

## CHAPITRE PREMIER

### HEGEL

Au commencement de sa logique, Hegel oppose tout uniment le Non-Etre à l'Etre et s'exprime en ces termes : « Etre, Etre pur, sans aucune détermination... Dans son immédiateté indéterminée, il n'est égal qu'à lui-même... Lui attribuer une détermination ou un contenu qui créeraient une différenciation en son propre sein ou le différencieraient des choses extérieures, ce serait lui enlever sa pureté... Il est l'indétermination et le vide pur... Il n'y a rien à contempler en lui... Il n'y a rien non plus à penser à son sujet, car ce serait également penser à vide... l'Etre, l'immédiat indéterminé, est en réalité *Néant*, ni plus ni moins que Néant... Néant, le pur Néant, c'est la simple égalité avec soi-même, le vide parfait, l'absence de détermination et de contenu... l'Etre pur et le Néant sont donc la même chose. Ce qui est vrai, ce ne sont ni l'Etre ni le Néant, mais le passage, et le passage déjà effectué, de l'Etre au Néant et de celui-ci à celui-là. Mais il est tout aussi vrai que, loin d'être indistincts, loin d'être la même chose, l'Etre et le Néant diffèrent absolument l'un de l'autre, tout en étant inséparés et inséparables, chacun disparaissant directement dans son contraire. Leur vérité consiste donc dans ce mouvement de disparition l'un dans l'autre ; dans le *devenir* ; mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir leur différence, la réduit et la supprime. »

Avant la synthèse qui identifie Etre et Non-Etre dans le devenir, il y a donc l'opposition logique. La synthèse n'est acquise (pour autant qu'elle le soit) qu'à la condition qu'Etre et Non-Etre soient d'abord opposés comme des objets de pensée de dignité égale. Le blanc est l'absence absolue de noir, le noir est l'absence absolue de blanc. Etre et Non-Etre sont opposés par la thèse et l'antithèse hégélienne comme le blanc et le noir, non comme le blanc et le gris ou comme le noir et le gris. On remarque aussi que le non-être est toujours cité en second lieu. Qui s'aviserait de poser d'abord le Non-Etre et ensuite l'Etre ? Le Non-Etre est donc second ; il dépend de

l'Être ; il n'est pas saisi comme de dignité égale à l'Être (et c'est en vain que le terme Néant s'efforce de camoufler cet aspect secondaire et subordonné), mais dans la lumière même de l'Être. C'est pourquoi le Non-Être manipulé par la pensée et posé par elle est toujours un Non-Être-qui-est, dont il est possible de faire usage. Si l'on refuse d'accorder ce minimum d'être au Non-Être, alors le Non-Être, que l'on prétendra mettre en jeu, se dérobera, empêchant, par sa dérobade, de poser l'opposition. Le Non-Être absolu est le Non-Être qui n'est en aucune façon. On ne peut donc le poser que comme cela qu'il est impossible de poser : la raison humaine se heurte ici à une limite qu'elle ne saurait outrepasser sans se détruire. Tout objet de pensée « est » par là qu'il est un objet de pensée considéré par l'esprit. Il est impossible de parler du Non-Être sans utiliser le verbe *être*, parce que le Non-Être dont on parle est un objet de pensée. Mais si le Non-Être *n'est absolument pas*, alors il n'est pas un objet de pensée que l'on puisse inspecter, ne serait-ce que pour le déclarer vide et indéterminé. Ou bien le Non-Être échappe entièrement à la pensée logique, ne pouvant être posé que comme cela qui ne saurait être posé, ou bien la logique peut s'en emparer et le manipuler, mais alors il est saisi dans la lumière de l'Être comme Non-Être-qui-est. L'opposition qui précède la synthèse hégélienne n'est donc pas, ne saurait être une opposition de type blanc-noir ; elle n'est pas absolue, les deux termes n'étant pas donnés simultanément, ni d'une dignité égale. Et, puisqu'il en est ainsi, on ne peut poser la synthèse en déclarant que l'Être passe au Non-Être et vice-versa.

La démarche hégélienne est vicieuse :

— ou bien *le Non-Être n'est pas* et, en ce cas, on ne peut, sans contradiction, le manipuler en le posant dans un rapport d'opposition absolue à l'Être, où il aurait une dignité égale à l'Être, car en le posant de la sorte, on lui confère un minimum d'être ; or, le Non-Être absolu n'est pas ;

— ou bien *le Non-Être est* (de quelque façon), comme le dit Aristote, et, en cet autre cas, on peut, sans contradiction, l'opposer à l'Être comme la seule négation (négation relative) que l'Être puisse souffrir. Mais il n'y a pas opposition absolue et le Non-Être dont il est ici question relève de l'Être. Le « passage » de l'un à l'autre ne peut donc être soutenu.

Parménide savait déjà que le Non-Être absolu « ne se laisse pas saisir par la pensée ». Ou plutôt, la pensée, quand elle

s'efforce de saisir le Non-Être absolu, ou bien elle le saisit comme cela qu'elle ne peut saisir et dont elle ne peut, en aucune manière, faire usage ; ou bien conférant au Non-Être un minimum d'être, elle saisit effectivement un Non-Être, mais un Non-Être relatif ; il lui est alors interdit de l'opposer absolument à l'Être.

L'Être absolu n'a pas d'opposé absolu, parce qu'il est impossible de poser cet opposé sans poser du même coup une contradiction que l'esprit ne peut accepter. Et il est trop simple de récuser ici la « logique », comme le fait brutalement Heidegger. Ce n'est pas que ce dernier n'ait fait l'expérience d'un certain néant ; au contraire, cette expérience, il l'a faite, et c'est en quoi il est un authentique métaphysicien (au sens classique de ce terme) ; mais Heidegger, pas plus que Hegel, n'a su faire la distinction qui s'impose entre Néant absolu et Néant relatif — Néant signifiant Non-Être.

Le colosse hégélien repose sur ces pieds d'argile que l'Être et le Non-Être « passent » synthétiquement l'un dans l'autre. O Hegel, patron de la dialectique et en l'absence de qui le « matérialisme dialectique » n'aurait jamais vu le jour, vous fûtes certainement une grosse tête, un cerveau encyclopédique ! Mais vous ne fûtes qu'un cerveau.

Dans *L'Être et le Néant* (première partie, chapitre I), Sartre lui-même dénonce que l'identification hégélienne est un leurre, parce que, dit-il, si l'Être est vide de toute détermination, c'est à l'exception de son identité avec lui-même, tandis que le Non-Être est vide même d'être, ce pourquoi il n'est pas. « Ce qu'il importe de rappeler, contre Hegel, est que l'Être est tandis que le Non-Être (absolu) n'est pas. » Et encore : « Si je nie de l'Être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins *il est*. Ainsi, qu'on nie de l'Être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne soit pas, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'Être, qui est plénitude absolue et entière positivité. »

## CHAPITRE II

### PARMÉNIDE

Comme si, à cet effet, il ne fallait rien moins qu'une intervention surhumaine, c'est par la Divinité que fut révélée à Parménide, il nous le dit dans son poème, la distinction qu'il faut faire entre le savoir rigoureux, selon la Vérité, et le savoir mondain, selon la *doxa*. Cette distinction n'est toutefois pas première ; elle est précédée de celle qu'il faut faire de toute nécessité entre l'Être et le Non-Être. Savoir ce qu'il en est de l'Être et du Non-Être, voilà le savoir rigoureux. Et qu'en est-il ? Que l'Être est et que le Non-Être n'est pas. L'Être se laisse penser. Ceci est irréfutablement pensé que l'Être est (et cette affirmation laisse entièrement de côté la question, capitale, de l'être et de l'exister). Le Non-Être ne peut être pensé. Pourquoi ? Parce que Parménide sait — ou pressent — que penser le Non-Être (absolu) c'est lui conférer une participation à l'Être. Or, cela est contradictoire et par conséquent l'intelligence — elle est ainsi faite — ne peut le recevoir. Donc, le Non-Être (absolu) n'est pas.

Il y a un danger que la Divinité, dans sa sagesse, prévoit. Pour la lui faire éviter, elle détourne Parménide du « sentir étroit où on ne peut rien apprendre », mais où s'engage avec étourderie quiconque vient à admettre que l'Être n'est pas et, corrélativement, que le Non-Être est. Parménide oppose violemment les deux extrêmes que Hegel fait passer l'un dans l'autre. Être et Non-Être sont exclusifs l'un de l'autre, parce que le premier est pensable et que le second ne l'est pas. Et il n'y a pas de milieu, ni d'intermédiaire.

Cette voie étroite, où la Divinité ne veut pas que Parménide s'égaré, est pourtant celle du salut. C'est l'Être *absolu* qui ne peut absolument pas n'être pas, et c'est le Non-Être *absolu* qui ne peut à aucun degré être. Mais on peut poser, et il est même nécessaire de le faire, un « être-qui-n'est-pas » et un « non-être-qui-est ». Si un certain non-être « est », d'une manière analogue une certaine sorte d'être « n'est pas ». Logiquement, l'Être-qui-n'est-pas est l'Être relatif et le Non-Être-qui-est, le Non-Être relatif. Le Non-Être relatif c'est, par exemple, la puis-

sance pure, la matière envisagée en elle-même ; l'Être relatif est l'être propre aux étants chez lesquels l'exister n'est pas l'*Ipsum esse* divin. Ignorant cette double distinction entre l'Être-qui-est et l'Être-qui-n'est-pas, d'une part et, d'autre part, entre le Non-Être-qui-n'est-pas et le Non-Être-qui-est, Parménide ne possède pas les moyens de conférer un statut ontologique aux étants. Il n'y a pas de devenir réel. « Comment l'Être pourrait-il venir à l'Être dans le futur ? Ou comment y serait-il venu dans le passé ? S'il y est venu, il n'a pas été. S'il doit y venir, il n'est pas ». En vérité, il n'y a que l'Être absolu qui soit réel : sans commencement ni fin, ce qui veut dire éternel, et transcendant génération et corruption qui appartiennent au monde illusoire du devenir et relèvent du savoir mondain. Seul l'Être absolu est, immobile, identique à lui-même, immuable. Et, comme Parménide ne peut concevoir que l'Être soit ailleurs que dans l'espace, il n'y a, en réalité, aucune modification de position dans l'espace, aucun changement qualitatif ou quantitatif : il n'y a que des apparences de tout cela, des apparences illusoires.

C'est bien cela qui est vu quand s'ouvre l'Œil du Cœur en régime de rigueur : rien de ce qui n'est pas l'*Ipsum esse* n'est — en ce sens que rien de tout cela n'existe. Parménide a-t-il donc été un de ceux dont l'Œil du Cœur s'est ouvert ? Ce qui fait douter, c'est la manière dont il s'exprime, et qui ne donne pas à penser qu'il a positivement expérimenté le néant existentiel de tout ce qui n'est pas l'*Ipsum esse*. Bien qu'il lui faille dire que tout cela relève de la *doxa*, de l'illusion, Parménide demeure au niveau de la pensée mentale. Il se borne à dénoncer la contradiction qu'endure à ce niveau la pensée. (L'irréalité du monde sera montrée par des *arguments* quand son disciple Zénon établira l'« inintelligibilité du mouvement ».) L'Être-qui-est n'est donc pas réalisé métaphysiquement par Parménide ; cet Être est seulement posé par la pensée raisonnable qui, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie occidentale, prend conscience de ses exigences. Et parce que l'Être absolu parménidien demeure au niveau du mental, il est conçu naïvement dans l'espace, à la manière d'une boule d'être, d'une boule finie. « Il n'est pas possible, dit Parménide, que l'Être soit infini ; en effet, il ne lui manque rien et, s'il était infini, il manquerait de tout. » Loin d'être une perfection, l'« infinitude », pour Parménide comme pour beaucoup de Grecs, est assentie comme une indétermination imparfaite, comme un inachèvement. Cela vient manifestement de ce que l'« infini », pour la plupart des Grecs, n'est pas saisi comme acte, mais comme puissance. Aristote lui-

même donne raison à Parménide contre Melissos qui soutenait que l'Être absolu est infini (1). « Infini est ce au-delà de quoi on peut toujours continuer à prendre quelque chose de nouveau, quant à la quantité. La chose qui n'a plus rien au-delà est achevée et entière, car nous définissons l'entier ce d'où rien n'est absent ; par exemple, l'homme est un entier. Et tel dans les choses particulières, tel l'entier au sens absolu, à savoir l'entier hors de quoi il n'y a rien. Mais ce à quoi manque quelque chose qui reste au-dehors n'est pas un tout, si peu qu'il lui manque. Or, entier et achevé sont absolument de même nature ou à très peu près. Mais rien n'est achevé s'il n'est terminé ; or, le terme est la limite. D'où il faut juger que Parménide a eu raison contre Melissos (2). »

Il y a ici confusion entre les notions d'*infini* et d'*indéfini*. La série des nombres entiers finis n'est pas infinie, mais indéfinie. Tout nombre entier fini donné (nombre « en acte ») si grand qu'il soit, est suivi d'un autre par adjonction de l'unité ; il s'ensuit que la série des entiers est toujours « ouverte », c'est-à-dire indéfinie et, par là, imparfaite. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit infinie ; et, en effet, on la dépasse par la notion de nombres *transfinis*, le premier de ces nombres étant tel qu'il reste identique à lui-même, soit qu'on lui ajoute, soit qu'on lui retranche l'unité. L'infinitude de l'Être absolu n'est pas l'indéfini. L'Être absolu est métaphysiquement infini précisément parce qu'il ne lui manque rien. Contre Parménide, et avec Melissos, il faut soutenir que l'Être absolu est absolument exempt de négation et en aucune manière limité ou terminé.

La première chose qu'on peut dire de cet Être — et qu'on doit dire — est qu'il est. Notons bien qu'on n'entend nullement par là que cet Être existe, comme existe pour le sens commun, au niveau de l'Evidence première et naïve, cet arbre que je vois, cette table que je touche ; on énonce simplement et logiquement qu'il convient à l'Être absolu d'être et que cette

(1) Pour Melissos, l'amiral de la flotte samienne qui vainquit la flotte athénienne en 442, l'Être est inengendré, non composé, absolu, infini, un, sans parties, immobile, immuable et incorporel. La conclusion de Melissos rend un son adroit : « Nous disons qu'il y a de nombreuses formes éternelles et solides, et tout ce que nous voyons partout semble s'altérer et se transformer. Il est clair que nous ne voyons pas juste, et que c'est à tort que toutes ces choses nous paraissent être. Si elles étaient vraies, elles ne changeraient pas... car rien ne peut triompher de l'Être véritable. S'il y avait pluralité d'êtres, il faudrait qu'ils fussent tels que l'Un. »

(2) Aristote, *Physique*, III, 207 a. Trad. H. Carteron.

convenance est suprême ; tandis que le dévoilement métanoétique de l'Être révèle que celui-ci est l'*Ipsum esse*, l'Exister existenciateur, source de toute existence, même lorsque ce dévoilement révèle en même temps que tous les étants sont existentiellement nuls devant cet Être, qu'ils sont des néants *existentiels*, des êtres-qui-ne-sont-pas — et qui n'existent que dans la mesure où ils sont reliés à leur commune source existenciateur et justifiés existentiellement devant elle.

Posé par l'affirmation la plus fondamentale, comment l'Être parméniénien recèlerait-il la plus infime trace de négation ? A supposer qu'une chose (autre que cet Être) soit, elle n'est jamais qu'un certain « quelque chose » ; par là même, elle est finie et définie par une certaine négation qui exclut de la chose tout ce que celle-ci n'est pas. Mais l'Être parméniénien est vide de toute détermination ; il n'y a en lui aucun « ceci » que l'on puisse discerner et mettre en évidence ; et c'est en ce sens que cet être est absolument infini. Fini, il aurait une limite et qu'y aurait-il au-delà de celle-ci ? Le Non-Être absolu ? Mais le Non-Être absolu n'est pas. Le Non-Être absolu ne peut être pensé. Partant, aucune limite de l'Être ne le peut être non plus. Et, par ailleurs, puisque l'Être absolu est infini, il est Un : plusieurs Êtres infinis se limiteraient les uns les autres. L'*Être-qui-est* est l'Infini-Un ou l'Un-Infini.

### CHAPITRE III

## RENÉ GUÉNON

### I

Pas plus que Parménide, mais pour d'autres raisons, René Guénon n'admet l'infinitude de l'Être. Les questions guénoniennes relatives à l'Être et au Non-Être sont débattues dans *Les Etats multiples de l'Être* où au chapitre premier, l'auteur affirme que l'Infini métaphysique, qui transcende l'Être, principe non manifesté de la manifestation, est la notion la plus primordiale de toutes. « L'infini, écrit-il, est, suivant la signification étymologique du terme qui le désigne, ce qui n'a pas de limites ; et, pour garder à ce terme son sens propre, il faut en réserver rigoureusement l'emploi à la désignation de ce qui n'a absolument aucune limite, à l'exclusion de tout ce qui est seulement soustrait à certaines limitations particulières, tout en demeurant soumis à d'autres limitations en vertu de sa nature même, à laquelle ces dernières sont essentiellement inhérentes, comme le sont, au point de vue logique qui ne fait que traduire à sa façon le point de vue qu'on peut appeler « ontologique », des éléments intervenant dans la définition même de ce dont il s'agit. » Ce texte établit la distinction qu'il convient de faire entre l'infini et l'indéfini. Guénon a certes raison. La suite des nombres entiers, par exemple, est indéfinie et non pas infinie. Le nombre *aleph-zéro*, qui est celui de tous les nombres entiers — et, d'une manière générale, de tout ensemble dénombrable — n'est pas infini ; c'est un nombre transfini, le premier d'une série elle-même indéfinie. Guénon enseigne que l'indéfini procède du fini dont il n'est qu'une extension ou un développement et qu'il n'a aucune commune mesure avec le véritable infini. Pour Descartes également (1) ni l'espace ni le temps, ni la suite des entiers ne sont proprement infinis. Cette question de l'infini véritable et du pseudo-infini, Guénon l'a reprise plus tard dans ses *Principes du calcul infinitésimal* (chapitre premier) où il note que les médiévaux

(1) *Principes de philosophie*, première partie, 26 et 27.

avaient déjà eux-mêmes distingué l'*infinitum absolutum* de l'*infinitum secundum quid* (2) ; mais cette distinction ne satisfait pas Guénon qui entend éliminer absolument, pour les besoins de sa cause, le terme « infini » de toute considération ayant la manifestation pour objet. « Dire que quelque chose est infini sous un certain rapport seulement, ce qui est la signification exacte de l'expression *infinitum secundum quid*, c'est dire qu'en réalité il n'est nullement infini. » (Guénon utilise encore l'expression de « Tout universel ». Ce Tout est véritablement infini parce qu'il ne laisse rien en dehors de lui.)

« Toute détermination, si générale qu'on la suppose d'ailleurs, et quelque extension qu'elle puisse recevoir, dit encore Guénon, est donc nécessairement exclusive de la véritable notion d'infini ; une détermination, quelle qu'elle soit, est toujours une limitation puisqu'elle a pour caractère essentiel de définir un certain domaine de possibilités par rapport à tout le reste, et en excluant ce reste par là même. » (*Calcul infinitésimal*.) Au contraire, « l'infini, pour être vraiment tel, ne peut admettre aucune restriction, ce qui suppose qu'il est absolument indéterminé et indéterminé, car toute détermination, quelle qu'elle soit, est forcément une limitation, par là même qu'elle laisse quelque chose en dehors d'elle, à savoir toutes les autres déterminations également possibles. La limitation présente d'ailleurs le caractère d'une véritable négation : poser une limite, c'est nier, pour ce qui y est enfermé, tout ce que cette limite exclut ; par suite, la négation d'une limite, c'est proprement la négation d'une négation, c'est-à-dire logiquement, et même mathématiquement, une affirmation, de telle sorte que la négation de toute limite équivaut, en réalité, à l'affirmation totale et absolue. Ce qui n'a pas de limites, c'est ce dont on ne peut rien nier, donc ce qui contient tout, ce hors quoi il n'y a rien ; et cette idée de l'infini, qui est ainsi la plus affirmative de toutes, puisqu'elle comprend et enveloppe toutes les affirmations particulières, quelles qu'elles puissent être, ne s'exprime par un terme de forme négative qu'en raison de son indétermination absolue (3). »

(2) Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>, quest. 7, art. 2, *respondeo* : « Il n'y a pas d'obstacle à ce que l'infini intervienne dans l'œuvre de Dieu ; mais il s'agira toujours d'un infini relatif, d'un *infinitum secundum quid* ; l'infini absolument parlant y est impossible. »

(3) *Les Etats multiples de l'Être*, pp. 17 et 18 de l'édition Vêga de 1947.

## II

Jusqu'à-là, et sauf quelques réserves, on ne peut qu'être d'accord avec Guénon. Comme il le dit lui-même, l'idée de l'infini n'est aucunement discutable ni contestable, car « elle ne renferme en soi aucune contradiction par là même qu'il n'y a en elle rien de négatif ; elle est, de plus, nécessaire au sens logique de ce mot, car c'est sa négation qui serait contradictoire ». Mais l'accord cesse au moment où Guénon entreprend de démontrer que l'infini métaphysique, dont il vient de parler comme d'un être — l'Être infini, très précisément — n'est pas un être dans la mesure où il transcende l'Être même posé comme principe de la manifestation. Guénon évite toujours le terme « création ». L'Infini métaphysique ne crée pas ; mais à partir de lui « se réalisent » toutes les possibilités qu'il contient : possibilités de manifestation, qui se manifestent dans l'ordre de l'Existence, et possibilités de non-manifestation, dont il est riche aussi, mais qui, par définition, ne sauraient se réaliser en mode manifesté. Le principe de la manifestation est l'Être en lui-même non manifesté. En tant qu'il manifeste certaines de ses possibilités, l'Infini métaphysique est l'Être ; mais l'Être n'est pas l'Infini, il n'en est qu'un aspect.

En d'autres termes, par rapport à l'Infini, l'Être est déjà une détermination. « Toute détermination, si générale qu'on la suppose... est exclusive de la véritable notion d'infini ; et ceci est également vrai des déterminations d'ordre universel, y compris l'Être même qui est la première de toutes les déterminations (4). » Il s'ensuit logiquement que l'Être, n'étant pas l'Infini, est fini. C'est ce que Guénon affirme énergiquement. Qu'est-ce donc que l'infini ? — Réponse : l'Infini est (il faut donc au moins qu'il soit cela !) le Non-Être en tant que celui-ci contient l'Être lui-même. Non point, ajoute aussitôt Guénon, que Non-Être et néant soient synonymes, mais « pour désigner ce qui est (ce qui *est* !) ainsi en dehors et au-delà de l'Être, nous sommes obligés, à défaut de tout autre terme, de l'appeler le Non-Être, et cette expression négative qui, pour nous, n'est à aucun degré synonyme de néant, comme elle paraît l'être dans le langage de certains philosophes, outre qu'elle est directement inspirée de la terminologie de la doctrine de la méta-

(4) *Principes du calcul infinitésimal*, p. 15 de la deuxième édition N.R.F., 1946. — On verra que, dans la mesure, du moins, où la Possibilité universelle est déjà une détermination de l'Infini métaphysique, l'Être n'est pas même la première de toutes les déterminations.

physique extrême-orientale, est suffisamment justifiée par la nécessité d'employer une dénomination quelconque pour pouvoir en parler (...). On peut dire que le Non-Être est plus que l'Être, si l'on entend par là que ce qu'il comprend est au-delà de l'extension de l'Être lui-même et qu'il contient en principe l'Être lui-même (5). »

En fait, l'Être est fini pour la seule raison que Guénon refuse l'être à l'Infini métaphysique. Mais il n'y a, en vérité, aucune raison de refuser l'être à l'Infini, dont on parle comme *de cela qui est* au-delà du principe de la manifestation. Que peut-il y avoir au-delà de l'Être, sinon de l'Être encore ? Cependant, toute la vertu démonstrative mise ailleurs en œuvre pour établir la précellence, par rapport à la théologie, de ce que Guénon nomme la Métaphysique, repose sur ce refus. Or, quoi que ce soit dont on parle, par là même qu'on en parle, « est » de quelque façon, ne serait-ce que comme objet de pensée. Le Non-Être lui-même, en tant que négation de l'Être, n'échappe pas à cette loi : manipulé par la pensée, le Non-Être « est » ; et quand on pose le Non-Être comme n'étant en aucune manière, on ne peut en faire aucun usage logique : le Non-Être absolu « n'est pas » ; il n'est pas le Non-Être relatif qui « est » de quelque façon. Qui ne voit que Guénon parle de l'Infini comme d'un être, qui est précisément l'Être infini ? On ne peut dire que l'Infini *n'est pas*, même quand on dit qu'il est Non-Être, puisque l'on précise que « Non-Être », dans l'usage qu'on fait de ce terme, n'est pas synonyme de néant. L'infini de Guénon est le Principe suprême, voilà ce qu'il est ; donc il est. Il est identiquement *Brahma nirguna* de l'hindouisme, le Tao-sans-nom (*Wou-Ming*) du taoïsme, Allah sans second de l'Islam, bref l'Absolu auquel il est impossible de refuser l'être. Voici, à ce sujet, comment s'exprime Maître Eckhardt : « Si je dis : Dieu est *un être*, ce n'est pas vrai ; il est un être au-dessus de l'être et une négation super-essentielle... (6). » Mais aussi : « Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas contesté l'être ; au contraire, je lui

(5) *Etats multiples*, p. 32.

(6) *Sermon Renovamini spiritu mentis vestrae*. Dieu n'est pas un être, un *ens*, un *ov*, un étant, parce que *Ipsum esse*. Aucune distinction ne peut être établie réellement entre son Acte d'exister et son Essence (ce qu'il est). Au contraire, cette distinction peut toujours être opérée quand il s'agit d'un étant.

ai attribué un être plus élevé (7). » A. Coomaraswamy (esprit à ce point considéré de Guénon qu'il eut sur celui-ci assez d'influence pour lui faire modifier son point de vue sur le bouddhisme, longtemps tenu par Guénon pour une déviation de l'authentique doctrine traditionnelle hindoue), dit que le *Bouddha*, ayant réalisé son Soi, est un « délivré » (*mukta*) : ni homme, ni génie, ni dieu, *Bouddha*, par le Soi, est identique à *Brahma* (Principe suprême), car le Soi (*Atmâ*) est *Brahma*. Or, dit Coomaraswamy, on ne peut rien dire de ce « Soi » ; aucune pensée ne peut le saisir ; tout ce qu'on en peut affirmer est qu'« Il est » (8). Le Soi « est ». Or le Soi est *Atmâ* et *Atmâ* est *Para-Brahma* (*Brahma* suprême). Donc le Principe suprême, l'Infini métaphysique de Guénon est (9). — Ce qu'on peut dire encore, c'est que l'Infini métaphysique de Guénon est analogue à l'Un de Plotin, bien que Guénon lui-même donne au Non-Etre le nom de « Zéro métaphysique ». L'Un de Plotin n'est rien puisqu'il n'y a en lui rien de distinct ; mais ce Rien est *Tout* puisque *Tout* procède de lui. Si l'Un de Plotin est au-dessus de l'être, c'est que Plotin, à la suite de Platon, considère qu'« être » c'est nécessairement « être quelque chose », un « ceci », ou un « cela », bref, pour parler comme Heidegger, un *étant*. Or, s'il est le Bien (comme le nomme aussi Platon), et en ce sens que tout être (étant) procède de l'un, l'Un n'est aucun « ceci », aucun « cela ». Mais n'est-ce pas cela même que l'authentique métaphysique, la métaphysique distincte de la Révélation qui affirme la Trinité des Personnes, ne cesse de soutenir ? Dieu est l'Etre absolu, infini, éternel, c'est-à-dire, si l'on veut, l'Hyper-Etre ; et, en tant que tel, rien ne peut lui être prédiqué (sinon par la voie de l'analogie) ; et c'est pour

(7) *Sermon Quasi stella matutina*. Bref, tout être, tout *ens*, tout *ov*, tout *étant* — serait-ce le plus grand des anges — est fini. Dieu seul est l'Etre infini.

(8) *Hindouisme et Bouddhisme*, N.R.F., 1949, pp. 114, 116 et 147.

(9) Les exemples pourraient être multipliés. Shri Aurobindo, annotant l'*Isha Upanishad* (*Les grands Maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine*, 1939, p. 12), écrit que *Atmâ* signifie « l'Etre immuable et existant pour soi » (opposé aux *sarvâni bhûtâni*, littéralement : « toutes les choses devenues »). Voir aussi la *Chândogya Upanishad*, sixième lecture, deuxième section : « 1. De toutes choses au commencement, mon ami, il n'y avait, seul et sans second, que l'être. Quelques-uns disent, il est vrai : de toutes choses, au commencement, il n'y avait, seul et sans second, que le néant. De ce néant naquit l'être. 2. Mais comment en serait-il ainsi, mon ami ? Comment l'être naîtrait-il du néant ? En vérité, c'est l'être qu'il y avait au commencement, l'être seul et sans second. » (Traduction Sénart.)

cela, comme le dit Denys, que Dieu nous est *naturellement* incompréhensible. Il échappe à la raison bien que celle-ci, comme l'enseigne saint Thomas, soit capable de Le poser comme source de toute existence (10).

### III

Il faut encore considérer ce qui suit. Dans la perspective guénonienne qui est celle — affirme Guénon — de la doctrine orientale orthodoxe, l'Etre est fini. Ce qu'il y a « en dehors » de l'Etre, ce sont « toutes les possibilités de non-manifestation, avec les possibilités de manifestation elles-mêmes en tant qu'elles sont à l'état non manifesté ; et l'Etre lui-même s'y trouve inclus ; car, ne pouvant appartenir à la manifestation puisqu'il en est le principe, il est lui-même non manifesté ». Pour désigner ce qui est ainsi en dehors ou au-delà de l'Etre, Guénon, on l'a vu, est obligé, à défaut, dit-il, de tout autre terme, de l'appeler Non-Etre. Le Non-Etre contient en principe l'Etre lui-même. On peut donc dire que l'Etre et le Non-Etre sont deux « aspects » de l'Infini métaphysique : l'Etre contient tout le manifesté ; le Non-Etre contient tout le non-manifesté, y compris l'Etre lui-même en soi, et l'Infini métaphysique comprend à la fois l'Etre et le Non-Etre. Seulement, remarque Guénon, « dès lors qu'on oppose le Non-Etre à l'Etre, ou même qu'on les distingue simplement, c'est que ni l'un ni l'autre n'est infini puisqu'à ce point de vue, ils se limitent l'un l'autre en quelque sorte ; l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Etre et du Non-Etre. » Mais comment l'ensemble de deux finitudes, peut-il restituer l'Infini ? Pour éviter l'absurdité, il n'y a qu'une solution : révoquer comme illusoire la distinction entre l'Etre et le Non-Etre et la révoquer nécessairement au profit du seul Non-Etre que l'Etre fini ne limite pas. La manifestation tout entière n'est qu'une production illusoire d'un principe, l'Etre, lui-même illusoire (11). Que reste-t-il ? Rien, c'est-à-dire Tout pour René Guénon : Tout, l'Infini métaphysique.

(10) On notera que saint Augustin, sur qui Plotin eut une forte influence, n'accepte l'Un qu'en l'identifiant à l'Etre.

(11) « Le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours rigoureusement nul au regard de l'Infini... » (*Etats*, p. 19). D'ailleurs, « la distinction de l'Etre et du Non-Etre est purement contingente ; elle ne peut être faite que du point de vue de la manifestation, qui est lui-même contingent » (id. p. 34).

Tout dépend de « l'étalon ontologique » dont on fait usage. Si l'on use de l'étalon ontologique créé, Dieu « n'est pas » à la manière dont les créatures « sont », et l'on sera tenté de le désigner par l'expression « Non-Etre » synonyme de « Sur-Etre ». Si l'on use de l'étalon divin, Dieu « est » et « est infiniment », et ce sont alors les créatures qui, n'étant pas comme Il est, seront réputées « non-êtres ». Et la vérité est en effet que tout étant (*ens*, ov) est en lui-même dépourvu d'exister, n'existant qu'en vertu de l'*Ipsum esse* divin qui lui donne l'être.

C'est pourquoi il est juste de prévoir la catégorie ontologico-logique de l'« Etre-qui-n'est-pas » (Etre relatif) pour subsumer tous les étants finis (toutes les créatures), de même que l'on a prévu la catégorie ontologico-logique du « Non-Etre-qui-est » pour ramener à l'Etre tous les non-êtres qui, comme la puissance pure (notamment la matière première) de quelque manière sont non-êtres relatifs.

Mais affirmer l'Absolu comme Etre, comme Etre infini, est-ce, du même coup, affirmer qu'Il existe ? C'est ce que pensait saint Anselme dans sa droite et profonde simplicité, car l'Etre parfait — l'Etre à qui rien ne manque et qui, en conséquence, ne peut pas ne pas être infini (contre ce qu'estimait Parménide) — n'est vraiment parfait que s'il existe, non toutefois à la manière dont existe l'étant, lequel exerce l'Exister qu'il reçoit, mais de cette manière qu'exprime la proposition : *Dieu est Ipsum esse*. L'argument dit « ontologique », qui affirme l'Existence de Dieu en tant que Dieu est *Ipsum esse* (ou : Exister, Acte d'existence) à partir de sa Perfection, ne vaut probablement pas grand-chose (il faudrait toutefois y regarder de près) ; mais une fois établi que Dieu existe — soit par les cinq preuves classiques, soit par un acte de foi, soit encore par expérience directe de l'Exister divin — alors il est clair que l'expression « Etre-qui-est » (Etre absolu et infini) convient suprêmement et uniquement à Dieu, Exister infini dont l'Essence est inconnaissable. Mais, pour Guénon, « rigoureusement parlant, l'expression vulgaire : « existence de Dieu » est un non-sens » parce que, dans la perspective guénonienne, le terme exister ne peut pas s'appliquer proprement au non manifesté et, à plus forte raison, au Principe des principes (12). Et, assurément, Dieu n'existe pas comme existe ce pommier ou même comme j'existe, moi, individu humain ; mais Dieu existe en ce sens qu'il est Exister infini. Si le principe suprême n'existait pas

(12) Cf. *Symbolisme de la Croix*, p. 18 de l'édition Véga 1950.

comme le donne à entendre la proposition qui dit qu'il est *Ipsum esse*, ne faudrait-il pas conclure qu'il est tout simplement Non-Etre, non au sens de « Sur-Etre » que René Guénon donne à ce terme en parlant de l'infini métaphysique, mais au sens où Aristote dit que la puissance pure, la *hylé*, est un non-être qui, de quelque manière, est ? Et, en effet, dans *Les Etats multiples de l'Etre*, Guénon affirme l'identité de l'Infini métaphysique et de la Possibilité universelle, ce qui à un autre niveau revient à faire de la puissance pure prakritienne, et en conséquence, de ce que nous nommons *materia prima* (créée), un aspect de l'Etre (incrée) (13).

#### IV

L'Etre est ; il est par-delà toutes les catégories au sens aristotélécien du terme (comme « genres suprêmes »). Cela veut dire que l'Etre est dépourvu de « notes » qui lui seraient prédicables ou encore qu'il est dépourvu d'essence, celle-ci étant « vide » (14). Il n'y a pas dans l'Etre d'essence qui soit logiquement élucidable. Les termes Absolu, Infini, Perfection, Unité ne sont pas des prédicats qui élucident l'essence de l'Etre ; ce sont des transcendants qui expriment l'identité de l'Etre avec Lui-Même. Et parce que l'Etre est essentiellement vide, nous disons à bon droit qu'il est parfaitement indéterminé. Il n'est pas nécessaire — et il n'est pas possible — d'aller au-delà de l'Etre chercher un principe « métaphysique » (au sujet duquel on ne saurait d'ailleurs s'exprimer sans contradictoirement user du verbe être et donc poser qu'il est), principe qui serait authentiquement, lui, au-delà de toute détermination : l'Etre est déjà l'Infini, et il n'est point du tout besoin de poser le Non-Etre (distinct du néant) pour situer l'Infini par rapport à l'Etre indûment déclaré fini.

L'Etre est : proposition fondamentale qui correspond au jugement évident : l'Etre est l'Etre, et au nom que Dieu se donne quand il apparaît à Moïse : *Eheieh asher Eheieh* que la Vulgate traduit : *Ego sum qui sum* (*Exode*, III, 4). Cet Etre

(13) Voir ci-dessus, première partie, chapitre VII, section V.

(14) Posant les catégories en tant que genres suprêmes (notions générales suprêmes), Aristote ne les relie pas à l'être, celui-ci n'étant pas résoluble en notions (catégories) dont il serait le genre ultime. L'être logique n'est pas une matière (logique) dont on puisse extraire des intelligibles.

est absolument dépourvu de déterminations logiquement saisissables parce qu'il n'y a en Lui aucune limitation essentielle, aucune négativité. A cet égard, le Principe suprême, infini et absolu, est vide, ce qui signifie surtout que l'Essence divine, telle qu'elle est en elle-même, nous est inaccessible ; mais cela n'est pas à dire que l'Être est Non-Être, sauf à préciser (comme Guénon le fait d'ailleurs) que Non-Être signifie Sur-Être, c'est-à-dire — ce que Guénon conteste — Être infini. Si, en outre, il est possible d'affirmer que, par essence même, l'Être infini existe infiniment (ce qu'il faut croire, ou voir, ou démontrer comme le fait saint Thomas), c'est parce que l'existence échappe à toute analyse logique. Il y a bien un concept de l'exister, mais il est vide, comme celui de l'Être ; et la seule différence entre « être » et « exister », c'est que l'exister est la plénitude de l'être (de sorte que, comme le veulent les « ontologistes », l'exister appartient de plein droit à l'Être absolu, qui est Acte) ; tandis que l'être, dans son extension universelle, englobe logiquement tout ce qui, de quelque façon, « est » : l'être possible comme l'être en puissance, l'être fini comme l'Être infini, l'« Être-qui-n'est-pas » comme le « Non-Être-qui-est ».

Pesons bien ce que signifient ces mots : *Être infini* et comprenons bien le problème qui se pose. Comment des êtres finis — des « étants », des *entia* — sont-ils concevables en face de l'Être infini, qui ne s'ajoutent pas à Lui, et ne retranchent rien de sa réalité ? Dans la mesure où, en réalité, ces êtres sont par eux-mêmes dépourvus d'existence. C'est cela qui est vu quand s'ouvre l'Œil du Cœur.

Vous existez infiniment, ô mon Dieu ! Et, foncièrement, je suis, moi, inexistance. Vous l'avez dit à sainte Catherine de Sienne : « Je suis celui qui suis, et toi, tu es celle qui n'est pas. » Pourtant, mon Dieu, moi qui suis inexistance, j'existe quand même parce que vous le voulez bien, par une Grâce de votre Amour. Et tenant tout de vous, n'existant que par vous, selon un archétype qui vient de vous, je suis le plus inutile des serviteurs. Mais je veux vous servir quand même, selon ma vocation et les moyens que vous m'avez donnés. Ayez la condescendance d'accepter mes services, et ne permettez pas que j'erre.

## V

La Possibilité universelle guénonienne est l'Infini métaphysique sous l'apparence qu'il a pour nous de Principe d'où pro-

cede, mais en mode illusoire, tout ce qui, de quelque façon, est fini (15). D'ailleurs, que l'infini nous apparaisse sous l'aspect de la Toute-Possibilité ne revient pas à le limiter. « Ce que nous venons de dire, écrit Guénon, du Tout universel dans son indétermination la plus abolue, s'y applique encore quand on l'envisage sous le point de vue de la Possibilité ; et, à vrai dire, ce n'est pas là une détermination ou, du moins, c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre actuellement concevable. » L'infini métaphysique est en soi inconcevable. Il deviendrait concevable, au moins négativement, si nous reconnaissons que l'Infini est l'Être infini ; mais, pour Guénon, l'Infini est rendu concevable quand on l'envisage comme Toute-Possibilité. La Possibilité est une détermination sans en être une. C'est ce minimum de détermination qui nous rend l'Infini métaphysique concevable ; mais, en même temps, la Possibilité universelle n'est pas une détermination, car toute détermination inflige une limite : or, « une limitation de la Possibilité totale est, au sens propre, une impossibilité ». Cela veut dire que la Possibilité universelle est infinie, comme l'Infini métaphysique. Faut-il donc renoncer à les distinguer l'une de l'autre, ou est-ce qu'une distinction est ici permise ? « Si on parle corrélativement de l'Infini et de la Possibilité, ce n'est pas pour établir entre ces deux termes une distinction qui ne saurait exister réellement ; c'est que l'Infini est alors envisagé sous son aspect actif, tandis que la Possibilité est son aspect passif. » Il s'agit donc de distinguer la Possibilité de l'Infini, tout en sachant qu'une telle distinction, n'ayant rien de réel, est illusoire (16). Guénon est assuré, dans son exposé, de suivre la Doctrine traditionnelle orientale : la Possibilité univer-

(15) Notons, bien que les points de vue soient forcément différents, que, de même que, pour Avicenne, le possible émane du Nécessaire (le Premier Principe) par voie de nécessité, de même l'Infini métaphysique guénonien produit nécessairement tout ce qui est possible. Car, dit Guénon, si un possible ne se manifestait pas, ce ne serait point une possibilité de manifestation, mais une impossibilité. — On sait que pour Duns Scot, critiquant Avicenne, le possible se réalise par un acte de liberté et de volonté de Dieu. — Il est assez clair que les « possibles » de Guénon correspondent, chez ce métaphysicien, à ce que le christianisme appelle les Idées divines et, la Possibilité universelle, au Verbe divin lui-même, *genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt*. Mais, sous son aspect prakritien, la Possibilité guénonienne est le « principe plastique » (qu'il nomme « substance ») de la manifestation, principe en corrélation avec *Purusha* (que Guénon nomme « Essence »). En ce sens, la Possibilité n'est pas le Verbe.

(16) Les citations sont extraites des *Etats multiples de l'Être*, ch. 1.

selle est à l'Infini métaphysique ce qu'en Inde la *Shakti* de *Brahma* est à *Brahma*. *Brahma* est actif mais non agissant ; sa *Shakti* est passive, mais agissante : elle est le « pouvoir opérationnel » de *Brahma*. Ce sont là les deux Perfections connues en Extrême-Orient sous les noms de *Khien* (Perfection active) et de *Khouden* (Perfection passive), la Perfection absolue étant l'Infini métaphysique dans toute son indétermination. En d'autres termes, il n'y a, en réalité, qu'une seule et unique Perfection, qui est l'Infini métaphysique. Mais, de notre point de vue, qui est celui de la manifestation, il y a deux Perfections, par l'effet d'un dédoublement qui trahit l'imperfection de notre connaissance. Matgioi (Albert de Pourville), qui fut un des maîtres de René Guénon, s'exprime comme suit : « On énumère deux perfections : la Perfection active et la Perfection passive. Mais il n'y a, en réalité, qu'une seule Perfection... Il n'y a qu'une seule Perfection, qu'une seule idée de Dieu, qu'une seule « cause initiale de toutes choses. » Cette perfection, dite « active », est génératrice et réservoir potentiel de toute *activité* ; mais elle n'agit point. Elle est et demeure en soi, sans manifestation possible ; elle est donc inintelligible à l'homme en l'état présent du composé humain. Lorsque cette perfection s'est manifestée, elle a, sans cesser d'être elle-même, subi la modification qui la rend intelligible à l'esprit humain ; peu importe que cette manifestation soit un acte simple de volonté ou une action véritable ; du fait même que la Perfection a agi, elle est propre à entrer dans la conceptualité, et elle se dénomme alors la Perfection passive (*Khouden*). La Perfection est une et inintelligible à l'homme : pour qu'on puisse en parler, il faut qu'elle devienne, ou du moins qu'on suppose qu'elle peut devenir intelligible. Et ainsi on la représente par deux graphiques différents. Mais il n'y a tout de même qu'une seule et unique Perfection, et qu'une seule cause initiale (17). »

A l'infini métaphysique correspond *Brahma nirguna* ; à l'Être, principe non manifesté de la manifestation, correspond *Ishwara*, la « Personnalité divine » qui n'est qu'une détermination du suprême *Brahma* et que, pour cette raison, on nomme

(17) Matgioi, *La Voie métaphysique*, Editions traditionnelles, 1936, rééd. 1956, pp. 33-34. Les deux graphiques dont il est question sont le trait continu et le trait scindé en deux qui figurent symboliquement et respectivement la Perfection active et la Perfection passive et à partir desquels sont construits les huit trigrammes (*pa Koua*) attribués à Fo-Hi, et les 64 hexagrammes.

encore *Brahma saguna*, qualifié, déterminé (18). Et, de même que l'Infini métaphysique, en raison de notre infirmité, se dédouble en Perfection active et en Perfection passive, de même, en tant qu'il est le principe immédiat de toute la manifestation selon les trois mondes de la terre, de l'atmosphère et du ciel (19), l'Être-*Ishwara*, à son niveau, apparaît lui-même dédoublé en un Principe actif, mais non agissant qui, en l'homme, est appelé *Purusha*, et en un Principe passif, mais agissant, qui est *Prakriti*, la nature primordiale. Celle-ci est l'ensemble des possibilités de manifestation, et elle est à la *Shakti* ce que *Purusha* est au suprême *Brahma*. L'être humain, par l'ouverture de l'Œil du Cœur, récupère sa parfaite aséité : il se réalise *Brahma*, tandis que toute la manifestation prakritienne s'évanouit dans l'inexistence. La théorie exige d'ailleurs une hiérarchie des états de libération, puisqu'il est dit que la Délivrance finale n'est acquise que par la « réalisation » du suprême *Brahma* ; mais ce n'est pas ici le lieu de développer cet aspect de la question. En revanche, il est nécessaire de souligner le fait que la manifestation tout entière, des plus infimes particules matérielles jusqu'aux anges les plus sublimes, est, selon la doctrine qu'expose Guénon, tissée entre deux « pôles » non manifestés : *Purusha* et *Prakriti* auxquels correspondent, en Extrême-Orient, le Ciel (*Tien*) et la Terre (*Ti*) (20) et que Guénon dénomme, assez étrangement, l'Essence et la Substance. Principes seconds et, si l'Être est illusoire, *a fortiori* illusoires.

## VI

De même que l'Infini métaphysique comprend le domaine de l'Être et le domaine du Non-Être, de même la Possibilité universelle comprend les possibilités de manifestation et les

(18) Ne perdons pas de vue que l'Être, non manifesté et principe de la manifestation qu'il contient, étant en définitive illusoire, *Ishwara*, la « Personnalité divine » (Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, Editions traditionnelles, 1941, p. 30), est lui-même une illusion. Seul est réel l'Infini métaphysique, *Brahma nirguna*, qui échappe à toute prise intelligible et auquel nous sommes invités à nous identifier.

(19) C'est-à-dire, respectivement, de la manifestation individuelle grossière, de la manifestation individuelle subtile et de la manifestation universelle.

(20) Ne pas confondre ces principes avec *les mondes* du ciel et de la terre (*swar* et *bhû* dans l'hindouisme) qui sont, eux, manifestés.

possibilités de non-manifestation. Une possibilité de manifestation « se réalise » quand le possible se manifeste en mode existentiel dans l'un des trois mondes qui constituent l'ordre de la Manifestation universelle dont l'Être, en lui-même non manifesté, est le principe. Mais comment donc « se réalise » une possibilité de non-manifestation ? René Guénon ne le dit pas. Nous supposons qu'un tel possible se réalise en dehors de l'ordre existentiel coextensif à la manifestation, sans pouvoir concevoir ce que peut être un état qui n'est ni une possibilité, ni une « réalisation existentielle ». Nous prenons acte seulement de ce que nous dit Guénon, à savoir que l'Être est fini et que l'ordre existentiel l'est aussi, par le fait même, et que, puisque la Possibilité totale est au fond identique à l'Infini métaphysique, il faut bien, selon la doctrine exposée par Guénon, qu'il y ait aussi des possibilités de non-manifestation correspondant au Non-Être, lesquelles comprennent elles-mêmes les possibilités de manifestation en tant qu'elles sont à l'état non manifesté ; car l'Être, ne pouvant appartenir à la manifestation, est lui-même non manifesté (21).

Je me bornerai à ces quelques remarques, n'ayant nullement l'intention, ici, d'examiner dans tous leurs détails les ouvrages où René Guénon s'est donné pour tâche d'exposer, en métaphysicien, ce qu'il nous dit être la Doctrine traditionnelle, unique sous les aspects multiples qu'elle revêt selon les races et les contrées. Mon objectif était seulement de rendre évidente la nécessité de rejeter la distinction qu'introduit cet auteur entre Être et Non-Être, à moins de distinguer l'Hyper-Être de l'être. Cette distinction est rejetée parce qu'il n'y a rien au-dessus, au-delà ou au-dehors de l'Être principal, *pourvu qu'on reconnaisse que cet Être est Infini* en raison de sa parfaite indétermination. Poser la finitude de l'Être c'est, nécessairement, postuler un au-delà de l'Être. Mais cet au-delà de l'Être, dont on dit qu'il n'est pas néant, on ne peut en parler qu'en termes d'être, et il est impossible de se soustraire à cette nécessité — ou bien il faut se taire, se réfugier dans le silence,

(21) Comme exemples de possibilités de non-manifestation, Guénon cite le silence et le vide. « Le vide implique l'exclusion non seulement de tout attribut corporel ou matériel, non seulement, même, d'une façon plus générale, de toute qualité formelle, mais encore de tout ce qui se rapporte à un mode quelconque de la manifestation. C'est donc un non-sens de prétendre qu'il peut y avoir du vide dans ce que comprend la manifestation universelle, sous quelque état que ce soit. » (*Les Etats multiples de l'Être*, p. 37.) « D'ailleurs, ajoute-t-il plus loin, le vide n'est pas le Non-Être, mais seulement un de ses aspects. »

dans le *mutisme des mystiques* en déclarant, au moment où l'on prend congé, que la Vérité est ici absolument incommunicable. Mais elle l'est de toute façon, et les *mystiques* sont justement ceux que rend *muets* l'indicible Majesté de l'Être infini. Qui prend la parole pour parler de l'Être ne peut le déclarer fini sans contradiction. Heidegger, lui aussi, en vient à dire que l'Être est fini, fondé qu'il est sur le Néant ; mais ce qu'il appelle Néant et dont il dit (22) qu'il est originairement antérieur au Non et à la négation, et qu'il est révélé dans l'angoisse, est Néant exactement comme l'au-delà de l'Être est, chez Guénon, Non-Être : c'est de l'Être encore et, quand une expérience suffisante est faite dans ce domaine, l'angoisse investit la créature non point parce qu'elle affronte le Néant ou Non-Être, mais parce qu'elle vient de s'ouvrir à l'Être infini qui réside dans la plus haute région de son esprit : l'angoisse la saisit parce qu'elle voit alors que l'Être infini est l'*Ipsum esse* et que l'*Ipsum esse*, l'Exister absolu, l'Acte des actes, annule rigoureusement l'être fini de celui en le cœur duquel l'Œil vient de s'ouvrir, cet Œil par lequel, disait Maître Eckhardt, *je vois Dieu et tout à la fois Dieu me voit* (23).

(22) *Qu'est-ce que la Métaphysique ? Questions I*, N.R.F. 1968, pp. 53-54.

(23) Je le répète pour éviter toute méprise, il s'agit d'une vision existentielle, l'Exister divin retentissant dans l'esprit créé comme la lumière du soleil « retentit » dans le miroir qui la reflète.

## LA LOGIQUE TETRAMORPHIQUE DE L'ÊTRE

## I

Depuis le temps qu'elle exerce sa sagacité sur les notions d'Être et de Non-Être (ou Néant), la réflexion humaine a constaté souvent la nécessité de distinguer logiquement et sans contradiction le Non-Être qui, de quelque façon, *est*, que l'on peut poser de ce fait, et dont on peut faire usage, du Non-Être qui *n'est* en aucune façon, qu'il est impossible de poser autrement que d'une manière contradictoire et dont on ne peut faire aucun usage. « On a tort, disait déjà Aristote, de nier l'être de tout non-être ; rien n'empêche que le non-être soit, non pas le Non-Être absolu, mais un certain non-être. » Et c'est peut-être ce dont Gorgias, le sophiste, avait le sentiment profond quand il enseignait que, puisque « le Non-Être est le Non-Être », proposition indiscutable, un certain Non-Être *est* de quelque façon. — De son côté, Heidegger a bien tort de maltraiter la logique sous prétexte qu'elle impose une contradiction devant laquelle il faut baisser tête. En effet, dit-il (1), quand on pose la question : « Qu'est-ce que le Néant ? », toute réponse est contradictoire puisque, par la force des choses, elle se présente sous la forme suivante : le Néant « est » ceci et cela, alors que le néant *n'est rien*. Suivent deux pages acerbes sur la « souveraineté » de la Logique, et l'affirmation péremptoire que, toute question de logique mise à part, le néant peut être rencontré. Il le peut, certes, mais dans la Lumière de l'Être, et dans l'extinction, produite par cette Lumière, de toute existence manifestée. Et la Logique, à y regarder de près, ne conclut pas à la contradiction.

L'intuition fondamentale est celle de l'être. Il est certain que les choses sensibles « sont » même s'il advient que l'esprit révoque leur existence ; mais même si elles n'existent pas, elles sont : l'une est « ceci », l'autre « cela ». Cette certitude que les choses sensibles « sont » est inscrite, ai-je dit, « au sein

(1) *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* op. cit., pp. 52 et suiv.

d'une certitude beaucoup plus vaste sur laquelle il me faut insister, encore que son énoncé ait toutes les apparences d'un lieu commun des plus banals ou, plutôt, à cause de cette apparence même : toute chose, quelle qu'elle soit — une chose sensible, une image, une notion — là-devant le proférant que je suis quand je me ramasse dans mon « je » existentiel (qui n'est pas mon *moi*), toute chose, dis-je, « est » : ce pommier, cette table, mon corps, l'image que je conserve d'un ami cher, n'importe quel nombre, n'importe quel concept. En outre, et cette seconde partie de l'énoncé concerne plus particulièrement les choses sensibles, toute chose, étant, est *ce* qu'elle est, et pas autre chose. Toutes les choses sont, mais l'une est « ceci », l'autre « cela » et le « ceci » ou le « cela », quand ils se distinguent des choses, sont encore des choses. L'intuition de l'être porte donc sur deux aspects des choses. En premier lieu, les choses (perçues par les sens ou pensées) *sont*, et elles sont toutes semblables entre elles par cela qu'elles sont, qu'elles ressortissent à l'être, de sorte qu'il *n'y a rien* — dont il soit question ou dont il puisse être question, si fugitive ou si allusive que soit la mise en question — *qui* — par là même — *ne soit*. L'être enveloppe tout dans son extension universelle ; il est plus qu'une évidence, il est l'*ultima ratio* de toutes les évidences, et ce *plus petit commun dénominateur des choses* est la banalité même, la merveilleuse banalité sur laquelle la plupart des êtres humains ne portent pas le regard de leur esprit. — En second lieu, toute chose est un « ceci » ou un « cela » ; mais avant d'être un « ceci » ou un « cela » — homme, cheval, pommier, couleur, son, parfum, image, nombre, figure, notion — toute chose est un être, et le terme « être » suffit à les désigner toutes, sans d'ailleurs révéler quoi que ce soit d'aucune d'elles (toutes les choses « sont », mais toutes ne « sont » pas de la même manière). Si toute chose « est » et, de ce point de vue, est semblable à toutes les autres, toute chose se distingue de l'ensemble des autres choses avec lesquelles elle est en relation et, tout à la fois, de chacune d'entre elles. »

Par un mouvement qui se confond avec l'intuition fondamentale « qu'il n'y a rien qui ne soit », mouvement que j'appelle l'*induction fondamentale*, l'esprit pose l'être logique, *plus petit commun dénominateur de toutes les choses perçues ou pensées* ; et ayant ainsi procédé à ce dégagement, la première énonciation de l'esprit est : *l'Être est*. Telle est la *première formulation fondamentale*. Elle est composée d'un sujet et d'un verbe et pour désigner sans erreur le sujet du verbe, on dira de celui-

là qu'il est l'*Etre-qui-est* sans qu'il soit permis d'ajouter, au stade logique où l'on se trouve, que l'*Etre-qui-est* existe.

La première formulation fondamentale est une affirmation, et une affirmation homogène, car elle ne contient aucune trace de négation : elle se suffit à elle-même ; elle est l'affirmation qui s'affirme. Par un second mouvement qui lui est commandé par sa nature même, l'esprit, aussitôt l'*Etre-qui-est* posé, tend à lui opposer son contraire absolu, c'est-à-dire ce que l'*Etre-qui-est* n'est absolument pas. C'est par la négation que maintenant l'esprit opère, mais point par n'importe quelle négation du type : « ceci n'est pas l'*Etre-qui-est* ». Ce que l'esprit met en œuvre pour arriver s'il se peut à ses fins, c'est la *négation fondamentale*, qui se veut absolue et totale, à la mesure de l'affirmation absolue et totale qui pose l'*Etre-qui-est*. Or, pour être égale en dignité à l'affirmation totale, la négation doit se vouloir homogène, ce qui veut dire : absolument indépendante de toute affirmation. De même que l'affirmation totale se suffit à elle-même, de même la négation totale doit se suffire à elle-même indépendamment de toute affirmation. Mais c'est là chose impossible. L'affirmation totale, sans trace de négation, se conçoit et se vit : c'est l'affirmation qui s'affirme, de sorte qu'elle se suffit à elle-même ; tandis que la négation totale, sans trace d'affirmation, est inconcevable, car c'est la négation qui se nie et qui, de ce fait, se détruit logiquement en restituant l'affirmation totale. Il convient suprêmement à l'affirmation de s'affirmer ; il ne convient pas à la négation de se nier. Toute négation, pour signifier quelque chose, doit être affirmée ou s'affirmer, de sorte que toute négation est bâtarde dans la mesure où elle requiert l'affirmation pour être autre chose que l'affirmation totale déguisée. Aucune négation ne peut se désolidariser de l'affirmation sans disparaître. C'est que l'affirmation est toujours première et la négation toujours seconde. La négation de l'Être qui se veut totale — jusqu'à pouvoir opposer un Non-Être absolu à l'Être absolu, — cette négation, en fait, s'exerce toujours à partir de l'*Etre-qui-est* déjà posé. Jean-Paul Sartre insiste avec raison sur le fait qu'opposer le Néant (absolu) à l'Être (absolu), à la manière de Hegel, suppose entre eux deux une « contemporanéité » logique, ce qui n'est pas. De même, l'affirmation et la négation ne sont pas des mouvements logiques « contemporains ». Il y a d'abord l'affirmation, ensuite, et soutenue par elle, la négation ; et celle-ci ne saurait jamais être que relative. Il y a bien une affirmation absolue, mais il n'y a point, il n'y a jamais, de négation absolue.

## II

Disons les choses autrement. Dans la question qui nous occupe, la négation qui se veut absolue opère à partir de l'*Etre-qui-est*. Elle a donc un point de départ ; mais elle ne saurait aboutir, car elle se trahit chaque fois qu'elle se croit en droit de le faire. Elle n'a pas de fin. Ou, plutôt, elle trouve sa fin tout de suite en se reniant. La formulation : « Le Non-Être n'est pas » est bien homogène, et elle paraît signifier le contraire absolu de la formulation : « L'Être est » ; mais qui ne voit qu'on ne peut poser le Non-Être-qui-n'est-pas sans lui conférer l'être ? C'est pourquoi — la négation d'une négation restituant l'affirmation — ou bien la négation qui se veut absolue se change en affirmation absolue et restitue l'*Etre-qui-est*, ou bien cette négation se relativise, en émergeant dans la lumière de l'être et pose le Non-Être-qui-est sujet de la formulation : « Le Non-Être est ». La seconde formulation logique fondamentale « Le Non-Être n'est pas » a pour sujet le Non-Être-qui-n'est-pas mais ce sujet étant contradictoire n'est posé que pour permettre de poser le Non-Être-qui-est.

En résumé : l'affirmation peut être parfaite ; elle est homogène, elle s'affirme ; la négation parfaite est impossible parce que l'affirmation, toujours, couvre la négation (2), et que la négation, toujours, dépend de l'affirmation. La seule négation dont la pensée puisse faire usage est la négation imparfaite ou relative. La négation absolue de l'*Etre-qui-est* ne donne pas le Non-Être-qui-est, mais le Non-Être-qui-n'est-pas, sujet de la proposition « le Non-Être n'est pas ». Si, en effet, « l'Être est », ce qui est indiscutable, alors « le Non-Être n'est pas ». Mais le sujet : le Non-Être-qui-n'est-pas est contradictoire en ce sens qu'aussitôt qu'on le pose pour en faire un usage logique, on le situe dans la lumière de l'Être, de sorte qu'il se change en Non-Être-qui-est. Ou bien le Non-Être-qui-n'est-pas est contradictoire, ne pouvant être posé que comme ne pouvant l'être ; ou bien il se change en Non-Être-qui-est et, dans cet autre cas, il cesse d'être le contraire absolu de l'*Etre-qui-est*, si bien que le tour de « passe-passe » hégélien (l'Être « passe » dans le Non-Être et vice versa) perd toute signification. Toutefois, la logique de l'être exige que le Non-Être-qui-n'est-pas soit posé comme ne pouvant être posé. Cette contradiction est le pivot,

(2) De même que, dans un autre domaine, là où la grâce triomphe et où le péché est anéanti, « la Clémence couvre la Rigueur ».

à la limite de la pensée intelligible, où s'articule la négation relative.

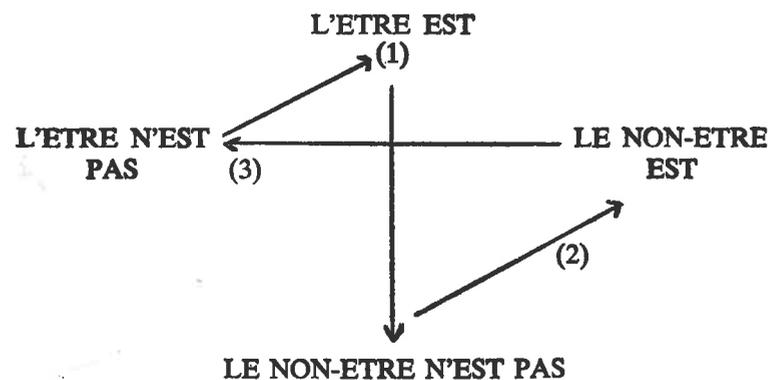
Je prendrai le risque de me répéter pour être sûr d'enfoncer convenablement ce clou. Telle est la souveraineté de l'*Etre-qui-est* primordial que le Non-Etre qu'on lui oppose est toujours enveloppé et soutenu par lui. L'Etre absolu n'a pas de contraire absolu, et c'est ce que Hegel n'a pas vu. Il est certain que le Non-Etre absolu ne peut « être » en aucune façon ; on ne peut donc ni le poser sans contradiction, ni l'utiliser comme sujet logique d'une proposition quelconque, car ce serait lui concéder cette participation à l'Etre qu'il ne peut accepter qu'en se changeant en Non-Etre relatif. Ce que brigue la négation absolue, c'est d'ériger un principe qui, échappant absolument à l'Etre, serait le contraire absolu de celui-ci. Mais c'est là ce qui ne se peut. Tout ce qu'il est permis de dire est que le Non-Etre absolu est ce sujet que l'on ne peut poser que comme ne pouvant être posé. La négation n'a de sens, et n'est efficace, que « couverte » par l'affirmation. De même, le Non-Etre n'est concevable et utilisable à des fins logiques qu'enveloppé par l'Etre. Le Non-Etre dont on fait usage est toujours, et à bon droit, le Non-Etre relatif, le *Non-Etre-qui-est*. Toutefois, si la négation absolue est entreprise impossible, le mouvement de l'esprit qui conduit à la tenter, demeure une postulation dont il faut tenir compte. Que veut la pensée quand elle nie ? Poser le contraire de ce qu'elle nie, et le poser sur le plan d'une égalité idéale, car le contraire d'un principe ne peut être subordonné à ce principe sans cesser de le contrarier absolument. La négation absolue est un projet irréalisable mais en l'absence duquel aucune négation ne se manifesterait jamais. Il y a là un grand mystère.

Constatant donc l'impossibilité de nier absolument l'*Etre-qui-est*, l'esprit, par un troisième mouvement, appelé la *substitution fondamentale*, accepte de subordonner le Non-Etre à l'*Etre-qui-est* en posant le Non-Etre relatif en lieu et place du Non-Etre absolu contradictoire. Mais, comme c'est en se heurtant à la contradiction que l'esprit opère cette substitution, on doit dire que la Logique complète ne peut faire l'économie du projet de négation absolue. Au contraire, elle exige que mention soit faite et maintenue, en face de l'Etre absolu, d'un autre absolu contradictoire et logiquement inaccessible.

Enfin, l'esprit peut encore, par un mouvement qui, cette fois, a tout l'air de n'être qu'un jeu logique — mais j'espère montrer un jour qu'il n'en est rien — passer du *Non-Etre-qui-est* à l'*Etre-qui-n'est-pas*, ou de la formulation « Le Non-Etre

est » à la formulation « L'Etre n'est pas ». Ce mouvement, la *conversion fondamentale*, est le quatrième et dernier que l'esprit accomplit en inversant la structure de la formulation à laquelle il aboutit par la substitution fondamentale : la négation qui affectait le sujet dans la formulation « Le Non-Etre est » affecte maintenant le verbe. *L'Etre-qui-n'est-pas* ainsi dégagé, est l'être relatif. Les formulations fondamentales qui sont à la base de la logique ne sont pas au nombre de deux, mais au nombre de quatre, et immédiatement énonçables à partir de l'être saisi par l'intuition « qu'il n'y a rien qui ne soit » :

- L'Etre est ;
- Le Non-Etre n'est pas ;
- Le Non-Etre est ;
- L'Etre n'est pas.



Deux d'entre elles sont immédiatement évidentes : l'Etre est, le Non-Etre n'est pas. Les deux autres sont posées, non comme évidentes, mais comme nécessaires non contradictoirement à partir de cette évidence que le *Non-Etre-qui-n'est-pas* ne peut être posé que comme ne pouvant être posé. On saisit ici les fondements d'une dialectique qui transcende l'opposition clas-

sique de l'Être et du Non-Être. En ce qu'elle a de trop sommaire, cette opposition classique doit être dépassée. La logique hégélienne aboutit à la destruction du ressort fondamental de la logique universelle, car elle identifie affirmation et négation et brise le principe de non-contradiction. L'Être est, le Non-Être n'est pas et jamais l'*Être-qui-est* ne peut passer dans le *Non-Être-qui-n'est-pas*, parce que la négation qui tend à poser celui-ci, ou bien est suspendue par la substitution fondamentale; ou bien s'épuise dans un mouvement qui ne peut avoir de fin.

## POST-FACE

Au moment où je prends congé du lecteur qui a bien voulu me suivre jusqu'au bout de cet ouvrage, il me reste à lui faire deux communications.

1) En achevant *L'illumination du Cœur*, j'ignorais encore l'existence d'un texte de Jacques Maritain qui figure dans le volume du recueil de ses œuvres édité récemment (1). Ce texte me paraît décrire d'une manière éclairante *un certain aspect* de l'expérience à laquelle j'ai donné le nom de *grande métanoïa*. Je ne crois pas (pour des raisons qui seraient trop longues à exposer ici) que Maritain ait lui-même vécu cette métanoïa; s'il en fournit cependant une description remarquable, bien qu'incomplète, sous le titre: « L'Expérience du vide », c'est à force d'intelligence et par la vertu d'une doctrine qui ne pouvait pas ne pas le conduire aux conclusions auxquelles il est arrivé. Je renvoie le lecteur à ce texte; j'en extrais cependant le passage significatif suivant (les notes sont de moi): « Supposons... que l'on contraigne de force l'âme à donner décidément et absolument le pas à la réflexivité,... par une ascèse et une technique appropriées de dépouillement radical, et en allant délibérément à rebours de la nature (2), est-ce qu'on n'aura pas chance — tout en courant tous les risques — de passer de l'expérience commune de l'existence de l'âme... à une expérience exceptionnelle et privilégiée, débouchant dans l'abîme de la subjectivité; est-ce qu'on n'aura pas chance d'échapper au *moi* apparent pour atteindre le *soi* absolu? (...) Cette mystique, réduite à son noyau essentiel, serait avant tout une expérience méta-philosophique de l'*esse* substantiel de l'âme par connaturalité intellectuelle négative ou plutôt anéantissante. (...) L'idée que j'avance, c'est qu'ils (3) atteignent, non pas du tout l'*essence* de leur âme, mais l'*existence* de celle-ci, l'*esse* substantiel lui-même; et com-

(1) J. Maritain, *Œuvres*, 1912-1939, Desclée de Brouwer, 1975.

(2) L'âme humaine étant naturellement tournée du côté du monde perçu par les sens.

(3) Ils: ceux qui ont réalisé cette expérience.

ment ? En purifiant drastiquement, en faisant passer à la limite cette expérience ordinaire de l'existence de moi-même... »

Maritain se demande : « N'est-ce pas déboucher sur le rien pur et simple ? » Il ne le croit pas : ce vide, cet anéantissement ne sont nullement le néant. « Nous serions, dit-il, en face d'une expérience négative et apophasique, d'une *via negationis* vécue, anéidétique et para ou supra-conceptuelle, (...) qui use du vide et de l'abolition pour connaître comme inconnue l'existence substantielle de l'âme. » Ces termes négatifs désignent donc, en réalité, « un acte intensément vital ;... arrivant au terme d'un très long processus ascétique (4) ».

Je me borne à la citation de cet extrait, tout en faisant remarquer — ce que Maritain ne semble pas voir — que si l'expérimentateur aboutit à l'*esse* substantiel, c'est-à-dire à l'*exister pur de l'âme*, il aboutit nécessairement aussi à l'*Ipsium esse* divin, à l'Exister divin et, cela, en raison de l'*unité* qu'il y a entre Dieu lui-même et la haute région de l'âme, comme j'ai eu l'occasion de le développer longuement ici. Mais l'Exister divin, ainsi connu d'une manière qui déifie en quelque sorte celui qui le connaît — et, en même temps, l'anéantit — ne révèle *rien* des profondeurs et des richesses de Dieu — ni, en régime de rigueur, rien de son amour.

2) Je voudrais ensuite rendre en quelques mots hommage à René Guénon, que j'ai connu personnellement au Caire, et dont je garde un souvenir ému. Il n'y a aucune œuvre d'homme au monde qui ait exercé sur moi une influence aussi grande. Grande, dis-je, mais non point décisive ; car mon lecteur, s'il a lu *tout* Guénon, et approfondi sa doctrine comme elle mérite qu'on le fasse, a pu se rendre compte ici, à suffisance, des divergences qui existent entre l'optique chrétienne et l'optique guénonienne. Je suis chrétien et non point guénonien. Cependant, René Guénon a maintes fois affirmé que le catholicisme que je professe était une spiritualité *traditionnelle* authentique parmi toutes les autres. Mais, disait-il, ce christianisme-là, celui dont Rome conserve et garde le dépôt, est un exotérisme et, au-delà de celui-ci, il y a l'ésotérisme, qui le transcende, et qui a, selon lui, existé dans le passé sous forme d'organisations initiatiques telles que la *Fede Santa* au sein de laquelle Dante

---

(4) Mais j'ai fait observer, dans le cours de cet ouvrage, que tout pouvait se passer instantanément, par une soudaine illumination du cœur.

occupait une position des plus importantes (5). Je ne veux pas ici entamer un examen de la question qui, à elle seule, mériterait tout un livre. Mais j'ai à cœur d'honorer la mémoire de celui sans qui, à coup sûr, certaines « profondeurs » m'auraient ici-bas échappé. J'ai à l'égard de René Guénon, et malgré les prises de position que l'on trouve dans *L'Illumination du Cœur*, une dette de reconnaissance immense. Il m'a fait comprendre ce qui distingue la spiritualité chrétienne de toutes les autres spiritualités, celles des Indes très particulièrement ; il m'a rendu sensible à tout ce qui est vrai en dehors de notre Occident chrétien, richesses qui doivent être rendues au Christ à qui elles appartiennent, à ce Christ que l'Occident avait le devoir, jusqu'ici, c'est-à-dire jusqu'au seuil d'une fin qui s'annonce de toutes parts, d'adorer nu et sanglant sur la croix — alors qu'il est aussi le *Pantocrator* et, dans un sens qui n'est pas tout à fait celui de Guénon, le Roi du Monde. Je tenais à rendre cet hommage à Guénon, d'autant plus qu'aucune référence à son œuvre unique ne se trouve chez la plupart des « spécialistes » des métaphysiques orientales qui, à leur façon, qui n'est pas toujours recommandable, ont traité de ces matières difficiles que Guénon a brassées magistralement. Il y a des silences qui sont des malhonnêtetés.

---

(5) Plus exactement, le christianisme aurait été *ésotérique* à l'origine ; il serait devenu *exotérique* à partir de Constantin le Grand par une disposition providentielle l'adaptant à des circonstances spéciales de lieu et de temps.