominalisme. Hegel défend un réalisme des universaux qui rappelle ceux d'Anselme d'Aoste, Anselme de == Laon, Guillaume de Champeaux, Gilbert de la Porrée et Thierry= de Chartres. Or, toute contradiction réelle consiste dans le fait qu'une classe qui est un sous-ensemble -propre ou non- = du complément d'une autre classe possède, en même temps, une intersection non vide avec cette dernière. C'est pourquoi == les contradictions ont pour Hegel un sens réel : il n'y a aucun divorce entre le réel et le logique, entre le conceptuel= et le concret (au contraire : le concept est ce qu'il y a de plus concret). Marx, en revanche, rejette tout réalisme des universaux, dans les termes les plus vigoureux : ce réalisme, en réduisant le singulier à une extériorisation du concept, = serait la plus conservatrice des philosophies (cf. à cet égard

C:24, tome III, pp.206-7). Si l'on rejette la réalité des == universaux, on rejette aussi toute intersection réelle d'ensembles quelconques. Mais à cela on pourrait répondre qu'il serait loisible de maintenir des contradictions de dicto, même si on rejette qu'elles aient un sens de re; autrement dit, les contradictions pourraient subsister comme des contenus == propositifs vrais, sans désigner rien de réel. Mais Marx probablement n'avait aucune envie de s'engager dans une voie pareille, car pour lui ce serait là entretenir des pensées divorcées du réel singulier et concret, le seul qui existe et la seule chose qui compte.

Si de Marx nous passons à Engels; le panorama change radicalement, car Engels a écrit, pendant les dernières décennies de sa vie, plusieurs ouvrages philosophiques, où une poussée de plus en plus forte se fait sentir vers la réassomption du hégélianisme, tout remis sur pieds qu'il fût. Lucien Sève n'a aucune peine à convaincre le lecteur que Dialectique de la Nature d'Engels est à ranger parmi les livres qui postulent la contradictorialité du réel, contenant des variations sur des thèmes hégéliens. Ce qui est intéressant -et nouveau par rapport à Hegel, si peut accueillant envers l'évolutionisme- c'est qu'Engels ébauche (cf. E:3, p.214) un traitement == contradictoire des ensembles flous, en rapport avec la doctrine de l'évolution des espèces, se prononçant contre l'esprit des "hard and fast lines". (A la p. 219 il envisage == dans le même esprit l'étude de problèmes dialectologiques).

Mais, plus qu'Engels et que n'importe quel autre auteur marxiste, c'est Lénine qui s'est rapproché étroitement, dans ses Cahiers philosophiques, des doctrines hégéliennes. Lénine y accorde une réalité à l'universel et à l'abstrait et formule très clairement la thèse de la contradictorialité du réel. La profondeur philosophique de ces textes léniniens dépasse de loin, à notre avis, celles des ouvrages philosophiques de Marx et Engels. En voici un exemple : commentant les remarques faites par Hegel dans la WdL sur la loi de tiers exclu, Lénine affirme (L:31, p. 131) :

C'est pénétrant et vrai. Toute chose concrète, tout quel que chose concret est en rapports divers et souvent contradictoires avec tout le reste, ergo elle est elle-même et autre chose.

Dans la pensée marxiste postérieure à Lénine les discussions sur le caractère contradictoire (au sens de la logique formelle) ou non du réel on été fréquentes, mais ont apporté peu de lumière. Le P. Gustav Wetter (W:4, pp.523ss traduction anglaise) et M. Bernard Jeu (J:5) présentent des informations intéressantes sur les discussions ayant lieu, à cet égard, dans les cercles philosophiques soviétiques. Pendant les années vingt et trente, l'opposition de la dialectique à la logique formelle (identifiée abusivement à la logique formelle classique, alors que, sur le sol russe précisément, Vassilev avait formulé des idées très claires pour une logique == contradictoire, récemment reprises par Mme le Dr. Arruda, dont nous avons fait état au Livre II) était totale et, apparemment irréconciliable.

Après la deuxième guerre mondiale, en revanche, les courants, dans la philosophie soviétique, deviennent de plus en plus forts qui distinguent contradiction formelle et contradiction dialectique. Ceci donne pour résultat une conception de la dialectique comme doctrine empirique parfaitement compatible avec la logique classique. Seule serait criticable

l'opinion que l'étude de la logique formelle suffit (opinion= qu'aucun logicien classique n'aura soutenu, car ils ont tous admis la nécessité de l'étude et de la recherche en botanique, engéographie, neurologie, ethnographie, etc.).

Dans cette veine du compatibilisme montant nous == trouvons des expressions comme celles-ci. En 1967, V.I.Svidetski, dans la revue Sciences philosophiques (cf. J:5, p.334) af firme :

Dans la réalité il n'y a pas un seul cas de contradiction dialectique dont les aspects se présenteraient dans le même objet, le même temps et le même rapport et néanmoins = enfreindraient le principe de contradiction de la logique formelle.

En 1966, I.S. Narski, dans un livre publié à Moscou par les éditions Znanie, soutient que les contradictions dialectiques sont toujours en différents sens et sous différents rapports. "Donc -ajoute-t-il, il n'y a pas ici infraction au principe logico-formel de contradiction". Et, contrairement= à d'autres attitudes plus réservées envers la logique classique, Narski va jusqu'à dire (J:5, p.338) que la logique for melle, comme la logique dialectique, est nécessaire pour la connaissance aussi bien des états statiques que des états dynamiques du réel.

Les propositions de la logicienne polonaise Koka--- chinskaïa (dans Studia Filozoficzna, 1958, n°3, str.151) visant à susciter un débat sur la logique formelle adéquate à la formalisation de la dialectique marxiste reçoivent une fin de non recevoir de la part du professeur Alexeev.

Curieusement, Narski, de même que Gorski et Ianovskaïa (cf. J:5, p.327) pense que la compréhension léniniste du mouvement et de sa représentation dans les concepts consiste= à admettre que la connaissance ne peut se représenter le mouvement que sous une forme démembrée (cf., à ce propos, l'annexe n°2, notre discussion sur les leçons à tirer des paradoxes de Zénon). Ce qui surprend le plus c'est comment le RC, à == l'intérieur comme à l'extérieur du mouvement marxiste, s'associe parfois à la thèse de l'ineffabilité ou l'irreprésentabilité du réel. Nous avons déjà évoqué ce mariage à l'occasion de l'interprétation de Plotin. Des auteurs qui ne supportent pas l'idée de la contradictorialité du réel sont prêts à supporter "l'idée" d'un on-ne-sait-quoi d'énigmatique et irrreprésentable en tant que tel, d'un mouvement en soi inaccessible= à notre pensée, qui ne l'appréhenderait qu'en l'altérant et en le coupant en tranches.

Un autre représentant du compatibilisme dans la philosophie soviétique c'est A.A.Zinoviez. Comme nous le verrons plus loin, Zinoviez estime que le traitement du mouvement et les paradoxes découverts par Zénon ne posent aucune difficulté majeure pour la logique classique et ne contraignent personne à se soustraire au RC. Il affirme (Z:5, p. 118) que la = dialectique n'entretient aucun rapport avec les logiques multivalentes, et que toute tentative d'utiliser une logique mul tivalente pour confirmer la dialectique conduira seulement à la confusion et à de stériles disputes terminologiques.

Ceux qui accusent les autres de soulever de vaines= disputes terminologiques doivent s'assurer qu'ils sont, précisément eux, à l'abri du même reproche. Nous sommes d'avis == que ce qui est purement verbal c'est de dire que de telles = disputes sont verbales. Car, en disant cela, on peut avoir,

à tort, l'impression qu'on véhicule un message, alors qu'on = ne fait qu'écartier une discussion gênante pour se calfeutrer = dans la commode placidité des usages reçus et des propos res- = sassés.

Pour qu'une discussion soit purement verbale il faut que la différence entre le contenu sémantique ou sens des == phrases prononcées par les deux interlocuteurs soit zéro. Or ceci n'est possible que si aucune des deux théories en présen- ce n'a de sens ou bien si elles ont le même sens. Un partisan de la logique classique et du RC -comme c'est le cas de Zino- viev- peut défendre l'une ou l'autre de ces conceptions sémanti- ques. Il peut défendre la première s'il dit, avec le pre- mier Wittgenstein, que la logique ne dit rien sur le monde, = n'a pas de signification. Nier la logique (classique) n' est donc pas nier une thèse significative, i.e. une thèse ayant un contenu factuel. Il peut, alternativement, soutenir la = deuxième conception sémantique (les deux positions en présen- ce auraient le même sens) en affirmant que, bien que la logi- que dise quelque chose qui est vrai dans le monde réel, ce = qu'elle dit est nécessairement vrai, vrai dans tous les mon- des possibles, et rien n'est pensable ni effable qui soit in- compatible avec ces vérités nécessaires, en sorte que quicon- que semble les nier emploie les mots en un sens différent. == Nous avons déjà essayé de discréditer ces tactiques élimina- tionnistes; nous ne nous attarderons pas ici là-dessus. Il nous a paru nécessaire, toutefois, d'explicitier ce qui pourrait == vouloir dire le refus d'une discussion comme purement verbale. Il incombe à ceux qui prétendent qu'une discussion est verba- le, s'il veulent faire quelque chose d'autre que de se débar- rasser verbalement d'un problème, de préciser le sens de leur propos (dire, p.ex., si notre interprétation conjecturale est dans l'erreur) et d'étayer leur point de vue par des preuves = (p.ex., prouver que tous les mondes possibles sont conformes = à la logique classique; ou, alternativement, selon une autre définition des vérités analytiques ou nécessaires, prouver == qu'on ne peut pas nier une vérité de logique classique, si = bien que toute apparente négation est en fait l'affirmation = d'autre chose).

Une tentative d'élucidation des rapports entre la = logique formelle et la dialectique marxiste fut entreprise, = voici déjà 32 ans, par Henri Lefebvre. Malheureusement son ouvrage (L:9) ne sert qu'à obscurcir plus le problème et à dé- courager ses lecteurs de tout espoir de comprendre quelque == chose. Lefebvre soutient, en même temps, des thèses compati- bilistes et des thèses incompatibilistes, tout en affirmant = que les unes ne contredisent pas les autres. Les erreurs et = méprises où il tombe à propos de la logique symbolique sont si énormes qu'on se demande si l'auteur s'est donné la peine = d'étudier le sujet dont il traite. Il dit p.ex. (L:9, p.105):

C'est le principe d'identité qui se formule : "A est A"... il est clair que cette rigueur formelle est vide, absurde même en un sens. Le principe d'identité implique la répé- tition pure et simple : la tautologie [..] La tautolo- gie est certainement rigoureuse, mais certainement inap- plicable et stérile.

Si une phrase est inapplicable (sous-entendu -croyons nous- : au réel), alors elle est fautive, entièrement fautive, = donc nullement rigoureuse, ou le mot 'rigoureux' a ici un sens qui nous échappe. En quel sens d'ailleurs une tautologie = est-elle absurde? Ce qui est absurde c'est que, après un re- jet si complet non seulement de la logique classique, mais du

principe d'identité, commun à toute logique formelle, Lefebvre affirme une thèse entièrement compatibiliste, trois pages plus loin. La voici :

Le principe d'identité, malgré son vide, ou plutôt à cause de ce vide formel, situe la pensée sur son plan. Toute pensée doit obéir à cette exigence de cohérence, même et surtout lorsqu'elle se meut dans les contradictions de contenu. La contradiction ne doit pas être admise dans la pensée que comme telle, c--à-d consciente et réfléchie.

Il y a de quoi rester pantois! Un principe absurde et inapplicable au réel est tel que la pensée doit s'y conformer, même lorsqu'elle pense des contenus contradictoires, dont l'existence précisément avait amené Lefebvre à rejeter le == principe d'identité.

L'examen de la logistique aux pp. 131-7 du livre cité est un amas de non-sequitur et de malentendus. Qui plus est, le sens et la portée de la critique demeurent imprécis = et incertains.

Curieusement d'ailleurs, au lieu de déduire de l'existence des paradoxes la nécessité d'une logique formelle contradictoire (selon les théories récentes simultanément défendues par le professeur Routley et par nous-même), Lefebvre reproche à la logistique et au symbolisme le fait qu'ils se heurtent aux paradoxes. Mais les paradoxes ne sont pas dus au formalisme logistique. Pendant des millénaires on a débattu du paradoxe du menteur alors que la logique symbolique == n'était même pas un projet (Lefebvre le reconnaît d'ailleurs, récusant et prenant au sérieux tour à tour ledit paradoxe, == sans qu'aucune idée claire ne se dégage de son attitude). == D'ailleurs, quand même les paradoxes apparaîtraient comme résultant de la formalisation symbolique, renoncer à celle-ci à cause des paradoxes ce serait comme jeter le bébé avec l'eau du bain. Autant renoncer à la mécanique quantique pour renoncer aux paradoxes que cette science fait surgir.

En dépit des critiques accablantes que Lefebvre == adresse à la logique symbolique (classique ou non) et au principe d'identité, la coloration prépondérante du livre est un compatibilisme confus et éclectique. A la p. 171, dans la = section "Le principe d'identité : son sens dialectique", après avoir paraphrasé des citations de Hegel et allégué des exemples historiques, Lefebvre dit :

Ici donc la contradiction n'est plus du tout la contradiction formelle. Il s'agit d'une contradiction "en acte" = pour employer une vieille expression aristotélicienne. == [...] Nous arrivons donc à démentir expressément le principe d'identité, puisqu'en fait nous posons expressément = comme une sorte de critère logique du réel la contradiction interne ... Mais ce n'est que pour promouvoir à un niveau supérieur ce principe et le dépasser en le conservant.

Néanmoins, vers la fin du livre (p.249) Lefebvre revient à la charge avec une rebuffade à l'encontre d'une logique des propositions, des implications, qui élimine la contradiction et restaure l'identité pure. Le camouflet serait == d'autant plus immérité que, selon les propos que nous venons de constater, en définitive, un accord serait parfaitement == possible entre la logique classique et la dialectique marxiste, du moins dans son interprétation lefebvrienne.

Des livres comme celui de Lefebvre ont causé un ==

grand tort, puisqu'ils ont discrédité aux yeux de certains logiciens toute pensée contradictoire (identifiée abusivement à la dialectique marxiste, laquelle, à son tour, apparaissait = interprétée d'une manière à la fois compatibiliste et incompatible, si bien que tout son contenu précis s'évanouissait), tout en discréditant simultanément aux yeux d'autres lecteurs la logique symbolique. Si aujourd'hui nous nous penchons sur cet ouvrage c'est pour expliquer comment on a pu, par de telles entreprises, retarder une nécessaire conjonction de perspectives et pourquoi les essais de formalisation de la dialectique marxiste sont encore dans le berceau.

Notre conclusion de cette longue discussion c'est = que, sous son interprétation engelsso-léninienne, la dialectique marxiste est une théorie contradictoire qui emprunte à la philosophie de Hegel ses thèses essentielles, tout en rejetant une grande partie des énoncés qui constituent le système hégélien. Mais des interprétations non engelsiennes et non léniniennes de la dialectique marxienne sont possibles, et nombre de marxistes s'y sont adonnés : Althusser, Godelier, Adam-Schaff (cf. A:10), Galvano della Volpe.

La thèse compatibiliste a trouvé une de ses formules les mieux réussies dans cet aphorisme : la contradiction est en l'objet, mais ne doit pas être dans les thèses concernant l'objet. Critiquant cette opinion qu'il qualifie d'éclectique, Ilyenkov -partisan, lui, du point de vue incompatible (I: 1, p.322) que c'est la pensée dialectique (qu'il appelle, selon la coutume marxiste, 'métaphysique') qui 'finally became caught up in the logical contradictions it had brought to light just because it persistently and consistently observed the ban on any kind of contradiction whatsoever in determinations', et que 'mountains of logical contradictions have been piled up just by means of absolutised formal logic'. Nous devons critiquer durement Ilyenkov pour la grave méprise où il tombe, prenant la logique classique pour la seule logique formelle possible, et opposant ainsi à la logique classique, non pas -comme il faut le faire- une logique formelle contradictoire, mais une logique dialectique non formelle). Ilyenkov pense que les contradictions inhérentes à la théorie économique de Ricardo furent résolues par Marx, parce que Marx acceptait la contradictorialité du réel (ibid. p.336):

*Thus, what* was effected in the real act of exchange was impossible from the angle of abstract (formal logical) = reason, namely, the direct or immediate identification of opposites.

Nous sommes parfaitement d'accord avec Ilyenkov = pour rejeter le compatibilisme éclectique : si un objet réel est contradictoire, une thèse vraie à propos de cet objet = réel doit être contradictoire elle aussi. Car, si l'objet = est contradictoire, il est membre (simultanément et sous le même rapport) de deux ensembles disjoints; or, une thèse adéquate sur cet objet doit dire qu'il est membre de ces ensembles, et, ce disant, elle énonce une thèse contradictoire. Alternativement, on peut admettre que le réel est contradictoire en un autre sens seulement, mais alors il vaut mieux employer carrément un autre terme; car un conflit ou une présence simultanée de caractéristiques antagoniques -sous deux rapports différents-dans le même sujet ne constituent point des contradictions, au sens strict de ce mot; que quelqu'un soit prodigue pour certaines dépenses, tout en lésinant pour d'autres ne pose aucun problème et il est entièrement à déconseiller, pour un cas pareil, l'emploi du terme 'contradiction'.

Mais notre accord avec Ilyenkov s'arrête là, car == cet auteur introduit une distinction où nous ne nous retrouvons pas; il y aurait, selon lui, deux sortes de contradictions (ibid. p.342) : des contradictions concrètes, qui peuvent être résolues et finissent par l'être moyennant un examen plus approfondi des faits, et les contradictions qui sont terminologiques ou sémantiques quant à leur origine et leurs propriétés; à propos de celles-ci, l'auteur nous dit que :

the principle of contradiction of formal logic applied == fully to them. Strictly speaking, it relates to the use of terms and not to the process of the movement of a concept. The latter is the field of dialectical logic. But there, another law is dominant, the law of the unity or = coincidence of opposites, a coincidence, moreover, that goes as far as their identity.

Une mise au point nous semble opportune à propos de tout cela. Premièrement : si le principe de non-contradiction est vrai, pourquoi s'appliquerait-il seulement à certaines == contradictions et non pas à toutes les contradictions? A notre avis, Ilyenkov confond le principe de non-contradiction = avec le RC. Or, une logique peut admettre des contradictions (i.e. ne pas être surconsistante) tout en admettant le principe de non-contradiction, comme c'est le cas -entre autres- de Am. Deuxièmement, une contradiction sémantique n'est pas une contradiction purement terminologique, loin de là; elle est même tout le contraire : tandis qu'une contradiction terminologique est apparente et repose sur une équivocité, une contradiction sémantique est une contradiction dans le domaine = postulé comme modèle d'une théorie, donc une contradiction == dans un domaine (normalement) extra-linguistique et extra-mental. Troisièmement, nous ne savons pas ce qu'est que "résoudre" une contradiction; si la contradiction est réelle, elle peut être reconnue, non pas "résolue" (si tant est que cela ait un sens); si elle est imaginaire ou terminologique, tout ce qu'il faut faire c'est en montrer le caractère purement apparent; mais les propos d'Ilyenkov nous laissent un goût amer, car ils semblent suggérer que les contradictions réelles, == après un traitement adéquat, cesseraient d'être contradictoires. Mais ceci est sûrement erroné. S'il y a une contradiction dans le réel, alors un traitement théorique adéquat, i.e. un examen approfondi des faits, ne peut conduire à aucune suppression de la contradiction, mais simplement à une reconnaissance de la contradiction. Enfin, et quatrièmement, Ilyenkov semble aussi suggérer que les contradictions ou paradoxes découverts dans le domaine de la théorie des ensembles et de la sémantique logique ou pure sont purement terminologiques ou fictifs, ce qui est certainement faux (cf. le Livre II de cet étude).

Malgré toutes ces remarques, nous tenons à indiquer que le texte d'Ilyenkov constitue une analyse philosophique = d'une haute qualité, inspirée par un agréable souci de rigueur.

De nos jours l'interprétation non contradictoire, donc compatibiliste, paraît l'emporter dans les cercles marxistes, du moins en Occident. Toutefois il y a toujours des marxistes qui défendent la contradictorialité du réel, tel -p.ex- le Dr. Pierre Jaeglé, maître de recherche au CNRS (cf. J:2 == pp.109ss, surtout pp.116-7). Il est vrai que le sujet que ce physicien aborde, celui de l'espace-temps, se prête particulièrement à la découverte de paradoxes. (Les marxistes ne sont pas les seuls à en avoir trouvé, ou du moins cru trouver; que l'on pense à St Augustin ou à Mc Taggart. L'étude des problè

mes du temps est un autre chantier où une logique contradictoire peut constituer un instrument utile).

§19.- Un philosophe contemporain qui soutient la contradictorialité du réel c'est le Dr. Stéphane Lupasco (cf. L:25, L:26), nourri dans l'énergétisme d'Ostwald, mais dont le système est aussi relié à l'idéalisme allemand (L:26, t.II, pp.87-8). Sa pensée, touffue et complexe, ne supporte guère le résumé et n'est pas toujours facilement saisissable, il faut l'avouer.= On ne saurait douter de sa densité et son épaisseur.

Lupasco voit dans le réel une force d'hétérogénéité qui (cf. L:26, pp.100-1) 'occasionne des limites tout en étant un dynamisme en soi précisément destructeur des limites'; il y voit aussi une force d'homogénéité qui 'supprime les limites, tout en étant un dynamisme en soi de rigoureuse limitation'.= Le jeu de ces deux forces se déploie comme suit (ibid.) :

Ce qu'il y a, c'est une hétérogénéisation intensive quantitative inverse d'une homogénéisation extensive, quantitative également. Dans la première de ces deux démarches = logiques antagonistes, il y a rupture de la limite de == l'identité, c'est-à-dire de la limite pure, en soi, pour elle-même, et son morcellement, en principe à l'infini, == .... Au contraire, dans la seconde, il y a englobement = d'une limite par une autre plus vaste, il y a synthèse, = substitution à des limites qui sont le signe de la rupture, de la fragilité et de la précarité de la limite absolue - sous le courant inverse qui brise précisément toute limite- de limites de moins en moins divisibles, de plus en plus fortes et étendues, et, en fin de compte, de la limite d'une chose par elle-même, de la limitation à == l'identité, de la limitation de A par A, du "même" par le "même", autrement dit de la limite pure, qui est le terme idéal, à l'infini, du dynamisme synthétique et l'extensité même passée à l'acte, ce qui constitue d'ailleurs une impossibilité de son existentialité même, en tant que sa nature est contradictoire.

Pour Stéphane Lupasco, comme pour le Platon du Sophiste et pour Hegel, le néant ou non-être doit lui-même avoir quelque réalité positive. Il manifeste à ce propos la nécessité d'un traitement du problème du non-être à la lumière == d'une 'logique négative de non-identité' (ibid. p.262).

Mais, bien plus éloigné que nous ne le sommes du == platonisme et de l'augustinisme, avec leur primat de l'éternel et de l'immuable (primat qui trouve son écho dans Am), Lupasco avance des thèses radicalement contraires à celles que toute la tradition -ou presque- avait soutenues (L:26, t.I, p.305):

Disons, cependant, dès maintenant, afin d'éclairer davantage nos positions philosophiques, que ce qui demeure ou veut demeurer ne peut pas provenir de l'être, ce qui dis paraît et nie constituant le non-être. (...) Si le non-être est, selon nous, effectivement, quelque chose de réel, si même il est l'existentialité, toute l'existentialité, c'est en tant qu'il contient la réalité, peut-on dire, de la réalité et celle de l'irréalité, l'affirmation liée à la négation par un antagonisme indispensable à leur existence, l'existant par opposition au non-existant, et vice versa.

Ces thèses pourraient nous faire penser plutôt à = une pensée nihiliste comme celle de certains gnostiques, ou en quelque sorte, de Jakob Boehme (peut-être aussi de Hamann).

Le jeu de l'homogénéité et l'hétérogénéité, de l'être et du non-être, se traduit dans celui qui oppose et relie == l'identité et la non-identité (L:26, t.II, p.76) :

En connaissant l'identité, je virtualise celle-ci par l'actualisation de la non-identité; j'assiste donc à une disparition de cette dernière et à une illumination de celle là. Inversément, en actualisant l'identité je vois une non-identité triompher de cette identité. Ainsi, le connaître de la non-identité, en connaissant l'identité, connaît le connaître de l'identité; en connaissant la non-identité, le connaître de l'identité connaît le connaître de la non-identité.

Lupasco conçoit ainsi un devenir dual, une entente et mésentente contradictoire de deux devenirs inverses, 'un renvoi de la balle' que le devenir logique ou cognitif essaierait de surmonter par une synthèse inatteignable, dont on ne se rapprocherait qu'asymptotiquement. La connaissance paraît être pour Lupasco un but, un idéal irréel opératif dans son irréalité, et pourtant réalisé. Encore plus irréelle serait la connaissance de la connaissance, point de convergence du réseau de contradictions que Lupasco s'évertue à montrer(p.77)

La connaissance de la connaissance, qui est un fait indiscutable ... repousse le pluralisme : une connaissance de la connaissance constitue un monisme; repousse le monisme : elle réclame une dualité, elle réclame un pluralisme dans la connaissance de la connaissance de la connaissance, etc.; repousse enfin le dualisme : elle ne peut relever d'un parallélisme d'ordre ou d'univers, ni même == d'une pure contrariété, c'est-à-dire d'une contradiction= de termes statiques; elle exige un devenir logique à dynamismes contradictoires pouvant passer respectivement de la puissance à l'acte, et inversement.

Lupasco décèle une antinomie dans le concept, de par la présence simultanée de sa compréhension et de son extension (au sens de la logique péripatéticienne) (ibid. p.174). L'aboutissement asymptotique, donc irréel, du processus cognitif == est exposé par Lupasco en ces termes (ibid. p.178) :

Mais s'il en est ainsi, comme en chaque devenir il y a virtualisation d'un principe contradictoire, l'aboutissement, asymptotique ou non, de tout le devenir logique, par l'oeuvre de ses devenirs inverses, est non seulement un concept absolu, en tant que conflit des actualités antagonistes, mais sensation pure également, en tant que conflit des virtualités antagonistes. Autrement dit, l'existence ou le logique réalise ainsi le conflit total= de sa nature, le conflit de ses dynamismes en puissance = comme celui de ses dynamismes en acte. Mais, par là même, la conscience et la rationalité ou le connaître cessent;= à ce degré, l'existence est acosciente et acognitive, == c'est-à-dire à la fois une double question contradictoire ultime et une double réponse contradictoire ultime.

Continuateur et partisan de l'oeuvre entreprise par Lupasco, Marc Beigbeder en a exposé les grandes lignes dans son livre Contradiction et nouvel entendement (B:7), les == étant par des réflexions propres. Le chapitre I de ce livre, intitulé "Eléments d'une logique dynamique et contradictoire" est un exposé succinct du programme logique de Lupasco. Malheureusement ce programme n'est pas strictement formalisé= (encore qu'il soit schématisé à l'aide de quelques symboles au

xiliaires), et il est, dès lors, difficile de le comparer aux logiques paraconsistantes formelles. Il n'y a aucun ensemble de règles de formation, ni des règles d'inférence; à la place d'axiomes ou schémas axiomatiques il y a un postulat fondamental fort complexe et tel que la nature logique des symboles n'est pas bien établie.

Cette logique affirme qu'il y a des vérités contradictoires qui se refoulent mutuellement, et qui sont l'expression respective des forces actualisante et potentialisante. La logique classique est ici un cas particulier et idéal, polaire et transfini de la logique contradictoire.

L'explication de Beigbeder, commentant des textes de Lupasco, offre des soubassements de cette logique : c'est l'existence, entre le virtuel et l'actuel, d'un tiers état T. Ce qui s'y trouve peut être considéré comme un état ni vrai ni faux, mais il faut surtout dire qu'il est contradictoire, dès lors qu'il se trouve au même degré d'actualisation et de potentialisation. C'est pourquoi Lupasco et Beigbeder rejettent, autant que la logique classique, 'les logiques polyvalentes contemporaines' (ils paraissent en fait se référer par là seulement aux logiques non contradictoires, comme celles de Lukasiewicz et Post, p.ex.) : chaque logique n-valente substituerait au principe de tiers exclu un principe de n+1 exclu, ce qui signifie le maintien de l'esprit de la logique classique.

Une simple hétérogénéité serait impossible au foyer idéal de la divergence, de même qu'une simple identité est aussi inatteignable.

Le point d'équidistance entre ces deux foyers idéaux polairement opposés c'est l'état que Lupasco appelle d'implication contradictoire. Beigbeder cite (B:7, p.12) cette phrase de Lupasco qui résume sa pensée sur l'implication contradictoire :

Que si les éléments d'un ensemble participent au même degré, à la fois de l'identité et de la diversité, si chacun est un mixte des deux relations d'identification et de diversification à dose pour ainsi dire égale, s'ils se ressemblent entre eux autant qu'ils se distinguent l'un de l'autre, nous nous trouverons en présence de l'implication ...

Le temps apparaît comme la réalité contradictoire par excellence. Mais le temps n'est possible que si, dans le réel, ni la contradiction ni la non-contradiction ne sont absolues.

Toute cette trame de contradictions appartient-elle au réel ou à la subjectivité concevante? Ni l'un ni l'autre, et tous les deux : ce qu'il y a en fait (ibid. p.29) c'est un complexe logique ni-sujet, ni-objet ou encore mi-sujet, mi-objet; chaque dynamisme contradictoire, face à face pour ainsi dire, sera à la fois une subjectivité mêlée d'objectivité, tendant à se muer en objectivité et une objectivité mêlée de subjectivité, tendant à se muer en subjectivité (...) une ambiguïté sujet-objet'. L'aspect d'irréalité qu'il y a dans les choses est identifié par Lupasco au côté subjectif. Sa gnoseologie se veut ni idéaliste ni réaliste.

Curieusement, M. Beigbeder ne reconnaît comme ancêtre aucun philosophe occidental sauf 'dans une certaine mesure' Nietzsche (et bien entendu presque tous les écrivains, == poètes, artistes; B:7, p.33n.); tous les autres philosophes se seraient tenus au RC, selon lui, y compris Hegel, malgré =

certaines hésitations. Il cite, en revanche, comme partisans de la contradictorialité du réel, Frédéric et Jean Paulhan, = ainsi d'ailleurs que Gilbert Durand. C'est bien dans la philosophie de l'extrême Orient qu'il faudrait, pense-t-il chercher des précurseurs de la thèse de la contradictorialité.

Nous concluons ce bref exposé d'une pensée qui, en dépit de la parenté qui la lie à la nôtre par sa tentative de dépasser le RC, demeure néanmoins pour nous difficile à comprendre, par une phrase qui semble caractériser son noyau essentiel : la contradiction est faite de deux non contradictions antagonistes inverses, lesquelles constituent l'étoffe du réel, mais qui, comme telles, sont irréelles, de simples foyers vers lesquels tendent asymptotiquement deux dynamismes opposés du réel. (Un développement intéressant, que nous n'abordons pas, c'est le programme d'une théorie des ensembles contradictoires et les réflexions sur l'axiome de choix comme indispensable dans le cadre du dualisme contradictoire et antagonistique qui caractérise cette conception; cf. B:7, pp.71-3). Le fait que nous partageons avec MM. Lupasco et Beigbeder le refus du RC ne veut naturellement pas dire que nous soyons d'accord avec leur système dualistique, même si nous y trouvons maints points en commun avec l'ontophantique. Au surplus, le livre de Beigbeder foisonne en réflexions intéressantes sur un large éventail de la culture française contemporaine. (Cf., p.ex., ses considérations à la p.262 sur les personnages de Beckett, où le même sujet n'est pas un même, mais une alternative, dont les variations attestent l'impossibilité d'en sortir et font éclater la vanité, l'absurdité -dérisoire ou tragique- des disjonctions').

§20.- En marge de la pensée philosophique proprement dite, == mais apparentée au néoplatonisme se profile une vision contradictoire du monde dans les divers écrits qui composent le courant hermétique, comme les Oracula Chaldaea -commentés par Proclus- ou le Corpus Hermeticon (cf.H:18), qui remonte approximativement au II<sup>e</sup> siècle avant JC, mais qui fut compilé beaucoup plus tard -au plus tôt sous le règne de Dioclétien-. Ce qui est intéressant dans ces écrits c'est qu'ils constituent une fusion d'idées d'origines diverses et synthétisent la sagesse traditionnelle de plusieurs cultures du Moyen == Orient. Les gnostiques sont aussi apparentés à ce vaste courant. Ce type de pensée trouvera un prolongement dans de nombreux penseurs alchimistes (cf. C:38, pp.278ss). Le Theatrum Chemicum de Th. Hohelände -1602) dira : 'item ignis est et == aqua et ignis, et ignis noster est ignis et non ignis'.

Quoique nous considérions non philosophique tout ce courant, il serait erroné d'ignorer les liens qui l'unissent aux courants néoplatoniciens et leurs avatars récents. Luis Cencillo dit à cet égard (C:38, pp.280-1) :

En todos estos textos /hermético-alquímicos/se aprecia ... una concepción constante de la unio contrariorum= simultáneamente aniquiladora y fecundante ... Por lo demás, esta quintaesencia es dialéctica : es agua y fuego = simultáneamente, une entre sí propiedades contrarias, se instala en la contradicción misma, como expresa el mismo Schelling, que la denomina "manantial de vida eterna" ya que "sólo en la contradicción puede subsistir la Realidad Primera", y Schelling se nutría ampliamente de la corriente místico-alquímica medieval a través de la corriente == que va de Cusa a Boehme.

...

Segun la alquimia, la esencia misma del ser es una circularidad indefinida de contrarios, que en el fondo no pasan ni suceden, sino que permanecen eternamente siendo y no siendo, llegando a ser y dejando de ser, pues el Ser en su pasar permanece y en su permanencia pasa ... Y en toda la metaforización dialéctica de este sistema no se da término más constante y reiterado que el de una identificación absoluta de todos los contrarios : lo pasional y lo divino -repetimos, como en la mística dionisiaca-, la generación y la corrupción, la vida y la muerte, el Bien y el Mal.

Que pour ce courant l'identification soit absolue, = c'est un point sur lequel nous n'oserions pas nous prononcer. Notre opinion c'est que, conformément à Am, chaque ensemble = est un sous-ensemble non strict de tout autre ensemble; dès lors, le bien est un sous-ensemble du mal et vice versa, la vie de la mort et vice versa, etc. Mais il n'en découle nullement que ce soient des sous-ensembles stricts, et encore = moins des sous-ensembles stricts non propres, i.e. strictement identiques. Notre conception de la unio contrariorum est = donc beaucoup plus nuancée que celle de ces courants -si l'on interprète leurs textes littéralement-.

§21.- Si nous tournons maintenant notre regard vers la pensée poétique, nous constaterons aussi une puissante affirmation = de la contradictorialité du réel chez nombre de poètes. Il est vrai que le courant poétique qui s'adonne avec plus d'engouement à ces affirmations contradictoires, le pétrarquisme, apparaît et se développe sous l'influence de la lecture des textes néoplatoniciens. Mais des intuitions plus profondes, = qui ne découlent pas de la lecture des textes philosophiques, sont nécessaires pour alimenter une poésie vigoureuse, aux manifestations variées.

Sont bien connues les antinomies du Canzoniere de = Pétrarque (comment se confondent l'espoir et la peur, la liberté et la servitude, la vie et la mort, etc.; cf. CXXXII-CXXXIV).

Dans le pétrarquisme l'oeuvre la plus subtile est = sans aucun doute l'Olive de Du Bellay (cf. D:14). Dans sa préface Dominique Aury nous parle de ces décasyllabes de l'Olive 'qui répètent cent fois la même plainte et les mêmes antithèses -que l'amour est cruel et la douleur d'aimer délicieuse, que la bien-aimée ... est la soif et la fontaine, la mort et la vie' (D:14, p.14). Le vécu du contradictoire, l'identité dans l'amour de déterminations telles que l'une est un sous-ensemble propre du complément de l'autre, transparait dans = des phrases où le pétrarquisme de du Bellay trouve une expression énergique. 'Je fuis l'amour et le suis à la trace', 'Je prends plaisir au tourment que j'endure'. Les lecteurs de ce bel ouvrage poétique sont saisis non pas seulement par les déchirements du coeur de l'amant, mais par le fait que, la partie coïncidant avec le tout, chaque sentiment s'identifie de ce chef à son opposé et, par suite, est ce qu'il n'est pas, = plongé dans un vouloir non voulant, dans une amère douceur. = D'où l'auto-anéantissement et l'auto-dépossession, un renaitre à partir de la propre destruction (cf. poème XXXVI, D:14, p. 56). D'autres belles nuances de la coïncidence dans l'amour = de déterminations contradictoires sont mises en relief dans = les poèmes XL et LI, où l'amour est révélé comme ce qui brûle et englace tout à la fois; ce thème revient au poème C, où le poète voit geler son 'feu d'une triste froidure', et beaucoup d'autres.

Nous pouvons conclure ce rapide survol de l'Olive = en citant la belle strophe finale du poème LVIII qui résume == tout l'esprit de l'ouvrage :

O doux pleurer! ô doux soupirs cuisants  
O douce ardeur de deux soleils luisants  
O douce mort! ô douce cruauté!

En Angleterre ce courant pétrarquiste se manifeste= dans la poésie métaphysique du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Un de= ces poètes, le malheureux Sir Walter Releigh, met en relief, = dans un poème écrit lorsqu'il était condamné à mort, le rap-- port contradictoire entre l'âme qui boit la boisson divine et sa soif : tout à la fois, sa soif s'épanche et devient plus = intense (cf. G:9, p.33) :

And there Ile Kisse / The Bowle of Blisse  
And drinke my eternal fill / On every milken hill  
My soul will be a drie before  
But after, it will nere thirst more.

Un des sujets favoris de toute cette poésie c'est = l'entremêlement de la lumière et des ténèbres qui deviennent= indiscernables. L'obscurité lumineuse était une image de la divinité chère à l'auteur du Corpus Dionysianum; elle symboli= se une identité éclatante de ce qu'il y a de plus opposé. == Dans cet esprit, E. Herbert de Chesbury écrivit son "Sonnet = of Black Beauty" où l'on trouve ces vers remarquables (G:9, = pp. 95-6) :

When all these colours which the world call bright,  
And which old poetry doth so persue,  
Are with the nigh so perished and gone,  
That of their beign there remains no mark,  
Thou still abidest so intirely one,  
That we may know thy blackness is a spark  
Of light inaccessible, and alone  
Our darkness which can make us think it dark.

Mais cette indistinction de lumière et obscurité = dans la radicalité du réel (sombre clarté, obscurité rutilan- te) apparaît surtout dans l'Hymn to Darkness de John Norris = of Bemerton (G:9, pp.303-4). De la ténèbre proviennent toutes les choses, y compris sa rivale, la lumière; la ténèbre est inaccessible, comme la lumière de Dieu; c'est elle qui règne dans l'espace vide (un contenant qui ne contient pas); c'est à la ténèbre que les étoiles doivent leur éclat.

Relevons, en passant, un poème écrit dans le cadre= de ce vaste courant : La Reine Elisabeth I<sup>e</sup> composa, dans une perspective pétrarquiste, son poème, sur le départ du duc == d'Alençon, "On Monsieur's Departure" où l'on trouve ces vers= (cf. J:4, p.271) :

I am, and am not, freeze, and yet I burn,  
Since from myself, my other self I turn.

Dans l'oeuvre du plus grand des poètes métaphysi--- ciens, John Donne -ce "révolutionnaire conservateur", selon = la caractérisation d'un critique contemporain-, on voit mieux que nulle part ailleurs, peut-être, se manifester, dans tout son éclat, la coïncidence des opposés. Le vécu de la contra- dictorialité du réel paraît être ressenti par ce grand poète= avec une sensibilité singulièrement aiguë et attentive. C'est ce qui apparaît d'une manière frappante dans ses poèmes reli- gieux. Les tentatives n'ont pas manqué d'émousser et banali- ser la doctrine trinitaire du christianisme, en l'assaisonnant

au goût de la pensée dignoscitive, en l'épurant de toute contradictorialité. Mais n'oublions pas qu'un des plus ardents, et plus profonds, défenseurs de la doctrine trinitaire, Marius Victorinus Afer, la défendit, précisément à bon escient, comme doctrine contradictoire. Donne lui aussi voit dans la contradictorialité de la trinité une source d'approfondissement pour la méditation et la contemplation poétique. La trinité = auto-différente, où le distinct est indistinct, où le nombre 3 est non numérique, est un os pour la philosophie (entendons = est inexplicable pour un savoir purement dignoscitif) mais du lait pour la foi (et la foi, ici, paraît être une approche intellectuelle plus approfondie du réel). C'est ce que nous lisons dans la quatrième strophe de sa litanie (cf. D:9, p.318)

O Blessed glorious Trinity,  
Bones to philosophy, but milk to faith,  
Which, as wise serpents, diversely  
Most slipperiness, yet most entanglings hath,  
As you distinguished undistinct  
By power, love, knowledge be,  
Give me a such self different instinct,  
Of these let all me elemented be,  
Of power, to love, to know, you unnumbered three.

Un autre sujet qui stimule la méditation contradictoire de J. Donne c'est la thèse augustinienne (avec ses prolongements dans le calvinisme, toile de fond des courants doctrinalement vigoureux de l'église anglicane à ce moment-là) = selon laquelle Dieu, en récompensant ce qui, à première vue, = sont nos mérites ne fait que récompenser ses propres mérites = à lui. Dieu apparaît ainsi dédoublé : récompenseur et récompensé; mais ces deux rôles sont incompatibles, car on ne peut pas se récompenser soi-même. On pourrait penser à cet égard, en pensant peut-être à Jacob Boehme, que Dieu crée un monde = et un diable afin que ceux-ci, en opposant une résistance à sa bonté, l'aident à les renforcer et l'épanouir (et qui ne songerait, à ce propos, aux avatars ultérieurs de cette doctrine chez Fichte et tout l'idéalisme allemand!). Cet autodédoublement de Dieu, exacerbé par l'incarnation, est bellement exprimé par J. Donne dans ces quelques vers de la strophe = XXIII de sa litanie (D:9, p.324) :

Thine ear to our sighs, tears, thoughts gives voice and word  
O thou who Satan heard'st in Job's sick day,  
Hear thyself now, for thou in us dost pray

Dans la poésie espagnole des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, le pétrarquisme trouve sa meilleure expression dans le conceptisme de Quevedo et dans la mystique de Jean de la Croix. Quevedo, cette âme déchirée, saisit souvent des contradictions = douloureuses ou bien des situations contradictoires heureuses qu'il évoque avec regret :

Dichoso tu, que, alegre en tu cabaña,  
mozo y viejo aspirante al agua pura  
y te sirven de cuna y sepultura  
de paja el techo, el suelo de espadaña

...

Buscas en Roma a Roma, oh peregrino,  
y en Roma misma a Roma no la hallas:  
cadáver son los que ostentô murallas,  
y tumba de sí proprio el Aventino

...

!Oh Roma! En tu grandeza, en tu hermosura  
huyô lo que era firme y solamente

lo fugitivo permanece y dura

...

Velo soñando y sin dormir recuerdo:  
el mal pesa y el bien igual balanza.  
Escucho sordo y reconozco ciego,  
descanso trabajando y hablo mucho:  
humilde aguardo y con soberbia pido

...

Arde el invierno en llamas erizado,  
y el fuego lluvias y granizos bebe;

La vie et la mort, en se confondant, constituent un des sujets favoris de la poésie des troubadours espagnols. == Voici un bel exemple du Cancionero general :

Mi vida vive muriendo / si muriese, viviría,  
pues que muriendo saldría / del mal que siente viviendo

La vie est ainsi, dans la souffrance, une mort, et la mort, délivrement de cette souffrance, est une vie. Chez St. Thérèse de Jésus, le sujet est développé dans un poème bien connu, mais l'aspiration religieuse y introduit une variation importante (mourir pour que l'âme s'unisse à Dieu; la souffrance que l'on éprouve dans cette vie-mort n'étant rien d'autre que de ne pas mourir, ce qui en exacerbe l'aspect antinomique) (cf. sur tout cela A:23, pp.236ss). Thérèse de Jésus formule aussi un point de vue antinomique qui rappelle de près la docte ignorance du Cardinal de Cuse : il s'agit du "no entender=entendiendo", qui sera développé dans un poème merveilleux de Jean de la Croix. C'est ce poète qui réussit le mieux à nous émouvoir avec les antinomies dont est parsemée sa poésie, douce et enflammée en même temps. Damaso Alonso dit à cet égard (A:23, p.288) :

Por todas partes los encontramos repetidas veces / Los opósitos en S. Juan de la Cruz /, lo mismo en las poesías en endecasílabos que en las coplas castellanas. Son expresiones como : "cautiverio suave", "llaga delicada", " que tiernamente hieres", "llama que consume y no da pena", "mandando muerte en vida la has trocado", "!oh vida!, no viviendo donde vives", "me hice perdida y fui ganada", "que muero porque no muero", "vivo sin vivir en mí", "entremedonde no supe / y quedeme no sabiendo / toda ciencia transcendiendo", "y abatime tanto, tanto / que fui tan alto, = tan alto ..."

(Notons, incidemment, que l'influence du pétrarquisme n'est pas seule dans ces antinomies : le thème du gain == qui est perte et de la perte qui est gain se trouve dans == l'Évangile : Mt. 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24).

Certains de ces poèmes de style pétrarquiste paraissent défier non seulement le principe de non-contradiction, = mais même le principe de non-surcontradiction, ce qui les rendrait incompréhensibles, même dans le cadre d'une logique contradictoire, comme Am. Tel est le cas des contradictions= du type plus ... moins; p.ex., cette phrase de Quevedo :

y te dilatás cuanto más te estrechas

('plus tu t'élargis, plus tu rétrécis'). (Notons que ce vers de Quevedo rappelle le texte de Paul : 'cum autem infirmior, = tum potens sum'). Si le 'plus' devait être formalisé ici par un '%', une surcontradiction en surgirait, à n'en pas douter. Heureusement, comme on s'en souviendra (et comme nous avons= averti opportunément), il y a plusieurs formalisations alternatives des comparatifs, qui n'ont pas toujours le même sens

dans la langue naturelle. Une autre formalisation parfaitement possible c'est par le biais de '%'. Or une phrase comme celle de Quevedo ci-dessus serait, dès lors, commodément formalisable ainsi (si 'x' désigne la personne à qui s'adresse; 'y' désigne la classe des choses qui s'élargissent; 'z', celle == des choses qui rétrécissent; 't' et 't'' sont des variables = dont le champ de variation est l'ensemble des moments) :

$$Ut, t'(t(xy)\%t'(xy)D.t(xz)\%t'(xz))$$

Or cet énoncé -si l'on ajoutait des axiomes temporels à Am qui permettraient de constituer une logique temporelle contradictoirelle raisonnable- pourrait être parfaitement compatible avec le fait que rétrécir est le contraire de == s'élargir, i.e. que  $Uu, t, t'(t(uy)\%t'(uy)D.t(uz)\%t'(uz))$

Curieusement, ceux qui sont le plus prêts à éviter= coûte que coûte une lecture contradictoirelle des écrits philosophiques ou poétiques, en forçant si nécessaire le texte à interpréter par les leviers et les tenailles de la plurivocité et du changement de sens à l'intérieur d'une même phrase, = n'ont pas songé à la possibilité de conserver l'univocité -du moins à l'intérieur d'une phrase- en admettant des structures logiques sous-jacentes non-standard de certains foncteurs (les constructions comparatives, p.ex., comme expressions de surface, non pas du foncteur '%', comme d'ordinaire, mais du foncteur '%').

La contradictorialité du réel est aussi reflétée == dans l'oeuvre de Tristan Corbière; au dire de Michael Hamburger, 'one of his perspectives is that of the poor Breton community to which he belonged and did not belong' (cf. H:8,p.49; nous empruntons à ce livre nos citations de l'oeuvre du poète) Voici quelques strophes significatives de son poème Epitaphe:

Ne fut quelqu'un ni quelque chose  
Son naturel était la pose.  
Pas poseur, posant pour l'unique;  
Trop naïf, étant trop cynique;  
Ne croyant à rien, croyant tout.  
-Son goût était dans son dégoût

...  
Mélange adultère de tout / De la fortune et pas le sou  
De l'énergie et pas de force / La liberté, mais une entorse  
Du coeur, du coeur! de l'âme, non / Des amis, pas un compa  
De l'idée et pas une idée / De l'amour et pas une aimée /gnon

Il mourut en s'attendant vivre / et vécut en s'attendant, rire

§22.- Mais les poètes ne sont pas les seuls écrivains à saisir la contradictorialité de certains aspects ou domaines du réel. Nombre de romanciers reflètent dans leurs écrits ce même vécu.

Un des romans philosophiquement les plus profonds = qu'on ait écrit, Moby-Dick, probablement sous l'influence de la pensée émersonienne, présente une des conceptions du monde où le paradoxal, le contradictoire trouvent une expression == saisissante et tragique. Tous les ensembles complémentaires = apparaissent dans ce livre fascinant comme étant mutuellement des sous-ensembles. Melville ne sombre pourtant pas dans == l'indifférentisme ou le monisme éléatique, car cette inclusion réciproque des ensembles complémentaires est relativisée. Est ce à dire que l'inclusion ne serait plus absolument affirmable entre deux classes quelconques et qu'on pourrait dire seulement qu'une classe inclut une autre sous un rapport donné? == Non, il semble que l'inclusion absolue existe aussi, comme ==

une toile de fond, où tous les opposés s'identifient sans résidu et qui est, dès lors, énigmatique et inconnue, non quoad = nos, mais en soi. Or en deçà de ce monde ou perspective absolue des choses, qui paraît être pour Melville un magma où == tout serait totalement confondu, il y a d'autres plans ou == d'autres perspectives, où l'identification des opposés est susceptible de degrés. Cette doctrine est caractérisée par un perspectivisme égalitaire. Aucune perspective n'ayant absolument un primat sur une autre. La thèse émersonnienne de la compensation semble inspirer d'un bout à l'autre la vision de Melville. Le manichéisme ou catharisme dualiste d'Ahab == est sa gloire héroïque, mais entraîne sa furie démoniaque et impitoyable; la simplicité d'esprit du charpentier est la voie vers des vérités simples qui échappent au regard des intelligents. C'est pourquoi toutes les perspectives se valent. La tâche qui paraît être assumée par le romancier c'est de se == placer tout entier et simultanément dans plusieurs perspectives mutuellement incompatibles, de regarder, comme le fait la baleine par ses deux yeux distancés l'un de l'autre, un monde qui, par ce qu'il affirme sous un point de vue, contredit ce qu'il affirme sous un autre, et tout est pareillement vrai au fond, absolument parlant. A l'intérieur de chaque perspective l'enchevêtrement des opposés apparaît également, bien sûr, mais -comme il a été dit- soumis à des nuances et des graduations. Nous nous trouvons ainsi en face d'un 'man without == faith, hopelessly holding up hope in the midst of despair' (cf. M:11, p.328); une blague sérieuse est tantôt plutôt sérieuse, tantôt plutôt facétieuse (p.329).

Ce n'est donc pas seulement absolument, mais à l'intérieur de chaque perspective, que Melville aperçoit une indistinction relative du réel et de l'irréel, une réalité de = l'imaginal et une inexistence du réel (ibid. p.602) :

... fact and fancy, half-way meeting interpretate and form one seamless whole

Si l'on peut donc parler d'une différence de degrés d'un plus et d'un moins, en vertu desquels chaque perspective possède ses propres contours, sa propre physionomie, rien ne paraît être tout à fait vrai ou tout à fait faux pour Melville, même à l'intérieur d'une perspective donnée.

Harald Beaver, dans son magnifique commentaire sur Moby-Dick, met surtout en relief, comme principal message véhiculé par ce roman la coïncidence des opposés. Il dit, p.ex (M:11, p.820) :

This conjunction of contraries -of whissing steam-engine= and rocking cradle, death and birth, calm and storm, rifle and ball- lies at the very roots of Moby-Dick

Et, plus loin (ibid. p.837) :

Indeed the whole of Moby-Dick, at times, seems like one vast emblem of the kantian dialectic, proceeding by a series of antithetical images, puns, allusions, paradoxes, = to demonstrate not merely -as here- the mutually conflicting character of metaphysical principles, but the antinomies inherent even in the phenomenal world itself, finding everywhere contradictions incapable of solution

Et quelques pages plus loin (ibid. p.855) :

... it is a Pyrrhoniam sense of logical loggerheads, a simultaneous yoking of opposites, which is implicit not only in the whole dialectic but in the discordia consors of

individual parts -of sentences, even phrases- of Moby-Dick.

(Cf., dans le même sens, pp. 862, 870, 872, 875, 909).

Un autre romancier, F. Scott Fitzgerald, dans The Great Gatsby reflète bien des états de choses où l'irréel et le réel se mêlent, où l'imaginal apparaît avec une dose de réalité, et la réalité quotidienne, en même temps, affectée d'irréalité (F:7, p. 106) :

For a while these reveries provided an outlet for his imagination; they were a satisfactory hint of the unreality of reality, a promise that the rock of the world was founded securely on a fairy's wing.

Voici maintenant quelques courts passages d'un roman de Marguerite Yourcenar (Y:1), où la contradictorialité du réel est aussi affirmée d'une manière frappante (respectivement, pp. 105, 108, 118, 178; les trois premiers sont mis dans la bouche du principal personnage, Zénon) :

Qui mettrai-je? ... Ce qui Est ou ce qui n'est pas ou ce qui est en n'étant pas, comme le vide et le noir de la nuit? Entre le Oui et le Non, entre le Pour et le Contre, il y a ainsi d'immenses espaces souterrains ...

Que de froment a poussé ... pour sustenter cet Henri qui est et qui n'est pas celui que j'ai connu à vingt ans.

J'envie ceux qui sauront davantage, mais ils auront à faire dans le faux la part du vrai et tenir compte dans le vrai de l'éternelle admixtion de faux.

... il avait regardé de tout près l'organe /l'œil/ petit et énorme, proche et pourtant étranger, vif mais vulnérable, doué d'imparfaite et pourtant prodigieuse puissance.

En marge de la poésie et du roman, on peut relever aussi qu'un des plus grands dramaturges de notre temps, Arthur Miller, dans M:15 (p. 37) manifeste un clair penchant vers une vision contradictoire de la vie et du monde, seule capable, d'après lui, de nous arracher aux manichéismes simplificateurs et exclusifs du tout à fait oui ou tout à fait non:

Ours is a divided empire ... the world is still gripped between two diametrically opposed absolutes. The concept of unity, in which positive and negative are attributes of the same force, in which good and evil are relative, ever changing and always jointed in the same phenomenon - such a concept is still reserved to the physical sciences and to the few who have grasped the history of ideas.

§23.- Abandonnons maintenant les domaines de la littérature pour aborder, très brièvement, celui de la pensée religieuse. Critiquant le point de vue du premier Quine qui défendait la possibilité de réviser la logique afin de simplifier une branche du savoir, Plantinga (P:9, p. 3) s'écrie ironiquement :

Giving up a truth of logic -modus ponens, let us say- in order to simplify physical theory may strike us as like giving up a truth of arithmetic in order to simplify the Doctrine of the Trinity.

Eh bien! Pourquoi ne pas modifier (non pas pour re trancher, comme Plantinga suggère qu'il faudrait le faire, car il semble mépriser toute possibilité de logique contradictoire, mais pour enrichir) le corps des doctrines logiques-

(donc aussi arithmétiques -si nous pensons que la logique comprend la théorie des ensembles-) de manière à rendre intelligible la doctrine chrétienne de la Trinité, et beaucoup d'autres doctrines semblables de différentes religions?

Mircea Eliade (E:2) a souligné que la coïncidence = des opposés se trouve au coeur de bien des mythologies, exprimant ainsi l'expérience la plus profonde et la plus valable de nombreux peuples. Eliade affirme (ibid. pp. 351-2) que la divinité, dans ces mythes-là,

s'avère tour à tour ou concurremment bienveillante et terrible, créatrice et destructrice, solaire et ophidienne (= manifeste et virtuelle), etc. En ce sens, il est juste de dire que le mythe révèle, plus profondément qu'il ne serait possible à l'expérience rationaliste elle-même de la révéler, la structure même de la divinité, qui se situe au-dessus des attributs et réunit tous les contraires. = Qu'une telle expérience mythique ne soit pas aberrante, = nous en avons la preuve dans le fait qu'elle s'intègre à peu près universellement dans l'expérience religieuse de l'humanité, voire dans une tradition aussi rigoureuse que la tradition judéo-chrétienne. Yahvé est bon et coléreux en même temps; le dieu des mystiques et des théologiens = chrétiens est terrifiant et doux et c'est de cette coincidentia oppositorum que sont parties les plus hautes spéculations d'un pseudo-Denys, d'un Maître Eckardt ou d'un Nicolas de Cusa.

La coincidentia oppositorum est l'une des manières les plus archaïques par lesquelles se soit exprimé le paradoxe de la réalité divine... La coincidentia oppositorum ou la transcendance de tous les attributs se laissent réaliser par l'homme de toutes sortes de manières. C'est ainsi que l'"orgie" la présente au niveau le plus élémentaire de la vie religieuse : ne symbolise-t-elle pas la régression dans l'amorphe et dans l'indistinct, la récupération d'un état dans lequel tous les attributs s'abolissent et tous les contraires coïncident? Mais voici que d'autre part nous déchiffrons le même enseignement dans l'idéalisme même du sage et de l'ascète oriental...

Cette contradictorialité fondamentale du divin et du rapport entre l'humain et le divin est considérée par M. Eliade comme l'essentiel des faits religieux, et elle reçoit dans ses écrits l'appellation de 'ambivalence du sacré' (ibid. pp. 26=ss) : le sacré est, tout à la fois, attirant et repoussant. = Une des manifestations de cette attirance répulsive du sacré est constituée, pour M. Eliade, par la nostalgie du Paradis = (ibid. p. 323) :

Nous avons vu que le sacré attire et repousse, est utile et dangereux, donne aussi bien la mort que l'immortalité. Cette ambivalence joue aussi son rôle dans la création de la morphologie touffue et contradictoire des espaces sacrés.

Signalons enfin que le rationalisme que M. Eliade juge être incompatible avec la reconnaissance religieuse de la coïncidence des opposés est seulement un rationalisme diagnostique -accroché au RC-. Un rationalisme contradictoire, qui admet la possibilité -mieux : la nécessité- de l'inclusion mutuelle de certains ensembles disjoints, peut comprendre et rationaliser parfaitement l'expérience religieuse des peuples étudiée par ce grand historien.

§24.- A l'intérieur du polythéisme grec, cette reconnaissance

de la contradictorialité, manifestée -comme l'indique M. Elia de- dans l'orgie et les mystères bachiques, trouve son incarnation centrale dans la figure de Dionysos. W.F. Otto (O:4, p. 71) signale à ce propos :

Le dieu de l'extase et de la terreur, de la sauvagerie et de la délivrance la plus bénie... annonce déjà, dans sa conception et dans sa naissance, le caractère énigmatique et contradictoire de son être.

Pour Otto, Dionysos est (ibid. p. 80) l'«esprit de la double essence de la contradiction», ayant une mère humaine et, par suite, étant déjà par son origine citoyen des deux mondes. C'est pourquoi Dionysos est le dieu du vacarme silencieux. Otto nous dit, à cet égard (ibid., pp. 100-1) :

Vacarme sauvage et silence mortel pétrifié ne sont que les formes différentes de l'innommé, de ce qui dépasse toute expression possible.

De l'avis d'Otto, la coïncidence des contraires dans la personnalité de Dionysos n'est pas une conciliation : l'incompatibilité persiste entre ces propriétés contradictoires réunies, sous le même rapport et simultanément, dans la figure du dieu (ibid. pp. 128-9) :

C'est pourquoi toutes les oppositions de l'étant, dans leur extension la plus formidable, se produisent ici aussi dans leur confrontation. Aucun concept arbitraire, aucun désir de salut ne vient les réconcilier. C'est seulement dans le contraire de toute réconciliation, dans une tension suprême, quand les antithèses deviennent sauvages et illimitées, que s'annonce à partir des profondeurs ultimes de l'être le grand mystère de l'unité. Il ne fait pas que s'annoncer : l'unité elle-même se révèle au culte et au mythe des Grecs comme dieu dément : Dionysos.

Nous concluons cette brève digression sur la contradictorialité du culte dionysiaque en faisant remarquer, avec Otto (p. 98) que Dionysos est le dieu éloigné et, tout à la fois, immédiatement présent.

§25.- Jusqu'ici nous avons étudié des manifestations de pensée contradictoire seulement à l'intérieur de la tradition occidentale (hormis les allusions de M. Elia à une universalité ou quasi-universalité de la contradictorialité de la pensée religieuse). Or le RC ne paraît pas non plus être unanimement accepté dans la pensée indienne. A tout le moins la logique Jaina du Syadvada admet des contradictions (si nous nous fions à la version de R.T. Blackwood, B:13, pp. 33-43). Toute la pensée religieuse hindoue paraît imprégnée de l'expérience fondamentale de la contradictorialité des choses dans leur tréfonds.

Le Chant X du Bhagavad Gita (versets 4-5) expose comment le plaisir et la douleur, l'existence et la non-existence, la peur et le courage, l'honneur et la honte sont tous des devenirs du divin. A ce propos, Sri Aurobindo commente (A:27, p. 241) :

Le théisme de la Gîtâ n'est pas un théisme hésitant et timide, effrayé des contradictions du monde, mais un théisme pour lequel Dieu est l'Être originel et unique, omniscient et omnipotent, qui manifeste tout en lui, quoi que cela puisse être -bien et mal, douleur et plaisir, lumière et ténèbres-, qui en forme la substance de sa propre existence.

tence et gouverne lui-même ce qu'en lui-même il a manifesté.

Tout le Chant XI du Bhagavad Gita est une reconnaissance de l'éclatante identité des contraires dans Vishnu. L'univers tout entier est constitué par des manifestations ou aspects du Dieu, qui est identique à tout être. C'est pour--quoi toute discorde mondaine est un auto-déchirement de Dieu; ni un diable semi-omnipotent ni un chimérique libre arbitre ne sont responsables du mal; le mal s'explique par l'auto-contradiction du Bien absolu qu'est Dieu -telle est, du moins, = l'interprétation d'Aurobindo-. L'éternité, où tout demeure, et le temps, où tout périt, se trouvent confondus dans le divin. L'apogée de cette reconnaissance de la contradictorialité de Vishnu est atteint au verset 37 (A:27, p. 268), où il est dit que Vishnu est l'Être et le Non-Être et ce qui est au delà (de l'être et du non-être).

§26.- Nous débouchons maintenant sur un terrain plus scabreux: est-on tenu de prendre au pied de la lettre ces textes littéraires ou religieux? Ne sont-ce pas précisément des métaphores? Pour simplifier, nous nous bornerons, dans les pages qui suivent, les seuls textes poétiques (mais les remarques que nous ferons peuvent être étendues, mutatis mutandis, aux textes et croyances d'un autre ordre).

Postuler la métaphoricité d'un texte n'est pas une solution, car la métaphore soulève à son tour des problèmes = fort difficiles. A notre avis -soit dit en passant-, la métaphore elle-même s'explique par la contradictorialité. En effet: un sens métaphorique d'un mot est un sens différent de l'usuel (ou des usuels), mais similaire à lui. Mais quel degré de similarité est requis? Et, surtout, comment se fait-il que l'auditeur d'un message métaphorique capte le message, alors que celui-ci a l'air de ne pas respecter le code linguistique établi? Il nous semble qu'on peut mieux répondre à ces questions grâce à une sémantique floue et contradictoire: non seulement chaque ensemble englobe, parmi ses membres, chaque chose -à tout le moins infinitésimalement-, mais l'appartenance d'une chose à un ensemble peut avoir des degrés divers à de divers égards. Ainsi, un emploi métaphorique d'un terme désignant une classe s'explique -dans certains cas- par le fait qu'à ladite classe certaines choses appartiennent à moitié ou plus qu'à moitié à certains égards, quoiqu'il ne soit point = foncièrement vrai qu'elles y appartiennent à moitié ou plus = qu'à moitié. L'emploi métaphorique pourrait être dans ces cas là une omission du foncteur 'J' ('à certains égards'). Et qu'une chose appartienne à certains égards à moitié ou plus qu'à moitié à une classe peut s'expliquer par le fait que ce = n'est que sous certains angles ou rapports qu'elle ressemble = aux éléments qui constituent le noyau de cette classe-là. Comme le nombre de points de vue ou égards du réel est infini, aucun dictionnaire ne peut effectivement énumérer tous les sens figurés d'un mot (ou, plus exactement, aucun dictionnaire ne peut effectivement contenir des vérités factuelles concernant chacune des choses désignées par un mot dans -respectivement- chacune de ses acceptions figurées). Il n'empêche que l'auditeur, rétablissant -peut-être inconsciemment- le foncteur 'J', comprend fort bien, dans la plupart des cas, le sens véhiculé par le message métaphorique, dont l'utilité dans la communication est considérable.

L'hypothèse que nous venons d'émettre est sans doute une fruste et grossière première approximation, applicable

telle quelle seulement à un nombre réduit de cas; mais même = pour bien d'autres cas non traitables de cette manière notre = sentiment c'est que la contradictorialité et la vérité des = théorèmes de Am expliquent -ou, plus exactement, peuvent contri- = buer à expliquer- la nature et la réalité de la métaphore. Il est possible d'appliquer un terme à une chose sur la base d'une similarité entre celle-ci et les objets auxquels on applique couramment ledit terme parce que la chose en ques- = tion possède, ne serait-ce qu'infinitésimalement, la proprié- = té désignée par le terme, tout en possédant aussi la pro- = priété complémentaire. Quoi qu'il en soit, le statut épisté- = mologique de la métaphore n'est pas un terrain suffisamment = ferme et bien exploré. Au surplus, il est de bonne méthodo- = logie de ne pas postuler une plurivocité comme solution à une = difficulté exégétique à moins qu'on n'ait effectué au préalable un effort sérieux et méticuleux d'interprétation qui puisse sauver l'univocité des termes en présence. Or le recours = à une logique paraconsistante est une des possibilités offer- = tes. Dès lors, avant de s'engager dans la voie des explica- = tions métaphoriques, il semble préférable de lire ces textes = prout sonant, leur accordant néanmoins l'intelligibilité qui = est la leur, en se plaçant au point de vue d'une logique para = consistante.

Ortega y Gasset compte parmi ceux qui ont su pren- = dre au sérieux la contradictorialité du réel telle que la vé- = hiculent de nombreux messages poétiques et qui ont compris que même la métaphore poétique véhicule un message sérieux, où il y a, sous-jacente, une contradictorialité. Malheureusement, l'irrationalisme ortéguien exploite ces lucides constatations en un sens fort éloigné de tout ce que nous voulons défendre. Pour l'écrivain madrilène, la beauté commence seulement aux = confins du monde réel. Ortega se rend parfaitement compte que, dans ses métaphores, le poète affirme l'équation du non-iden- = tique; mais il le ferait seulement parce qu'il créerait de tou- = tes pièces un monde esthétique nouveau, qui ne préexisterait = pas à son oeuvre. La vérité et la beauté sont ainsi, pour Or- = tega, mutuellement exclusives et incompatibles; ou, peut-être = plus exactement, la poésie posséderait elle aussi une vérité, mais une vérité différente de celle que la théorie peut saisir, une vérité qui n'enveloppe aucune adéquation au monde réel.

Le problème que soulève cette conception ortéguienne est celui-ci : si on peut concevoir un monde irréel où des contradictions sont vraies, puisque des choses différentes y sont identiques, alors il est faux qu'il soit impensable le fait que le monde réel est contradictoire. Si ce fait était = impensable, comment pourrions-nous penser un autre monde con- = tradictoire? Mais Ortega s'en tire invoquant l'intuition poé- = tique : ce monde contradictoire est un monde auquel on accède = par une intuition spéciale, différente de la pensée intellec- = tuelle. Mais comment se fait-il que nous saisissons alors le message poétique, nous autres hommes prosaïques et privés de = l'intuition propre au génie poétique?

L'aristocratie est une solution désespérée en = théorie de la connaissance, à laquelle certains intuitivistes comme Schelling et Scheler n'ont pas hésité à recourir, mais = qui est à déconseiller, car elle postule gratuitement ce qu'elle devrait étayer par des arguments, et qu'elle absout ainsi = la philosophie de tout devoir justificatif. Cela conduit à = une philosophie irresponsable. Et ceci est vrai aussi pour = n'importe quel autre domaine de la pensée humaine : recourir à une intuition privilégiée du génie ne résout rien, ne nous

éclairaire en rien, et permet toutes les assertions les plus arbitraires.

Il est naturel d'affirmer que le poète, parce qu'il est -en vertu d'une sensibilité spirituelle aiguisée- plus finement attentif à certains phénomènes, saisit plus promptement et mieux des états de choses qu'un esprit moins dégrossi comme le nôtre n'aperçoit que lorsqu'on attire notre attention sur eux (de même que, fort souvent, nous ne voyons pas des choses que nous avons devant les yeux si on ne nous prévient pas qu'elles sont là). Mais cela ne veut nullement dire que le poète possède un moyen privilégié d'accès à un monde quelconque, réel ou irréel; de même que le philosophe n'en possède aucun non plus, puisqu'outre les dons qu'il partage avec chacun des mortels il n'a en propre qu'une plus grande attention, et un horizon d'intellection qui rend apte son esprit à recevoir certains faits; mais cette plus grande attention, cette identité de l'horizon de précompréhension, n'est pas son apanage: chacun peut -en principe- l'acquérir moyennant certains conditionnements et certaines pratiques.

M. Carlos Bousoño, dans son grand ouvrage sur l'expression poétique, s'insurge contre ceux qui, comme Ortega, prennent au pied de la lettre les expressions poétiques. Il veut ramener, de gré ou de force, les messages poétiques contradictoires au bercail d'une pensée dignoscitative obéissante au RC. Voici ce qu'il a à nous dire à cet égard (B:28, p. 44)

El principio de contradicción, por ejemplo, rige con perfecta soberanía nuestros actos mentales conscientes. Su rompimiento nos llevaría, sin duda, al absurdo; pero nunca a la poesía, ni siquiera propiamente al chiste.

Nos es lícito, sin embargo, hablar de una ruptura de tal clase, que es específicamente una "paradoja". Aludimos entonces, claro está, a una ruptura aparente y de ningún modo a una ruptura auténtica. El poeta puede expresar, digamos, la igualdad de dos objetos antagónicos A y B; mas para que la ecuación  $A=B$  resulte poética (o cómica) y no simplemente absurda, es menester que uno de esos términos (o A o B) esté usado metafóricamente o en un sentido que no contradiga al del otro, de tal modo que A, en el poema, no se oponga realmente a B.

Nous trouvons dans ces propos un parti pris, nullement justifié, de se cramponner, coûte que coûte, au RC. M. Bousoño ne comprend pas que la souveraineté du principe de contradiction n'empêche pas la vérité, voire la validité logique, de thèses antinomiques. Il n'avance aucune preuve de la nécessité de procéder à ces réinterprétations autoritaires qui imposent des changements de signification sans indices suffisants -comme de simples procédés ad hoc pour éviter la contradiction- souvent à l'intérieur d'une même phrase. Cette décision est gratuite et obéit à un préjugé explicable seulement par la méconnaissance des logiques non classiques (lorsque la première édition du livre de Bousoño parut, les logiques trivalentes de Lukasiewicz et de Post, où la loi de contradiction n'est pas un théorème, étaient vieilles de trente ans; et en 1970, date de l'édition que nous commentons, les systèmes paraconsistants  $C_n$  de da Costa -qui admettent des extensions antinomiques- existaient déjà depuis pas mal d'années; or le critique littéraire qui veut parler des lois logiques se doit d'être au courant ne fût-ce que des principaux résultats de la recherche logico-mathématique).

Le plus grave dans la thèse de Bousoño c'est que la

poésie la plus sublime de Pétrarque, Du Bellay, Saint Jean de la Croix et Quevedo est ravalée à une rhétorique astucieuse, au calembour. Sûrement une thèse pareille est erronée! Dire des choses banales d'une manière déconcertante est une chose; saisir des aspects réellement paradoxaux du réel et les montrer, attirant sur eux l'attention du lecteur, en est une autre toute différente. Le poète n'est pas un vulgaire versificateur; il n'est pas non plus un styliste maniéré et habile.

Dans la même veine, M. Bousoño commente (ibid., pp. 178-9) un poème de Vicente Aleixandre, où le poète accorde au corps humain des dimensions cosmiques. Bousoño classe ce type de textes poétiques sous la rubrique 'vision', où l'on attribue à une chose réelle une qualité irréelle ou, inversement, à un objet irréel une qualité réelle; il explique (p. 179) :

Pero si b, el elemento irreal, puede emocionarme de esemodo Z se debe a que el objeto real A posee de veras ciertas cualidades al, a<sub>2</sub>, a<sub>3</sub>... que suscitan en mí la misma emoción Z que me suscita b. En suma : el poeta ha atribuido a A la cualidad o función irreal b porque desde el punto de vista subjetivo, o sea, desde la emoción recibida Z, tanto da mentar b como mentar el complejo calificativo o funcional al a<sub>2</sub> a<sub>3</sub>..., de que verdaderamente el objeto A es portador.

Nous avons dit que cette prise de position de Bousoño est dans la même veine que celle que nous venions de commenter. Nuançons! : il y a ici une certaine admission de la coïncidence des opposés. Selon le passage antérieur, toute coïncidence sera purement verbale; maintenant il y en a une non verbale mais, tout de même, purement subjective : il s'agit d'une confusion ou indifférence subjective au regard de certaines diversités réelles. Quand cela serait, il convient de s'interroger sur la raison suffisante de cette confusion ou indifférence subjective. Or, si l'objet irréel et le réel n'étaient point réellement indistincts, on voit mal comment ils pourraient devenir indifférents dans une certaine perspective. Puisque chaque perspective ou horizon d'intellection reflète un aspect réel des choses, même si elle le fait unilatéralement, deux choses ne sauraient se confondre ou être indistinctes par rapport à un sujet s'il n'y avait entre elles aucun rapport réel d'identité, ne serait-ce qu'une indistinction ou identité primaire. Bousoño suggère qu'il y a des pensées auxquelles rien de réel ne correspond; mais alors ces pensées seraient des pensées de rien, donc ne seraient point des pensées (comme l'ont très bien vu Platon, Malebranche et Bergson).

Un des meilleurs connaisseurs de la poésie de Saint Jean de la Croix, Dâmaso Alonso, ne partage pas l'opinion qui veut que les antinomies poétiques soient de simples figures de style se laissant ramener, par le truchement de la plurivocité, à une pensée dignoscitative obéissante au RC. Dâmaso Alonso nous dit à cet égard :

La clave está otra vez, si no me engaño, en la inefabilidad de los estados cimeros del proceso místico. Una de las más fuertes raíces escolásticas ... en la doctrina de San Juan de la Cruz es la proposición "dos contrarios no pueden caber en un mismo sujeto". Esto, en cuanto a la razón. Pero los cuadros lógicos se rompen precisamente ante los estados inefables de las alturas místicas. La ciencia no los puede entender, la experiencia no los sabe expresar. Toda la formalidad de nuestra pobre ciencia huma

na se derrumba, y San Juan de la Cruz echa mano precisamente de la imposible superposición de contrarios en un mismo sujeto para mostrar cuán violenta, cuán total y clara morosa es aquella ruina. Deniega así, en el trasunto de su experiencia, su básica afirmación doctrinal; y la destructora atribución de contrarios a un mismo sujeto le sirve como de aniquiladora fórmula de expresión de lo inefable. Allá en las cimas del otero, morir es vivir, la llama abraza regaladamente, perderse es ganarse, abatirse es subir a los astros : ignorar trascender toda ciencia.

Nous avons déjà commenté une prise de position pareille à propos de Plotin et du néoplatonisme. Sans doute Damasco Alonso a-t-il raison en ce qui concerne les intentions délibérées de Saint Jean de la Croix : plutôt que d'une positive expression et affirmation rationnelles de la coïncidence de termes contradictoires, il y a chez lui une volonté d'exprimer, à travers les contradictions de notre dire, des vérités qui s'offriraient à la seule contemplation mystique et qui transcenderaient notre parler. Mais remarquons que, ce faisant, il réussit à bien formuler et à nous communiquer un message qui pour être antinomique n'est pas moins intelligible, tout au moins du point de vue d'une logique contradictoirelle. Après tout, le poète comme toute autre personne peut saisir et communiquer certaines vérités qui soient incompatibles avec certains préjugés sans se départir pourtant de ces préjugés-là et sans apercevoir la portée des vérités qu'il a réussies quand même à découvrir.

Heureusement, notre approche nous permet de nous soustraire à l'alternative des deux types de positions signalés : soit on ne prend pas au sérieux le poète, soit on le condamne à essayer vainement de dire l'ineffable, à se cantonner dans l'irrationalisme, à rompre tout lien avec la logique. Le cercle est rompu par l'admission de l'intelligibilité et la rationalité du contradictoire.