

La non-dualité selon Georges Vallin

Conférence d'Olivier Thiery · séminaire whiteheadien, 2012 · transcription

Note éditoriale. Ce document est la transcription de l'enregistrement d'une conférence donnée par Olivier Thiery en 2012, dans un séminaire consacré à Whitehead, suivie de la discussion avec les participants. Le texte suit la parole prononcée et n'a pas été réécrit : il en conserve les hésitations, les reprises et les approximations propres à l'oral. Sont seules intervenues la correction des noms propres déformés par la reconnaissance automatique (Ruyer, Vallin, Borella, Guénon, Eckhart, Nagarjuna, Leibniz, Ramanuja, Parménide, Jean Wahl, Kierkegaard, Tchouang-tseu) et d'un mot mal reconnu, la ponctuation, la segmentation en paragraphes et l'ajout d'interstitres entre crochets. Le passage où la transcription automatique a échoué est indiqué en italique gris. Les citations de Vallin et des autres auteurs sont restituées d'après l'oral et n'ont pas été collationnées sur les textes imprimés. Les participants à la discussion ne sont pas nommés.

[Ouverture — situation du propos]

...la pratique, etc. Et moi, j'avais donc travaillé sur la gnose de Ruyer, la Gnose de Princeton. Et là, évidemment, on va être complètement aussi dans cet héritage-là. Je n'ai pas fait vraiment de texte, en fait, pour aujourd'hui. Donc, je vais avancer progressivement.

Alors, cet auteur Vallin que j'ai découvert un peu par hasard, sans vraiment que ce soit travail de recherche. En fait, je l'ai trouvé par hasard dans une librairie. J'ai failli ne pas acheter le bouquin. Finalement, je l'ai acheté et au bout d'une dizaine de pages, j'ai compris que j'avais bien fait de l'acheter. En tout cas, c'était pour moi.

[Éléments biographiques]

Donc, il a fait une thèse avec Jean Wahl dans les années 50. Dans sa jeunesse, son auteur favori, c'était Kierkegaard. Il a fait donc cette thèse. Ensuite, il était professeur de philosophie à Nancy, puis à Lyon. Il a été le collègue de Raymond Ruyer. Il était plus jeune que lui. Ruyer doit être né en 1902, je crois, et Vallin en 1921. Par contre, il est mort avant Ruyer, puisqu'il est mort en 1983, et Ruyer est mort un petit peu après.

Au cours de sa thèse, il n'y a rien sur Vallin, si ce n'est un article de Jean Borella, qui était un de ses étudiants, qui était aussi un étudiant de Ruyer, qui a écrit des choses sur l'histoire des gnosés que je n'ai pas lues, et c'est la seule personne qui a écrit un texte sur Vallin — enfin, en fait, il en a écrit deux, donc un qui est l'introduction, la préface d'un livre qui compile les articles de Vallin.

Donc j'ai très peu de renseignements biographiques sur Vallin. Ce que dit au niveau de son parcours intellectuel, donc, Borella, c'est qu'il a lu à un moment pendant sa thèse Guénon, dont il reprend un certain nombre d'idées importantes, tout en s'en distanciant sur un certain nombre de points, mais surtout ça l'a amené à découvrir l'Advaita Vedanta, donc Shankara, etc. C'est vraiment l'auteur qui est le plus important dans ses influences.

Donc il a fait quatre livres. Deux livres qui sont à partir de sa thèse, en fait en deux publications, donc 59 les deux publications. Le premier, c'est donc La Perspective métaphysique, c'est ça dont je vais parler aujourd'hui, donc une toute petite partie de ce livre. Un autre livre qui s'appelle Être et individualité, où il y a plus des choses sur les sciences et plus des choses sur l'histoire de la modernité, de la période moderne. Ensuite son troisième livre en 1977, donc c'est celui-là, Voie de gnose et voie d'amour, éléments [de mystique] comparés, donc qui est une sorte de continuation du reste, simplement qui est plus une comparaison peut-être plus serrée entre la perspective religieuse et la perspective gnostique, la voie de la connaissance à partir du Vedanta. Pas uniquement, mais principalement pour Vallin. Et puis donc, un dernier livre qui est paru après sa mort, en fait, qui est un recueil d'articles, qui s'appelle donc Lumière du non-dualisme.

[Le cadrage de Borella]

Voilà, alors justement, je vais citer Borella pour commencer, qui dit la chose suivante, qui résume assez bien, dans la vie, le travail de ce Vallin. « Des deux ouvrages essentiels que Vallin publia en 1958 et 1959, le premier jette les bases d'une nouvelle manière de philosopher en Occident, tandis que le second en produit une application à un problème particulier, celui de l'anthropologie de l'homme moderne. » Donc le premier, c'est La Perspective métaphysique, et l'autre, dont je ne parlerai pas, c'est Être et individualité. « Cette nouvelle manière de philosopher consiste à sortir brutalement du cadre et des habitudes spéculatives de la tradition européenne, qui remonte à la révolte anti-platonicienne d'Aristote, et à repenser cette tradition à la lumière de la métaphysique orientale, principalement celle du Vedanta shankarien. »

[Le noyau : métaphysique intégrale et intuition intellectuelle]

Alors, je voudrais juste préciser un peu en introduction cette phrase de Borella. C'est-à-dire, en gros, pour moi il y a un noyau central — c'est ça dont je vais parler vraiment dans mon exposé — qui est donc développé dans la partie centrale du livre qui s'appelle La Perspective métaphysique, qui est là, et qui consiste donc en une formulation de ce qu'il appelle la perspective métaphysique, ou gnose non-dualiste, qui comprend deux dimensions qui ne sont pas du tout séparées, qui sont même intimement rattachées l'une à l'autre. Donc un contenu doctrinal, ce qu'il va appeler la métaphysique intégrale. Et d'autre part, la réalisation de ce qu'il appelle, en reprenant ça à Guénon — c'est pas seulement Guénon, la manière dont Guénon avait lui-même interprété cette notion — donc, la réalisation de l'intuition intellectuelle, qui va être définie en fait comme l'expérience spirituelle ; ça va être défini comme réalisation de l'intuition intellectuelle, ou gnose, ou connaissance métaphysique.

Alors, ce qui me semble important de dire — je ne vais pas parler principalement de cette réalisation spirituelle pour tout un tas de raisons, dont le fait que le temps ne le permet pas — mais ce qui me frappe, moi, là-dedans, c'est que ce schéma de pensée, en quelque sorte, il pose une distinction assez claire entre la métaphysique et la philosophie. C'est-à-dire que la philosophie, c'est un véhicule parmi d'autres, parmi beaucoup d'autres, pour réaliser la métaphysique, qui est donc cette intuition intellectuelle. Donc, il y a une déconnexion entre l'un et l'autre. Si vous voulez, l'intuition intellectuelle, c'est ce qu'il a appelé l'évidence, la saisie évidente et immédiate de la coïncidence des opposés, du fini et de l'infini. Et la philosophie, pour lui, ça consiste à expliciter cette évidence, mais l'explicitation dans les concepts de cette intuition intellectuelle, c'est un véhicule de cette voie de la connaissance gnostique parmi plein d'autres. C'est-à-dire on peut utiliser l'art, on peut utiliser d'autres formes du langage, la poésie, etc., le mythe. Donc il y a vraiment cette distinction qui est centrale, et moi ce que je vais maintenant développer, c'est la manière dont lui reformule les choses au niveau de l'explicitation philosophique, mais en ayant posé cette sorte quand même de subordination de la philosophie par rapport à la métaphysique. C'est très important pour le cadrage qui est là.

[Le vis-à-vis : le dogmatisme passionnel et rationnel]

Alors, en vis-à-vis de cette perspective métaphysique dans laquelle il veut s'inscrire, il va dégager la figure de ce que j'appellerais pour synthétiser — ce n'est pas tout à fait ces termes — le dogmatisme passionnel et rationnel. Donc le dogmatisme, on pourrait dire aussi le limitisme ou le finitisme, c'est en quelque sorte le vis-à-vis du contenu doctrinal. Le dogmatisme s'oppose en quelque sorte à la métaphysique intégrale, à la doctrine de la non-dualité. Et le passionnel rationnel, et tout ce qui va avec, c'est-à-dire l'amour, la foi, la religion, la croyance, la crainte, le tremblement, la mystique, l'ascétisme, l'émotion, l'héroïsme, etc. Donc tout ce qui renvoie aux passions, en fait, s'oppose, au moins dans un premier temps, à l'intuition intellectuelle qui constitue le cœur de l'expérience spirituelle du gnostique. Simplement, son point, c'est de dire que ce n'est pas simplement une opposition massive comme ça, c'est que c'est une intégration. C'est-à-dire que d'après lui, la gnose, elle ne va pas s'opposer frontalement au dogmatisme passionnel et rationnel, elle va en quelque sorte l'intégrer ou le comprendre.

Alors, sur ce noyau central, en fait, qui comprend deux aspects, l'aspect expérience spirituelle et l'aspect, disons, théorique ou doctrinal, il va greffer un certain nombre de développements. Alors, ce qui est important, c'est que chez lui, il n'y a pas plusieurs périodes comme chez certains philosophes. Il y a une évidence de départ qui est dans sa thèse et le reste, ce sont un certain nombre de développements qui ajoutent des choses, qui développent cette perspective mais qui ne la modifient pas.

Alors, qu'est-ce que c'est en gros ? Parce qu'il y a énormément de choses, en fait, c'est très très dense ces ouvrages. Premièrement, il y a des contrastes entre les différents auteurs qui constituent le lignage de cette perspective métaphysique. Dans le livre, il y en a trois principalement. C'est Shankara, Plotin et Nagarjuna. Ce sont trois auteurs qui sont au cœur de ce qui l'inspire. Il y en a d'autres sur lesquels il développe un petit peu, mais moins, qui sont Platon, Maître Eckhart et Nicolas de Cues. Et d'autres qui sont évoqués, qui sont Tchouang-tseu, Ibn Arabi ; c'est les principaux auteurs qui sont ici mobilisés.

Ensuite, il y a des contrastes et une histoire du dogmatisme passionnel qui est très riche avec plusieurs entrées : donc une entrée histoire de la philosophie, une entrée par les traditions spirituelles et une entrée par les différences géographiques de type Orient / Occident, de type de mentalité. Donc ça, ça lui permet — je ne vais absolument pas rentrer dans tout ça parce qu'il revisite absolument tous les auteurs de l'histoire de la philosophie européenne, donc on n'en finirait pas, et moi-même mes compétences sont limitées et pour certains auteurs nulles. Donc je veux dire, ce n'est pas ça qui m'intéresse principalement ici. Ce qui m'intéresse, c'est le point 1, c'est-à-dire le noyau.

Et dans le noyau, ce que je vais présenter ici, c'est la manière dont il reformule à sa manière, à sa sauce, en 1950, disons la théologie apophatique négative et cette doctrine de la non-dualité. Donc, à partir du moment où on se place sur la doctrine elle-même, on va avoir un vocabulaire complètement réaliste. Donc, du coup, ce que je vais dire, ça va peut-être ressembler à quelque chose qui est un peu... peut-être des banalités néo-platoniciennes ou platoniciennes, je ne sais pas, mais qui est très important. Et c'est normal, parce que le vocabulaire qui vient du Vedanta va être utilisé vraiment pour la partie de la description de l'expérience spirituelle, c'est-à-dire le langage idéaliste, subjectiviste, etc. Il va plutôt venir quand il va développer ce qu'il appelle l'enstase, c'est-à-dire la transcendance intériorisante, les pratiques de méditation, la spéculation, la discrimination progressive du

spectateur et du spectacle chez Shankara. Mais là, dans la partie doctrine, en fait, ça ressemble à un langage réaliste. Donc là, il utilise beaucoup plus le vocabulaire grec de l'un, de l'être, de la substance et de l'essence.

Mais avant de développer ça — vraiment je le dis parce que c'est hyper important pour tout ce qui touche à la réalisation spirituelle — là, il va se mettre dans les pas de Plotin, mais il se démarque très fortement de Plotin sur la question de l'extase. En fait, il rejette très clairement la manière dont Plotin formule, au moins parce que Plotin est exactement dans son intimité, en tout cas dans ce formulé et dans ce langage de l'extase. Et là il y a vraiment une opposition très forte avec la manière dont procèdent les penseurs indiens auxquels il s'intéresse, les bouddhistes, le Vedanta, qui sont sur une logique où on tourne son regard vers l'intérieur, en fait, pour aller chercher la transcendance dans l'intimité du soi, c'est-à-dire au plus profond de soi-même, et pas du tout dans une extase qui serait tournée vers ce qui est dehors, qu'il faudrait fuir. Au contraire, non, il faut se recentrer. Donc ça, c'est très important. Mais bon, là, maintenant, on est plutôt en langage réaliste et objectif, donc on va parler de l'être, de l'un, du brahman non qualifié, nirguna, ou de la vacuité, comme si cette réalité était extérieure à celui qui parle.

[Premier pilier — la doctrine de l'absolu et la méthode apophatique]

Alors, le premier point, c'est donc la doctrine de l'absolu. Donc la définition de la métaphysique intégrale, c'est en premier lieu la conception rigoureuse de la transcendance. Donc il parle à ce niveau, à propos de la perspective métaphysique, de métaphysique intégrale. Ça, c'est le nom pour la théorie, pour la doctrine. Donc, qui dit métaphysique dit transcendance et absolu, ou transcendance de l'absolu. Si la métaphysique est intégrale, elle consiste donc à envisager une conception rigoureuse de la transcendance. Ça, c'est ses termes. Il s'agit donc pour cette métaphysique intégrale de concevoir un absolu qui soit rigoureusement infini, illimité et intégral.

Alors, pour l'instant, on va considérer une sorte de trajet d'élaboration de cette métaphysique, qui est dialectique, et qui s'appuie en premier lieu, obligatoirement, sur une méthode négative et apophatique. Alors, il insiste beaucoup sur le fait que cette négation est absolument première. Je cite : « elle est première, et l'affirmation, dans la mesure où elle est ici appelée à retrouver ses droits, lui est rigoureusement subordonnée ».

Alors, cette méthode apophatique, elle a deux branches, donc il y a deux sortes de négations, si on veut. Donc la première négation, c'est de nier toute réalité qui serait séparée de l'absolu et qui se retrouverait face à cet absolu. Donc on va là commencer par exclure toutes les finitudes, toutes les limitations, toutes les déterminations, toutes les illusions. Pourquoi est-ce qu'on fait ça ? Parce que dans ce cas, l'absolu ne serait pas rigoureux puisqu'il serait limité. On aurait une sorte de dualisme d'extériorité, il y aurait une limitation de l'absolu par son dehors. Si l'absolu est illimité, il n'y a rien hors de lui, il n'y a donc aucune autre réalité autonome extérieure à l'être, séparée de l'un ou du brahman. Donc là, ce qui est plutôt visé, c'est l'absolu en tant qu'infini ou illimité.

La seconde, qui est corrélatrice, c'est qu'il s'agit de refuser d'attribuer une quelconque qualité à cet absolu. C'est-à-dire que cette fois, c'est en son intérieur qu'il n'y a aucune dualité, qu'il n'y a aucune multiplicité interne. En effet, s'il y avait une dualité interne, ça serait une limitation sur ce plan-là. Donc, tout ce qu'on peut dire, c'est Parménide : l'être c'est l'être, ou alors l'un c'est l'un, ou le brahman c'est le brahman. Donc là, c'est plutôt l'absolu comme absolument un et simple qui est visé.

Alors, ce qu'il faut bien saisir là, c'est que ces deux négations, on peut les considérer à part si on veut, mais elles sont comme deux branches de la même méthode, elles sont totalement corrélatrices. Plus exactement, elles coïncident. Elles coïncident parce que si l'absolu est intégral, si la conception de l'absolu est rigoureuse, alors on ne peut pas considérer à son propos une dualité réelle entre l'intériorité et l'extériorité.

[Style cosmologique et style métaphysique]

Alors, je reprends ces deux branches de la méthode apophatique dans des termes qui, moi, m'ont beaucoup frappé, qui m'ont beaucoup — comme disent les maîtres zen, c'est transmission directe. C'est-à-dire, à travers le langage, il y a des mots qui, à un moment, ça parle et ça fait passer ce qui est derrière. C'est ça qui passe, évidemment, c'est pas le mot lui-même.

Alors, qu'est-ce qu'il dit Vallin ? Il dit qu'il y a deux manières de voir les choses. Il y a le style métaphysique et le style cosmologique. Donc la négation des limitations extérieures consiste donc à retrancher, à exclure toutes les limitations, toutes les illusions. Je cite, il dit : « la négation indique simplement ici que si l'un doit être saisi dans son essence intime, en son unité et sa simplicité absolue, il ne saurait l'être à partir et en fonction du multiple ».

Donc, on est là sur quelque chose de capital, c'est la différence entre ce qu'il appelle le style cosmologique et le style métaphysique. Le style cosmologique, il va toujours poser d'abord — que ce soit en droit ou en fait, ça n'a aucune importance — une réalité cosmologique autonome, séparée. Et ensuite, il va remonter, parfois, vers l'absolu, comme dans l'ontothéologie, ou alors il va absolutiser le monde, comme dans le panthéisme. Plus exactement, le style cosmologique, il commence à partir du monde en affirmant sa réalité, en sous-entendant que ce qui caractérise d'abord le monde, c'est-à-dire ce qui le caractérise essentiellement, c'est son aspect de finitude en tant que tel, de limitation en tant que telle. Le style cosmologique pose donc d'abord la réalité de la finitude comme telle. Et ensuite, éventuellement, il se pose la question de l'absolu, qu'il va, s'il se la pose,

chercher à déduire en fonction des exigences de cette finitude qu'il va falloir expliquer pour y trouver une raison.

Le style métaphysique, lui, il procède d'une autre manière. Il refuse de considérer la réalité autonome du monde, entendu comme étant d'abord fini, c'est-à-dire qu'il refuse de partir d'une sorte d'immanence séparée définie par sa limitation, et de penser ensuite parfois l'absolu à partir et en fonction de cette immanence. Je cite : « l'absolu en style métaphysique est ici saisi comme radicalement autre que le monde en tant qu'on envisage ce dernier du point de vue de ses limitations existentielles ». Ça veut dire que le style cosmologique peut prendre différentes formes. Il peut partir de réalité empirique au sens matériel. Il peut poser la réalité des formes substantielles, comme Aristote, mais il peut aussi figer la réalité d'un monde intelligible d'idées. C'est-à-dire, Vallin adore Platon, sauf quand on fige un monde d'idées. Ce qu'il aime chez Platon, c'est la transcendance de l'un de la fin du sixième livre de la République. Il n'aime pas quand on s'arrête, puisque si on s'arrête à un monde intelligible, c'est comme si on s'arrêtait à des réalités matérielles. En fait, c'est la même chose, c'est-à-dire qu'on part du multiple au lieu de partir de l'intériorité. Donc c'est cette distinction autour de laquelle s'articule tout son travail. Il dénonce aussi, là, dans les termes de Guénon, il dit que le style cosmologique saisit le monde par son pôle substantiel, alors que le style métaphysique appréhende le monde ou la manifestation par son pôle essentiel. Je cite : « le plus intérieur ».

[La seconde négation et le refus de la causalité]

Alors la deuxième négation que j'ai dite tout à l'heure, la négation par l'intérieur qui enlève toutes les qualités, tous les attributs, ça revient donc à dire que l'absolu n'a aucune qualité ni aucun attribut. La conséquence de ça, c'est que l'absolu ne peut pas être conçu d'abord, ou essentiellement, ou avant tout comme cause, comme créateur, comme moteur, ni même comme principe, puisque cela supposerait qu'il soit cause de quelque chose de réel qu'il y soit extérieur, comme une substance, un effet ou un mode. Il s'agit donc de viser l'absolu en tant que dépouillé de toute qualité, de toute détermination, et auquel ne convient même pas le nom de principe, dans la mesure où ce dernier implique une relation avec un terme autre que lui, c'est-à-dire une multiplicité réelle.

Alors, par rapport à ce rejet de l'attribution de la qualité cause à l'absolu, il faut préciser deux choses, en fait. La première, c'est donc qu'on ne peut pas avoir un absolu qui est un dieu personnel, parce qu'avoir un dieu personnel, c'est encore penser Dieu à l'image de la figure de la personne humaine, c'est-à-dire d'une limitation cosmologique. Donc c'est pour ça qu'il dit que l'absolu est transpersonnel ou transsubjectif. Et la deuxième chose, c'est que si on pousse la méthode apophatique jusqu'à son terme, l'absolu ne peut pas non plus être conçu comme cause de soi, parce que si on dit qu'il est cause de soi, ça laisse encore subsister une dualité qui passe pour réelle, une limitation à l'intérieur de l'absolu. Donc on est radical et on va au bout de cette méthode apophatique, et donc l'absolu ne peut pas être non plus cause de soi.

Alors le point important, c'est bien sûr que cette méthode négative d'élimination des limitations à l'intérieur de l'absolu, d'assèchement radical de tout attribut intérieur, ne débouche pas évidemment sur une néantisation. C'est-à-dire que dans le cadre de cette métaphysique intégrale, c'est tout à fait le contraire : il s'agit bien, au terme de la voie négative, au bout du chemin apophatique entre guillemets qui fait office de méthode, d'aboutir à l'affirmation de la plénitude de l'absolu. Il y a donc un retournement, un passage à la limite, le franchissement d'un seuil. Ce qui a été nié, en fait, c'était la négation comme telle, la finitude ou l'exclusion comme telle ; ce qui a été rejeté, c'est le style cosmologique, c'est-à-dire l'idée de partir du monde en tant qu'on a caractérisé ce monde comme étant essentiellement la limitation. Donc au final, la métaphysique intégrale offre bien, je cite Vallin, « une affirmation radicale », puisqu'elle vise la plénitude et la positivité d'une unité parménidienne sans fissures.

Donc à ce niveau, il emploie plutôt le langage de Parménide, de Plotin et du Vedanta. À mon avis, je pense aussi qu'il y a deux autres formulations qu'il cite pas mal, qui sont, à mon avis, peut-être plus encore ajustées dans leur énonciation. En plus de l'ineffabilité de l'un néo-platonicien, c'est celle de Guénon qui parle de l'absolu comme zéro métaphysique ou comme non-être, et celle du bouddhisme Mahayana, plus exactement l'école Madhyamika de Nagarjuna, sur lequel il fait des passages que j'ai trouvés absolument lumineux, de comparaison assez réconciliatrice entre le Vedanta et le bouddhisme du grand véhicule. Donc c'est donc la vacuité. Et le bouddhisme va encore plus loin, parce que, qu'est-ce que c'est la vacuité ? Bouddha garde le silence. Il ne dit même pas que c'est la vacuité, il se tait, il passe à autre chose, il va sous son arbre.

Donc quoi qu'il en soit, la double négation est première, mais donc franchit la limite et passe à l'affirmation de la plénitude. C'est pour ça que la méthode apophatique constitue ce que Vallin appelle — rien n'est nouveau dans ce que je dis, ce ne sont que des répétitions, des vieilleries grecques et indiennes, mais moi ce qui m'intéresse c'est sa formulation, parce qu'il n'y a que dans les formulations qu'il y a de l'invention dans ce type de perspective ; je m'intéresse à ces mots, à lui — la méthode apophatique constitue ce que Vallin appelle une méthode de transascendance, puisqu'on atteint l'absolu au terme de cette dialectique transascendante : l'absolu, c'est-à-dire le tout, ou aussi bien le vide. Une telle transascendance est par ailleurs intériorisante. C'est ce que Vallin appelle l'individuation d'intériorité. Il parle aussi de l'absolu transpersonnel et transsubjectif comme l'individu absolu, absolument infini, et absolument simple.

Donc là, en gros, pour résumer, la saisie de l'absolu en style métaphysique, qui appréhende donc l'absolu par le biais du pôle essentiel du monde, consiste à essayer — à essayer, puisque le langage ne permet pas de s'y installer — de se replacer dans l'absolu lui-même, donc d'essayer de saisir le point de vue de l'absolu. Ce qui est évidemment un non-sens : avoir un point de vue sur lui-même, puisqu'il est conscience absolue, qu'il n'y a pas de dualité en lui, etc.

Au niveau de la caractérisation de cet absolu, on a donc deux grandes dualités qui ont été niées. L'intérieur et l'extérieur, ça je l'ai déjà dit, et aussi les couples du possible et du réel, ou du virtuel éternel et de l'actuel. Ça, ça a aussi sauté. Pourquoi ? Parce que l'absolu est tout le réel, c'est-à-dire aussi bien, comme dit Guénon, la possibilité totale ; il est donc à la fois universel et en même temps toujours pleinement actuel, c'est-à-dire il est universel et il est toujours, comme dit le bouddhisme zen, toujours ici et maintenant.

Alors pourquoi est-ce que c'est une doctrine non-dualiste ? Pour l'instant, on pourrait avoir l'impression qu'il y a une dualité, puisqu'en effet, le métaphysicien intégral a commencé par tout nier, etc. Or, toute dualité suppose que le réel soit séparé en plusieurs parts ayant chacune une consistance ontologique. Or, précisément, ce qui a été exclu ici, c'est la limitation comme telle, c'est-à-dire le néant. Or, le néant n'est aucune sorte de réalité. Conclusion, il n'y a pas de dualité. Puisque ce à quoi s'oppose l'absolu, c'est au néant, donc il n'y a plus que l'intériorité, donc on est dans le non-dualisme, en quelque sorte, strict.

Alors, moi, ce qui me semble extrêmement important par rapport à ça, sur le plan, en quelque sorte, purement doctrinal, mais qui — là, je prends un peu de la spiritualité, en quelque sorte, mais uniquement en tant qu'elle transparaît dans le travail théorique : cette démarche ne consiste pas en une guerre frontale contre le dogmatisme. En style métaphysique, l'exercice correspondant au premier temps de l'apophasme n'est pas de cogner sur l'ennemi, mais d'abord de nier la réalité de ce qu'il affirme, mais plus profondément, c'est de tourner son regard d'une façon qui présuppose l'inexistence de ce qu'avance cet ennemi. Ceci, dans quel objectif ? L'objectif de s'installer dans une autre vision, qui prétend être celle de la priorité de l'absolu.

Alors, est-ce que ça consiste, au final, à toujours répéter, comme Parménide, que l'être est l'être ? Pour l'instant, oui. Et c'est le premier pilier, et il ne va pas falloir l'oublier.

[Second pilier — la cosmologie du rêve et du reflet]

Alors maintenant, je vais passer au deuxième pilier, c'est-à-dire à la cosmologie, ce que j'ai appelé, pour simplifier, la doctrine cosmologique du rêve et du reflet. Donc on a vu que la négation conduite par le cheminement apophasique conduisait donc à une première affirmation. L'apophasme qui dépouille et puis qui franchit un seuil, franchissant une sorte de passage à la limite où il se retourne en affirmation de la plénitude, vide égale plein à l'exclusion du néant. Donc il va maintenant y avoir une deuxième affirmation, c'est l'affirmation du monde, que Vallin va présenter, parce que c'est son évidence, sa manière d'exprimer son intuition intellectuelle à lui, ce qui lui est apodictique, comme une conséquence nécessaire de la transcendance de l'absolu.

Alors, en quel sens est-ce qu'il y a ici l'affirmation d'une cosmologie, du monde, de la nature, dans la métaphysique intégrale ? En quel sens d'abord du mot monde ? Le cosmos ne signifie maintenant plus du tout la limitation comme telle, la finitude comme telle, c'est-à-dire l'illusion, celui que l'on conçoit en style cosmologique selon le pôle substantiel qui avait été exclu. Le monde, ce n'est plus d'abord ou essentiellement, primairement, la finitude et la limitation. Il s'agit à présent de la nature, je cite, « en tant qu'elle comporte une certaine plénitude et une densité ontologique ». « Ce qui se trouve exclu du principe par la négation métaphysique, c'est précisément la négativité limitative et illusoire par laquelle le "créer" ou le "manifester" pourrait être posé comme réellement différent du principe. C'est le néant de la finitude, et non ce qu'elle comporte d'être véritable, qui se trouve visé par cette exclusion. »

Donc le fini est donc défini maintenant tout différemment que dans la négation apophasique. Il est saisi ici en tant que l'absolu est son fondement, c'est-à-dire d'abord son essence, ce qui veut dire deux choses : d'abord son intimité, et d'autre part ce qui lui confère de la réalité et donc qui fait qu'on peut l'affirmer, ce fini. Il s'agit donc d'affirmer le cosmos en tant que le cosmos est d'abord, de manière primaire, avant que d'être de la limitation, il est d'abord égal à l'absolu.

Je cite encore : « Lorsque le métaphysicien atteint l'un au-delà de l'être, ce n'est donc pas tant pour anéantir ou exclure une multiplicité rebelle à ses exigences, que parce qu'il saisit dans l'infinité même de l'un ce qui peut conférer à la multiplicité le maximum de réalité dont elle est capable. Dire de l'un qu'il constitue la réalité même du multiple signifie donc non seulement que c'est dans l'un considéré comme tel que l'existence possède au maximum sa plénitude ontologique — ça c'est l'essence — mais que c'est l'un qui constitue le fondement même de ce qu'il peut y avoir d'être dans la multiplicité ; il est ce qui rend raison de toute la réalité dont la multiplicité s'avère capable. »

La dualité qui va sauter ici — on a vu tout à l'heure l'intérieur / l'extérieur, le possible et le réel, etc. — là, c'est un et multiple. On sort donc de cette opposition massive de l'un et du multiple qui valait pour l'exclusion du néant, c'est-à-dire de la finitude comme telle, de la limitation comme telle. Cette opposition massive, on ne l'a qu'au niveau de la dialectique apophasique, entre l'un et le néant. Maintenant, sur le plan cosmologique, qui a été redéfini comme fondé en essence dans l'absolu, on conçoit le monde, le cosmos et la nature comme unité immédiate de multiplicité. « L'unité de l'un, consacrant son infinité intégrale, n'exclut pas, nous l'avons vu,

mais intègre le multiple. Elle n'aboutit ni à la coexistence massive de l'un et du multiple, comme l'ontothéologie thomiste, ni à la négation massive, c'est-à-dire à l'exclusion de ce dernier. La multiplicité indéfinie des êtres coïncide avec l'unité transcendante de l'un. »

[La transparence et le retournement du regard]

Alors, ce qui m'intéresse, pour introduire toujours ma petite dose d'expérience spirituelle que je ne développerai pas, mais à l'intérieur du travail théorique, parce qu'il y en a déjà évidemment plein qui traversent, qui transpercent, et qui transfigurent la production des concepts, de la gnose au sens spirituel du terme — c'est-à-dire ce que j'ai dit tout à l'heure en termes de style, ou de regard, ou de vision. Il s'agit donc à présent, je trouve les formulations assez parlantes, de saisir le monde dans sa transparence immédiate à l'absolu. L'absolu est saisi dans le manifesté, à travers le manifesté, qui est d'emblée senti, perçu dans sa radicale transparence. Il y a donc un contraste ici, en fait, entre l'opacité, le voile des illusions du pôle substantiel — on l'a donc levée par la radicale méthode apophasique de négation de la finitude en tant que telle, en tant que posée comme caractéristique primaire du monde — et la clarté de la transparence du pôle essentiel, qui est maintenant ce qui va passer au premier plan, comme dans un jeu de contraste en quelque sorte. Le monde, c'est d'abord ce qui est immédiatement transparent à l'absolu auquel il va être d'abord équivalent.

Alors j'insiste sur ce plan de transparence, qui est capital chez lui, parce que ça vient prolonger ma remarque de plus haut concernant le fait que cette métaphysique intégrale ne fait pas la guerre au pôle substantiel. En fait, ça préfigure une sorte d'éthique dans laquelle l'expérience humaine va être pensée en termes de transfiguration du monde ou de transmutation de l'ego. Je voulais mettre en correspondance cette saisie immédiatement transparente au niveau de la théorie, et ce que Ruyer par exemple appelle la transfiguration, dans la Gnose de Princeton, de l'expérience quotidienne.

Donc tout à l'heure, dans la phase apophasique, en fait, on détournait le regard du monde qui était d'abord défini comme limité, afin de nier la réalité affirmée par l'ennemi dogmatique et d'essayer de voir autrement en remontant vers l'intériorité de l'absolu. Maintenant, dans cette deuxième phase d'affirmation du monde, d'intégration de l'immanence, qu'est-ce qui va se passer ? Eh bien, on tourne à nouveau — après avoir détourné le regard du monde, on va le retourner, on va regarder à nouveau le monde, mais on va voir ce monde tout autrement que ce que voyait le dogmatique qui parlait de lui. Et c'est cela, la saisie en transparence. On regarde le monde et on a perdu effectivement le sens de la limitation, du moins d'une limitation qui est au premier plan. Et donc c'est un peu, comme dans un contraste de couleurs, on voit maintenant le monde en tant qu'il est d'abord en l'infini avant que d'être limité. C'est le même monde et ce n'est plus du tout le même monde en même temps.

Alors, autre manière de dire la même chose sur ce regard : évidemment on dit que le monde est un reflet — donc ça, c'est un reflet plutôt qu'une illusion. Tout à l'heure, on avait des illusions et maintenant, on a des reflets ou des manifestations. Un exemple du zen, qui est souvent pris dans le zen, c'est le reflet de la lune dans l'eau. Donc, le reflet n'est réel qu'en tant qu'il est la lune se reflétant et se manifestant. Ça, ça ne nous empêche pas de nous intéresser au reflet, même s'il est fondé en essence intégralement dans quelque chose d'autre que lui, dont il n'est pas séparé.

[Intégration et non séparation]

Alors maintenant, qu'est-ce que ça veut dire, affirmer le monde dans cette affaire-là ? Ça veut dire surtout pas séparation, mais intégration du monde dans l'absolu. « La négation métaphysique n'est pas exclusive. Le fini qu'il s'agit de dépasser, et dont on nie en se plaçant abstraitement sur le plan illusoire des déterminations limitatives, ne se trouve pas exclu de l'absolu du fait de cette négation. Il n'est pas posé en dehors. Autrement dit, la transcendance de l'absolu se dépasse pour ainsi dire dans une immanence corrélatrice et non moins intégrale. Telle nous paraît être la raison essentielle de l'affirmation généralement si mal comprise de l'éternité du monde. » Ou encore, l'un qui est un est posé simultanément comme l'un qui est, ou encore le non-être un. Autre formule qui prend... il faut être encore plus parménidien que Parménide lui-même pour dire cette idée-là.

Cette immanence intégrale, qui est donc corrélatrice — que Vallin présente même comme une conséquence nécessaire — qui est donc corrélatrice à la transcendance intégrale, c'est donc que ça correspond à la phase descendante maintenant de la dialectique, à la phase cosmologique. La dialectique ascendante, qui conduit par une négation intégrale à la position radicale de l'inconditionné au-delà de toute forme du multiple, se prolonge maintenant par une dialectique descendante qui réalise l'intégration du fini dans l'infini, ou l'immanence intégrale de l'absolu au manifesté.

Alors, au final, cette affirmation du monde dans la métaphysique intégrale, ce qu'il y a de la cosmologie dans ce type de perspective-là, c'est l'intégration du monde dans l'absolu et non pas la séparation. C'est l'immanence intégrale comme corrélat de la transcendance intégrale, comme conséquence de la transcendance intégrale, et donc l'intégration du monde, mais en tant que le monde a été redéfini comme fondé en essence dans l'absolu, immédiatement transparent à lui, reflet ou manifestation.

Ce qui saute là-dedans aussi, et c'est là le cœur — en fait, c'est là-dessus qu'il insiste le plus — c'est le principe de non-contradiction. Puisque la métaphysique intégrale revient à une saisie de la coïncidence des opposés, du fini et de l'infini, ce sur

quoi il insiste énormément. C'est même le noyau de ce qu'il appelle la perspective métaphysique, puisqu'il la reformule à partir des différents auteurs que j'ai évoqués. C'est une saisie de la coïncidence, et non pas de la coexistence, des opposés ou des contradictoires : du fini et de l'infini, de Dieu et du monde, de l'absolu et du relatif. Ce n'est pas du tout la coexistence, comme s'il s'agissait de deux réalités séparées comme dans le dogmatisme. Le fini est reflet. Ce n'est pas du tout incohérent de dire ça par rapport à la dialectique ascendante et négative de tout à l'heure, puisque le fini a lui-même été redéfini comme fondé en essence par l'absolu et pas comme pure limitation. C'est pourquoi la dialectique apophasique se prolonge ici en une dialectique antinomique. Au travers de la saisie de la coïncidence des opposés, du fini et de l'infini, du limité et de l'illimité, sans s'inquiéter de respecter un quelconque principe de non-contradiction. Je cite : « l'apophasie s'épanouit dans la coïncidence des opposés ». En d'autres termes, la dialectique apophasique se complète par une dialectique antinomique.

[L'auto-limitation du principe — maya, puissance de l'un]

Alors, qu'est-ce qui se passe maintenant dans ce deuxième temps d'affirmation cosmologique, non plus pour le monde, mais pour l'absolu ? Corrélativement au fait que le monde a été redéfini, comme je viens de le dire, l'absolu va se retrouver — on va lui attribuer à nouveau une qualité de cause ou de principe, de cause du monde ou de créateur du monde. Il va donc être non seulement l'essence du monde affirmé, mais aussi la cause. On va donc retrouver une sorte d'analogie de ce qui, dans les dogmatismes, est le principe d'individuation d'extériorité par la matière. Tout à l'heure, on avait donc la dialectique ascendante pour se placer dans cette intériorité de l'absolu. Maintenant, la dialectique descend, une sorte de dynamique de jaillissement du monde opérée par un principe d'individuation d'extériorité.

Comme pour le monde, qu'est-ce qu'on fait ? On introduit donc une dualité, cette fois à l'intérieur du principe, de l'absolu, et donc c'est le principe interne, la matière intelligible chez Plotin, puissance de l'un, ou la maya, ou le principe d'illusion cosmique ou de manifestation dans l'Advaita Vedanta. Mais, comme ça avait été le cas pour le monde, cette dualité interne n'est qu'apparente, fondée sur l'identité entre l'absolu et ce principe de manifestation qui n'est pas séparé de l'absolu. Maya est la puissance de manifestation du brahman, de l'un qui est au-delà de l'être, mais la maya vedantique, le principe d'illusion cosmique, est dans le brahman, de même que la matière intelligible de Plotin, ou la puissance de l'un, est dans l'un.

Comme pour le monde, donc, la métaphysique saisit donc ici la coïncidence des opposés, non plus entre les formes cosmiques et l'absolu, mais entre l'absolu et son principe de manifestation. L'illimité est aussi ce qui se limite, ce qui se nie lui-même, sans cesser d'être illimité, et selon Vallin, il est même encore plus transcendant parce qu'il intègre sa propre limitation. Le principe de limitation est intégré dans l'absolu.

Je cite Michel Hulin, qui est un grand spécialiste de Shankara, qui est professeur à la Sorbonne, par rapport à cette affaire de maya : « il y a ainsi deux modes d'éternité de l'atman, l'un vrai et absolu, et l'autre qui n'est que l'image mouvante du premier, récurrence infinie ou sempiternité plutôt qu'éternité proprement dite. Le samsara présuppose donc, comme sa condition de possibilité, une sorte de dédoublement pré-empirique de l'atman. Lui qui est toute réalité, qui procède de lui-même, qui se suffit parfaitement à lui-même, mystérieusement ne se satisfait pas de cette complète autarcie ontologique et métaphoriquement se met à regarder autour de soi en quête d'un autre. »

Alors, pour continuer sur les formulations en termes de reflets, visions, etc. : Hulin, là, dans son passage, après, il parle de maladies congénitales de l'absolu, mais ça, c'est parce qu'il est encore plutôt, là, dans un passage sur l'apophasisme. Vallin, lui, est donc beaucoup plus affirmatif par rapport à ça. Pour moi, le meilleur formulateur, là, c'est Ruyer, en fait, vers les chapitres de la Gnose de Princeton. Le monde est un rêve, un rêve de l'absolu. C'est exactement ça. Et qu'est-ce que c'est que la mort ? Pour les individualités, c'est Dieu qui se réveille. Donc, c'est pour ça, la partie cosmologie, je vais dire reflet et rêve.

[La formulation terminale — dualité apparente et degrés]

L'important, c'est que la formulation, j'en arrive sur la fin, à la formulation de la doctrine, la formulation aboutit donc à s'exprimer sous la forme d'une dualité apparente, qui va saisir la coïncidence rigoureuse des opposés, du fini et de l'infini. Alors, pourquoi c'est une dualité ? Parce qu'on a affirmé le monde, la finitude, la limitation, une réalité, quelque part, qu'on a posée au moins dans le langage comme étant extérieure, plutôt que de tout nier comme dans l'apophasisme. Et pourquoi cette dualité est apparente ? Parce que le monde a été redéfini comme fondé en essence, en tant que reflet ; que la finitude a été fondée par l'infini et que donc ce monde est reflet et plus illusion. En conséquence, la dualité, le monde, est intégré, fondé à l'intérieur de la non-dualité dégagée à l'issue de la phase apophasique.

Ça veut dire que la première formulation, c'est l'être, c'est tout, l'un est l'un, on ne peut rien en dire, ou le zéro, ou le vide. Et là, c'est la coïncidence des opposés, c'est-à-dire une dualité apparente fondée sur la non-dualité. En ce sens, on peut dire que c'est une dualité qui est éminemment dialectique, en ce sens qu'elle nous renvoie à la non-dualité qui la fonde.

Alors, est-ce que c'est pour autant qu'on va oublier — là j'arrive progressivement à la fin — est-ce qu'on va oublier pour autant la limitation ? On ne va pas oublier la limitation, c'est important de le préciser, on ne va pas du tout évacuer pour autant l'aspect limité

du monde. La vision de transparence, où le style cosmologique est non seulement contourné, rejeté, mais effectivement abandonné par le métaphysicien, ça ne veut pas dire qu'on va considérer que les formes sont absolument non limitées. Elles sont limitées, mais elles sont d'abord conçues, d'abord saisies, comme rigoureusement identiques à l'infini illimité. Et ensuite, elles sont conçues dans leurs limitations. Ça aboutit donc à introduire la notion de degrés. On va donc passer des reflets aux degrés. Les reflets sont des degrés de l'absolu, fondés en essence dans l'absolu, donc ils sont des degrés. Mais alors, les degrés, c'est quoi ? Ce ne sont surtout pas des parties ou des morceaux. C'est une limitation, mais une limitation qui conserve tout le sens, en vertu de tout ce qui a été dit avant sur l'identité entre le monde et l'absolu.

Je cite : « sans doute un abîme radical, celui-là même qui oppose le néant, en tant que principe métaphysiquement illusoire de division et d'obnubilation, et l'être — c'est-à-dire, du côté du principe, le manifesté envisagé sous l'angle de ses déterminations limitatives et séparatives. Mais il y a entre le principe et le manifesté une continuité métaphysique rigoureuse, qui est pour ainsi dire la contre-épreuve de sa transcendance intégrale et qui se traduit par la doctrine des degrés multiples de réalité. »

Donc ça conduit dans la cosmologie ensuite à faire tout un tas d'analogies entre les différents degrés. L'important, c'est que ce sont toujours des analogies selon l'essence ; ce ne sont pas des analogies de proportionnalité, c'est-à-dire des analogies métaphysiques qui relient le reflet formel à son essence supraformelle. Toute l'essence est toujours conservée, même dans les degrés les plus bas, il y a toute l'essence. La limitation ne perd rien. L'essence est intégralement conservée.

« Tel est le fondement — et on va parler du symbolisme après, j'ai pensé à ça avec cette citation — tel est le fondement de ce que nous appellerons le symbolisme métaphysique, en vertu duquel une réalité finie est à la fois radicalement distincte du principe par les conditions limitatives qui déterminent son degré de réalité, c'est-à-dire son éloignement du principe, et radicalement identique à lui par son essence intime. »

Ça, c'est très important, toujours pour les histoires de vision du monde, etc., plus phénoménologiques : c'est que, d'après Vallin, c'est ça qui permet de fonder vraiment la saisie de la diversité qualitative des êtres physiques, on peut dire. En gros, ce qu'on pourrait dire des singularités : ça permet de fonder la saisie de la singularité des êtres de manière beaucoup plus puissante que quand on parle du pôle substantiel. Rappelons que cette diversité ne peut évidemment être possible que si la déité ou l'absolu est intériorisé lui-même au-delà de la figure du créateur, comme individu absolu transpersonnel. Voilà ce qu'il dit : il faut que la créature et le créateur s'intériorisent dans l'absolue transpersonnalité du soi pour qu'il y ait une justification vraiment intégrale, ou une intégration au sens le plus métaphysique, de l'indéfinie multiplicité qualitative des accidents singuliers qui caractérisent un être individuel. C'est à ce prix que les êtres et les événements singuliers peuvent avoir, comme chez Nicolas de Cues, une valeur théophanique.

On va retrouver ça très fort, à mon sens, dans le bouddhisme Mahayana, notamment ce qui touche à la compassion, mais plus simplement le fait que quand les bouddhistes disent réaliser la nature originelle, c'est réaliser la nature originelle de tous leurs voisins, de tous les autres qui sont en train aussi de pratiquer. Simplement, ça n'empêche pas de saisir leur singularité. Pourquoi ? Parce que les degrés sont différents.

[Dernier point — la manifestation n'ajoute rien]

Dernière chose, avant d'en terminer vraiment, par rapport à l'illimitation du principe lui-même qui va venir tempérer l'identité qui a été posée entre le principe et la manifestation : si on se replace dans l'intériorité du principe, que l'on revient en quelque sorte à l'instant dans la perspective apophasique, il faut dire que du point de vue de l'absolu lui-même, l'absolu est plus que la manifestation, elle n'en est qu'un de ses aspects. Chez Guénon, par exemple, il y a une distinction entre la possibilité de manifestation et la possibilité de non-manifestation, l'ensemble formant la possibilité totale. Là, à partir du moment où on a parlé de la cosmologie, c'est que la possibilité de manifestation, ce n'est pas la possibilité de non-manifestation.

Voilà ce que dit Vallin : « la polarité principielle ne saurait être envisagée qu'en fonction des rapports de l'un avec le monde, et non dans l'essence même de l'un ». Autrement dit, cette puissance, la puissance de l'un de Plotin, n'est pas l'un lui-même. C'est ce que n'a pas vu Spinoza, qui les identifie massivement ; d'où la légitimité du reproche de panthéisme que l'on formule à son égard. La puissance ou la nature première n'est qu'un aspect de l'un, mais elle n'est pas non plus différente de lui. Ou alors : l'un pénètre radicalement le manifesté, qui n'est rigoureusement autre que lui, mais il transcende les limitations.

D'autre part, et corrélativement, la manifestation n'ajoute rien à l'absolu en soi. La manifestation ne peut pas passer, comme dans la caricature pseudo-métaphysique de l'hégélianisme, pour une véritable promotion ontologique. Cette limitation n'ajoute rien à l'absolu, dont l'infinité n'en a pas besoin puisqu'elle est plénitude et infinité absolue. Autrement dit, la dualité entre atman et maya, entre l'un et la puissance de l'un, elle est finalement illusoire du point de vue de l'absolu qui seul est vraiment.

D'où la formulation terminale, et je vais m'arrêter là-dessus, dans la formulation du Vedanta : qu'est-ce que ça va donner ? Ça va donner qu'on va dire que le monde est l'absolu, la grande identité, la grande coïncidence des opposés, du fini et de l'infini. Le monde est l'absolu transcendant qui intègre l'immanent — ce monde redéfini comme identique par son pôle essentiel au principe — et qu'il n'est pas. Le monde est l'absolu et n'est pas l'absolu, les deux à la fois, les deux en même temps. Pourquoi le « n'est pas »

? En raison des degrés qui sont divers, et en raison du fait que du point de vue du principe, la manifestation n'est qu'un aspect. Et donc on reste sur cette formule qui, d'après Vallin, est celle qui est la plus adéquate.

[Conclusion de l'exposé]

Voilà, alors, une minute pour simplement conclure. Je ne sais pas, on peut peut-être en discuter, sur le fait que tout est axé sur ce qui est important dans ce qu'il dit. C'est donc cette coïncidence du fini et de l'infini. Mais cette coïncidence du fini et de l'infini, elle est elle-même l'objet, elle est l'intuition intellectuelle. Elle est l'évidence apodictique du cogito, ce qu'il appelle le cogito de Shankaracharya. C'est « tu n'es pas cela, tu n'es pas cela, tu n'es pas ça, tu n'es pas grand, tu n'es pas blond, tu n'as pas les yeux marrons »... Pas du tout comme dans le langage de Plotin, à sortir de soi ou à faire des lignes de fuite à la Deleuze pour aller chercher l'absolu dans une déterritorialisation. C'est plutôt : on rentre le plus possible à l'intérieur pour dégager, pour essayer d'aller vers cette intériorité, de se placer dans cette intériorité de l'absolu. Ça, c'est ce qui, au niveau de l'expérience spirituelle, correspond à la dialectique apophatique, la phase ascendante, puis la phase redescendante. Et là, c'est pour ça que, de ce point de vue-là, il utilise beaucoup le bouddhisme Mahayana et pas le bouddhisme Hinayana, qui est une voie plus ascétique, plus solitaire, etc. C'est-à-dire qu'une fois qu'il y a eu cela, on va récupérer le monde simplement au travers d'une expérience humaine qui, en quelque sorte, va être transfigurée. Puisque c'est comme avec les reflets. Quand on veut saisir les reflets dans la théorie — et après il n'y a pas que la théorie — c'est le même monde et ce n'est plus du tout le même monde. Voilà.

Discussion

[Intervenant] ...et moi, ça m'a posé un problème. Parce que là où vous parlez de dualité, moi je parle de dualisme. Parce que justement, je n'ai pas du tout la même conception. Je ne sais pas comment vous entendez la notion de négation. Et pour moi, si vous voulez, c'est une notion qui est très... qu'il faut creuser, parce que tout le monde croit que c'est une notion qui va de soi. Or, elle ne va pas du tout de soi. Et en particulier, quand on interprète la négation d'une certaine manière, en particulier dans le contexte logico-mathématique. La négation n'a plus du tout le même sens que — je dirais, ça peut donner la contradiction. Négation, ça peut être une contradiction. Et dans ce cas-là, ce qu'il faut faire, il faut supprimer la contradiction. On est dans le système hégélien. Voilà, il faut dépasser la contradiction, il ne faut pas rester dans la contradiction, il faut en sortir. On est dans le doute cartésien, on fait comme si le monde n'existait pas et ainsi de suite.

[Intervenant] Mais il y a une autre conception de la négation. Et celle-là, moi je la retrouve dans le domaine de la logique et des mathématiques. D'abord en mathématiques, il y a la notion de dualité. Ça n'a pas du tout le même sens que la notion de négation. D'abord, un nombre négatif n'est jamais la négation d'un nombre positif. C'est l'inverse. Il y a une symétrie. Il y a une symétrie partout dans les mathématiques entre, je dirais, le calcul différentiel, le calcul intégral, par exemple. Dans la théorie des ensembles, il y a une notion qui est importante, c'est la notion du complémentaire. Qu'est-ce que c'est que la négation de l'homme ? C'est le complémentaire de l'homme. Qu'est-ce que c'est qu'un non-homme ? C'est l'ensemble des êtres qui ne sont pas des hommes. Et ça ne veut pas dire qu'on est dans une contradiction. Bon, alors, je pense que donc ça, ça changerait complètement la notion... Là, vous parlez de dualité, moi je ne parlerai pas de dualité, je dirai tout simplement la dualité.

[Intervenant] Et après, il y a une deuxième remarque : j'étais très intéressé par la notion de reflet. Parce que la notion de reflet, c'est une manière de la rattacher, justement, de l'unifier, à ce qu'on en pensait. Parce que moi, je vois dans cette notion de reflet la notion de forme apparente chez Ruyer, qui renvoie à une forme vraie. Et quand vous parlez du reflet qui est fondé dans l'absolu, dans l'infini, moi je trouve qu'il y a une analogie avec Ruyer, qui pense la forme apparente dans l'espace et la forme réelle. Voilà. Donc voilà les deux remarques, mais c'est surtout la première, parce que justement dans mon travail j'ai beaucoup réfléchi à la notion de négation.

[Intervenant] Et en particulier, j'ai réfléchi à partir de la controverse en mathématiques entre Hilbert et Brouwer. Et entre Hilbert et Brouwer, le problème, c'est de savoir que signifie le tertium non datur, c'est-à-dire quel est le principe du tiers exclu. Et alors, justement, Hilbert pense qu'on peut faire un usage... parce qu'il y a une symétrie entre la démonstration et la réfutation. Quand on a, pour un problème mathématique — tous les problèmes mathématiques sont résolus. Pourquoi ? Parce que quand on a démontré, on peut soit démontrer une proposition, soit dire qu'elle est absurde et qu'elle est impossible. Donc, quand on a un problème mathématique, eh bien, je dirais, il est toujours résolu, soit en démontrant qu'il a une solution, soit en démontrant qu'il ne peut pas avoir de solution. Donc c'est ça qu'il y a dans le principe du tiers exclu. Et il y a une controverse entre, je dirais, Hilbert, qui est le fondement des mathématiques, de la géométrie, etc., de la logique, et Brouwer. Et Brouwer n'est pas du tout d'accord avec Hilbert, il y a une controverse. J'ai suivi ça. Et alors, justement, pour Brouwer, « vrai », ça veut dire quoi ? Identique. « Non vrai », ça ne veut pas dire faux. Ça veut dire non identique.

[Intervenant] Et alors, je ne veux pas rentrer dans les détails, mais je pense que c'est aligné quand même, ce que je dis. Ce n'est pas une question de pédanterie, ça n'a rien à voir, c'est simplement parce que chez Whitehead, il y a aussi une réflexion dans Modes de pensée ; il y a un passage où il parle du foncteur de Sheffer, et il dit qu'il ne parle pas de négation, il dit : la négation

signifie incompatibilité. Et ce n'est pas tout à fait pareil, parce que justement, quand on parle d'incompatibilité, on est dans les fonctions logiques — négations, conjonctions, disjonctions... Et quand on est dans ces choses-là, on est dans un système de relations. Donc dire que quelque chose est incompatible, ça ne veut pas dire qu'il faut le... Il y a une réification, c'est en ce sens-là. Quand Parménide dit « non vrai égale faux », c'est une réification. Il n'a pas le droit de dire ça. Parce que ce qui est non vrai, c'est quelque chose qui peut devenir vrai ultérieurement. Ce n'est pas quelque chose qui est condamné à rester absolument non. Et quand on dit non-être — pourquoi Parménide dit néant ? Le non-être peut avoir un sens. On peut très bien donner un sens au non-être, puisque finalement, le non-être, c'est peut-être ce qui est non-actuel, et qui pourrait, je dirais, être ultérieurement.

[Intervenant] Alors, donc, voilà : la négation, et la notion de reflet. Et la notion de reflet, là, je la trouve vraiment très intéressante, très positive, parce qu'elle est bonne pour moi, la notion de forme vraie. Forme apparente, forme vraie, chez Ruyer.

[OT] Alors, je vais bien écouter ce que vous avez dit sur dualité, dualisme et tout ça. Alors, là, je ne répondrai rien, parce que vraiment, c'est... c'est-à-dire que vous mobilisez là comme ressources les mathématiques et la logique.

[Intervenant] Non, mais c'est un peu bien parce que, pour le coup, dans une cosmologie, une métaphysique, je pense qu'au lieu d'utiliser la négation, vous pourriez d'abord savoir ce que signifie nier quelque chose. Et je crois que ça, on ne le fait pas. On tient pour aller de soi que ça constitue une contradiction et que la contradiction doit être dépassée. Pourquoi ? Pourquoi la négation serait la contradiction ?

[OT] Oui, mais pour lui, il ne peut pas dépasser la contradiction, puisque au terme de son raisonnement, au contraire...

[Intervenant] Ah oui, d'accord. Je pensais à Hegel. Voilà, négation, contradiction, dépassement de la contradiction, voilà, etc.

[OT] Je ne connais pas bien Hegel, mais lui, il le déteste. Il est très critique de Hegel.

[Intervenant] Non, d'accord, mais ce que je veux dire, c'est que vous faites toujours le même usage de la négation que Hegel.

[Passage inaudible — transcription automatique défailante sur environ une minute d'échange.]

[Intervenant] La meilleure façon dont vous parlez, c'est la façon négative. C'est comme une théologie négative.

[Intervenant] Par exemple, dans la négation, c'est une inversion. La négation inverse le vrai en faux, le faux en vrai. Quand je dis le vrai, je vais au faux ; quand je dis le faux, je vais au vrai. C'est une inversion. Et toute la dualité que l'on trouve entre la conjonction et la disjonction en logique, elle est fondée justement sur cette... Je ne sais pas, moi : la négation de P, c'est non-P. La duale de P, c'est P — parce que la duale de P, c'est la négation de la négation de P. Et il y a donc bien une différence entre la négation non-P et la duale de P. Voilà. Et ce qui m'a surpris, c'est qu'il n'y a que Frege, dans un article sur la négation, qui a porté attention au problème de la négation. Et nous, métaphysiciens, philosophes, on considère que cela va de soi, que la notion de négation va de soi. Et cette conception de la négation comme contradiction va de soi. Et moi, je n'en suis pas convaincu.

[Reprise — Ruyer, le reflet et les liaisons]

[OT] Sur Ruyer, je pense que vous voulez dire... ce à quoi vous vous référiez, c'était la différence de l'apparition, de la thèse de l'illusion matérielle chez Ruyer, en fait. Il identifie une différence très nette entre les liaisons secondaires et les liaisons primaires qui font la consistance en quelque sorte de la forme absolue, de la forme vraie ; c'est-à-dire les liaisons secondaires entre les éléments d'une vraie forme, qui vont créer de l'apparition quand il y a des interactions elles-mêmes secondaires entre deux formes. Par exemple, moi je vous regarde, je vois votre corps, c'est parce que votre corps est une forme, c'est-à-dire à la fois des liaisons primaires dans sa subjectivité propre et des liaisons secondaires qui peuvent m'apparaître. Et donc en fait, là où vous faites le rapprochement par rapport au reflet, c'est sur l'apparition, c'est-à-dire c'est la matière comme apparition de la subjectivité chez Ruyer ?

[Intervenant] Il le déduit au début des Éléments de psychobiologie, mais même dans une philosophie de la structure, il faut inventer un petit peu... on peut donner la notion de forme. Il parle des formes qui sont physiques, biologiques, etc., qui sont dans l'espace-temps. Alors ça, ce sont des formes qui résultent d'un équilibre dynamique. Et ensuite, il montre que cet équilibre dynamique, qui est quand même inscrit dans le temps, il a besoin, je dirais, d'un substrat, d'une forme vraie. Et justement, c'est aux débuts des Éléments de psychobiologie qu'il pose ça, et ensuite il s'en sert en permanence. Après, il y a eu la notion de vision primaire, de vision secondaire.

[OT] D'accord. Parce que ce qui renvoie au reflet, à mon avis, chez Ruyer, c'est ce qu'il appelle la continuité cosmologique des êtres. C'est-à-dire là, plus haut, où il va y avoir un rattachement à Dieu dans sa théologie. C'est-à-dire quand il va arriver à Dieu comme étant à la fois... Alors, il est un peu séparatif, parfois, Ruyer, mais enfin, il est quand même — à mon avis, c'est le philosophe que j'ai étudié, il est plus proche que Deleuze, par exemple, de la perspective de Vallin. Mais le reflet, ça va être, si vous voulez, les formes vraies qui sont en continuité les unes avec les autres. La différence gnoséologique entre la forme vraie subjective et son apparition comme corps dans une autre forme subjective, ça va être l'illusion, c'est-à-dire les liaisons secondaires comme telles, abstraitement considérées à la place du concret — comme dirait Whitehead, le concret mal placé — qui est lié à

cette apparition. Ça, c'est ce que Vallin, là, dans ce que je dis, il appelle l'illusion, c'est-à-dire la finitude saisie comme telle. C'est-à-dire, la finitude saisie comme telle, c'est le multiple en tant que ce qu'il appelle ici l'obnubilation et la limitation comme telle ; alors que le reflet, c'est plutôt l'idée que mon organisme, dans sa subjectivité de forme vraie, au sens de Ruyer, il est création continuée de Dieu, il est rattaché, simplement avec des limitations, mais au sens de l'un, du reflet, comme j'ai expliqué tout à l'heure. C'est-à-dire que ça passe au second plan. Ce qui est le plus important, c'est que c'est Dieu qui rêve. Alors effectivement, à un moment, le rêve s'arrête. Alors que dans l'autre cas, c'est vraiment la différence : la liaison primaire / secondaire et la critique de la matière comme étant totalement néant chez Ruyer, c'est ça. Les liaisons secondaires, c'est le néant, chez Ruyer. Les liaisons secondaires, elles ne sont pas le néant dès lors qu'elles sont replacées dans l'intériorité de la vraie forme, c'est-à-dire comme dérivant de liaisons primaires. Par exemple, dans un organisme, vous avez des organes perçus de l'extérieur comme étant des pièces et des morceaux. Je découpe le corps, voilà le bras, voilà le cœur, etc. Ça, c'est des liaisons secondaires. C'est perçu de l'extérieur ; on les prend comme telles. À l'intérieur de l'organisme, on a aussi une multiplicité immédiatement une. Et on a une lignée cosmologique qui fait que cette unité immédiate du multiple, ça rejoint le Dieu intime, à la fois transcendant et intime, de la création continuée. Donc, on retrouve, à mon avis, chez Ruyer, exactement, tout à fait, ce côté équivoque, paradoxal de la maya, qui est tantôt illusion, tantôt reflet. Deux visages de la limitation, deux visages de la finitude. Je vois ça comme ça par rapport à Ruyer.

[Intervenant] J'avais pensé aussi à une autre chose avec cette notion de reflet : j'ai pensé à Leibniz. Chez Leibniz, il y a la métaphore du miroir. Et je dirais que ce qui est intéressant chez Leibniz, c'est que quand on regarde Platon dans sa théorie des reflets, les reflets c'est le plus dévalorisé de la connaissance, c'est l'illusion, dans l'allégorie de la ligne. Il y a quatre degrés ; dans le sensible et l'intelligible, les reflets, c'est ce qu'il y a, je dirais, de plus trompeur. Et ce qui est intéressant, c'est que les reflets sont rattachés... On se demande si un reflet pourrait être rattaché à une idée, parce que c'est tellement loin de l'idée. Alors que chez Leibniz, il comprend qu'il faut penser la notion de reflet avec l'objet, dans la relation de la partie et du tout. Et dans la partie, la partie reflète le tout. Alors que dans les philosophies idéalistes, le tout est absolument inaccessible. Mais chez Leibniz, il y a un rapport du reflet à la totalité. Le reflet, aussi infime soit-il, il exprime quelque chose — la théorie de l'expression — il exprime quelque chose de la réalité.

[OT] Sauf que là, Leibniz, avec Vallin, il n'est pas du bon côté de la frontière, parce qu'il est vraiment... Il y a tellement de manières de l'interpréter aussi. Ce n'est pas facile, il y a de tout. Il y a quand même le fiat. Il y a quand même quelque chose comme une séparation. Le Dieu de Leibniz... « pendant que Dieu calcule, le monde se fait ».

[Sur la périodisation et la géographie du dogmatisme]

[OT] Il y a beaucoup de chapitres historiques, les éloignements progressifs dont je parlais tout à l'heure. Il faudrait dire toute l'histoire : après Nicolas de Cues, rien d'intéressant, c'est vraiment une dégénérescence. Et c'est l'histoire d'un éloignement de ce pôle essentiel au profit du pôle substantiel. C'est-à-dire qu'en fait, pour lui, par rapport à la phase européenne, c'est vraiment la critique de la théorie des idées par Aristote qui fait tout bifurquer. C'est ce moment-là : la réalité, c'est cet homme, et l'essence ne se dira que de la substance. Elle se dira d'une réalité empirique, la quiddité. Ça, pour lui, c'est le geste inaugural du dogmatisme.

[OT] Alors attention, parce qu'après, il exagère moins que d'autres sur Orient et Occident, parce que je vous dis, j'ai vraiment ramassé un petit peu, mais c'est très fouillé, très très dense, très riche. Par exemple, sur les pensées indiennes, on retrouve du dogmatisme chez les adversaires du Vedanta, par exemple de Shankara. Donc il y a quelqu'un, un autre que je ne connais pas, que je n'ai pas lu — Ramanuja — qui, lui, en fait, va défendre l'équivalent de l'Occident, le dieu créateur, et va être un peu l'équivalent de ce qu'Aristote est à Platon, pour Shankara. Donc il n'est pas sur cette dualité rigide entre Orient et Occident. Et d'ailleurs, dans sa perspective métaphysique, il y a la nécessité de certains chrétiens, etc. Je ne vais pas dire l'Occident.

[Sur Vallin lecteur de Ruyer, et sur Whitehead]

[OT] Et à mon avis, c'est pour ça que ça m'intéressait, Ruyer. Alors, c'était un grand... Pour moi, c'est le meilleur commentateur de Ruyer, ce gars-là. C'est lui qui a écrit les meilleures pages, lui, Vallin. Parce que là, je n'ai parlé que des trucs sur la religion, la spiritualité, etc. C'est vrai que c'est son enjeu principal. Mais dans sa thèse, dans Être et individualité, il y a 50 pages de commentaires des chapitres conclusifs du Néo-finalisme qui, à ma connaissance, sont ce qu'on a écrit de mieux sur Ruyer. Évidemment, il le fait dans sa perspective. À un moment, il reproche à Ruyer d'être dans la théologie, d'être trop dans la séparation. Lui, il l'accuse de panthéisme, en gros, de crise de séparation, etc. Mais, à mon avis, il y a des voies de passage.

[OT] Et sur l'intuition intellectuelle, pour moi, je dois dire que ça a été vraiment une manière de relire Deleuze, en fait. C'est-à-dire le plan d'immanence de Deleuze — ce que je disais au début, la métaphysique et la philosophie, la distinction des deux, l'intuition intellectuelle qui est la métaphysique, qui est le niveau métaphysique, la philosophie en étant un véhicule expressif parmi d'autres, à côté de ce qu'on veut, la mythologie, la peinture, la musique, etc. — eh bien, je vois beaucoup de parallèles avec le plan d'immanence de Deleuze. De la même manière, tous les paradoxes de Ruyer et de Deleuze aboutissent très régulièrement à des formulations paradoxales : le paradoxe de l'empirisme de Deleuze, penser ce qui ne peut pas être pensé, sentir ce qui ne peut pas

être senti, etc. Eh bien, moi je trouvais qu'il y avait beaucoup de parallèles, en fait, à faire là-dedans. Il n'en reste pas moins que c'est Ruyer, pour les Français, qui se rapproche vraiment le plus de ça. C'est pour ça que, moi, je pense qu'il faut prendre vraiment au sérieux la Gnose de Princeton, toute cette dimension de Ruyer, et ne pas faire de Ruyer un philosophe systématique.

[Intervenant] Justement, on va prolonger la discussion avec Whitehead : tu disais que Whitehead, finalement, serait plutôt dans le style cosmologique, et dans la coexistence plutôt que la coïncidence des opposés ?

[OT] Oui, on peut en discuter. Directement sur Whitehead, Procès et réalité est centré quand même sur l'entité actuelle, qui est mise au centre ; l'objet éternel, la nature primordiale de Dieu, sont plutôt comme des réquisits. Donc le mode de formulation de Procès et réalité, de ce point de vue-là... Voilà, maintenant c'est sans doute très grossier comme manière de voir les choses, mais évidemment la grande différence, il me semble, avec Whitehead — et ça renvoie exactement à la critique que fait Ruyer dans les dernières pages du Néo-finalisme à Whitehead — la seule critique que Ruyer fait à Whitehead, c'est d'avoir isolé, dissocié la créativité et la nature primordiale de Dieu, au lieu de voir l'un comme la coïncidence des pôles. Et donc évidemment, s'il y a un principe de créativité extérieur à la déité ou à la subjectivité transpersonnelle, bon, là on est dans une différence assez importante. Voilà. Bon, après il y avait nos discussions à nous sur le rapport à l'émotion, etc., dans Modes de pensée.

Bibliographie

Georges Vallin

Vallin G., *La Perspective métaphysique*, avant-propos de Paul Mus, Paris, Le Cercle du livre, 1958.

Vallin G., *Être et individualité. Éléments pour une phénoménologie de l'homme moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

Vallin G., *Voie de gnose et voie d'amour. Éléments de mystique comparée*, Éditions Présence, 1980.

Vallin G., *Lumière du non-dualisme*, avant-propos de Jean Borella, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1987.

Olivier Thiery

Thiery O., « Activité finaliste, actualisation de potentiel, Un-Dieu Source et Tao. Une lecture de *Néo-finalisme* de Raymond Ruyer », in M. Weber et R. Desmet (dir.), *Chromatikon VII. Annales de la philosophie en procès — Yearbook of Philosophy in Process*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011, p. 51-73.

Thiery O., conférence sur *La Gnose de Princeton* de Raymond Ruyer, séminaire Chromatiques whiteheadiennes, 2011.

Olivier Thiery — Vertical Horizontal. Transcription établie par reconnaissance vocale automatique, puis mise en forme avec l'assistance d'une intelligence artificielle ; elle peut comporter des erreurs de transcription. Responsabilité éditoriale : Olivier Thiery. vertical-horizontal.fr