# L'Herne

# Raymond Abellio



# L'Herne

Les Cahiers de l'Herne
paraissent sous la direction de
CONSTANTIN TACOU

*Ce Cahier,*
*à la mémoire de Dominique de Roux*
*qui en fut l'initiateur.*

C. T.

© Editions de l'Herne
41, rue de Verneuil 75007 PARIS
Tous droits réservés pour tous pays
Printed in France
Numéro d'I.S.B.N. : 2-85197-036-4
Numéro d'éditeur : 9361

# Raymond Abellio

**Ce Cahier a été dirigé par**
**Jean-Pierre Lombard**

# Sommaire

Avant-propos, *par Jean-Pierre Lombard* ..... 9
Repères biographiques ..... 11

## APPROCHES

Le postulat de l'interdépendance universelle, *par Raymond Abellio* ..... 23
La mort ou la provocation absolue, *par Michel Camus* ..... 29
La voie héroïque et gnostique vers le Soi, *par Yves Dauge* ..... 47
L'accomplissement de l'homme selon Raymond Abellio, *par Pierre Borgue* ... 85
Les yeux d'Ezéchiel, refus et fascination de l'histoire, *par Monique Rousselle* 97
Réflexions sur la « Structure absolue », *par Louis Bolle* ..... 101
Le phénomène Abellio vu des États-Unis, *par Branko A. Lenski* ..... 107

## POSITIONS

Considérations théoriques sur la phénoménologie d'Abellio, *par Jean-Pierre Lombard* ..... 111

### Ethique

Fondements d'éthique (fragments 1950-1978), *par Raymond Abellio* ..... 121
De la dialectique du « maître » et du « disciple » à celle du « Père » et

du « Fils » (1951) — Notes sur le libre arbitre et la liberté (1950-1960) — De l'éthique sartrienne à la praxis marxiste (1951-1958) — Les limites de l'enseignement initiatique (1952-1965) — Enseignement, exemple, influence (1952-1978) — Morale naturelle et éthique transcendantale (1977).

# Esthétique

Fondements d'esthétique, *par Raymond Abellio* ..... 145
Que faut-il entendre par « transfiguration » ? Fascination et communion.

La chute d'Icare, de Bruegel, et une pédagogie du Je transcendantal, *par Jean-Pierre Dautun* ..... 159

L'écriture et la conscience intime du temps, *par Henry Zipper* ..... 177

Abellio et la tache aveugle, *par Christian Noorbergen* ..... 195

La genèse de l'œuvre, *par Guy Gervais* ..... 201

Devant la Fosse de Babel, *par Louis Bolle* ..... 205

Un quaternion pour Abellio, *par Pierre Schaeffer* ..... 219

# Erotique

Éléments d'érotique transcendantale, *par Michel Lafond* ..... 233

Eléments d'un débat :
Les femmes d'Abellio, *par Geneviève Armleder* — Une lettre de *Michel Lafond* — Une lettre de *Jacqueline Capelle.* 263

# Logique

Préambule à la logique de la double contradiction, *par Charles Hirsch* ..... 271
La science par le haut, *par Robert Gouiran* ..... 277
Un fil d'Ariane entre Abellio et Lupasco, *par Marc Beigbeder* ..... 283
Fondements de cosmologie (fragments, 1951), *par Raymond Abellio* ..... 299

# Prophétique

Les tours de Salem, *par Jean Parvulesco* ..... 309
Un témoin prémonitoire, *par Georges Laffly* ..... 321
Sur l'Europe de Raymond Abellio, étoile polaire de la constellation du monde, *par Alain de Benoist* ..... 329

# TÉMOIGNAGES

Journal de Suisse (1951), *par Raymond Abellio* ..... 339
Correspondance avec *Antoine Faivre* (1976-1977) ..... 361
Le Cercle d'études métaphysiques (1954-1955) ..... 371
Correspondance ..... 389
Notes critiques (1947-1978) ..... 407

**Bibliographie** ..... 423

# Avant-propos

**Jean-Pierre Lombard**

Tenter une approche et une perspective de l'œuvre de Raymond Abellio ne peut se concevoir sans un bon nombre de mises au point visant à ruiner les préjugés tenaces et les incompréhensions qui l'entourent encore. Nous n'osons d'ailleurs pas espérer soulever d'un bloc toutes ces barrières, simplement essaierons-nous d'effectuer un premier travail d'éclaircissement.

L'œuvre de Raymond Abellio peut avoir d'abord ceci de déconcertant : elle est difficile à classer. Et il ne semble pas en falloir davantage pour amener la confusion.

Depuis 1945, Abellio a écrit trois « romans », six « essais », des « mémoires » et un volume de notes journalières, sans compter une pièce de théâtre. Pour les uns, il appartiendra aux « littéraires », d'autres le rangeront parmi les « penseurs », encore que là aussi on hésite entre la rubrique philosophie et la rubrique ésotérisme !

Nous prétendons que l'on ne comprendra pas cette œuvre si l'on persiste à respecter la classification par genres ou types de discours. Les modes d'expression ne résultent pas d'un choix mais d'une nécessité, sauf pour les esthètes qui cultivent leurs registres de formes vides. Comme pour tout écrivain véritable, une visée s'ajuste, s'approfondit, se précise, à travers l'œuvre entière. Abellio a souvent répété que selon l'avancement de la réflexion, l'écriture relevait ou du germe ou du fruit. L'expression du trop-plein de la pensée ne peut être arbitraire mais s'impose au contraire par le stade de sa genèse. Ainsi sommes-nous fort loin d'un mode d'écriture lié au plaisir ou à un intérêt passager. L'écriture est ici l'action surqualificatrice de la pensée en train de se penser, capable de retour sur elle-même, de reprise et d'intensification. C'est à ce titre qu'Abellio lui assigne, comme à l'amour, la propriété d'être à la fois originelle et ultime.

Mais l'œuvre est surtout difficile à saisir en ce que ses rapports avec le lecteur ne peuvent pas être naïfs. En premier lieu, elle réclame de celui-ci une certaine *qualification*. « Aussi longtemps que l'homme ne s'égalera pas à cette vérité, il ne comprendra pas ce discours », dit Maître Eckhart. C'est toucher à la délicate question du rôle d'une œuvre que l'on n'interroge que dans la mesure où elle ne parle à l'interlocuteur d'autre chose qu'il possède déjà. D'où, chez Abellio le jeu dialectique entre connaissance et naissance. Mais la certitude d'un vrai commencement ne vient qu'à la fin quand elles se bouclent sur elles-mêmes.

D'autre part, l'œuvre d'Abellio est *opératoire*, c'est-à-dire qu'elle est en droit d'exiger de son lecteur une participation active, puisqu'elle invite à considérer un nouveau travail rationnel à effectuer sur le champ de nos disciplines et de nos expériences respectives, quelles qu'elles soient. Si elle peut servir de catalyseur, la réaction nous revient en propre. Ensuite, elle est moins un corpus dogmatique auquel on adhère ou pas, qu'une méthode. La borne pour le cavalier et non point le cheval. Il est remarquable qu'elle n'ait pas à susciter de disciples. *Le phénoménologue n'exerce pas de maîtrise !* Et il est significatif que ceux-là même qui cherchent un maître ne s'y trompent pas longtemps, rejettent Abellio pour se tourner vers Lacan, Jung, Foucault, Guénon ou Evola selon leur tempérament, là où il y a des dogmes et des chapelles et matière à croire et à agir.

Enfin Raymond Abellio intègre à sa pensée des domaines aussi variés que la philosophie, l'art, la politique, l'ésotérisme, les sciences sans pour autant tomber dans le travers de l'éclectisme qui stratifie tout et donne des points de vue, c'est-à-dire une série de visions locales.

Peut-être se rendra-t-on à l'évidence qu'une profonde unité de démarche soutient son approche, qui, étant globale, jette partout des ponts. Nous sommes quelques-uns à penser (avec Abellio lui-même) que l'ensemble de son œuvre vient s'axer autour de *La structure absolue*. Ceci implique bien sûr que l'œuvre se donne comme étant de nature essentiellement *philosophique*, même dans son expression romanesque, même dans ses rapports avec les traditions ésotériques, même dans ses mémoires. Encore fallait-il le montrer. C'est toute la ligne directrice de ce Cahier. Dans cet esprit nous avons voulu ajouter à l'ensemble d'exposés et de documents épistolaires, qui donnent à voir l'œuvre, des travaux qui aillent au-delà et intègrent la méthode abéllienne, telle qu'elle est développée dans *La structure absolue*, en l'appliquant à une recherche originale. Et si nous avons publié le plus possible de textes inédits de R. Abellio, écrits à diverses périodes et dont la plupart ont servi de matériaux aux livres, c'est parce qu'ils montrent la pensée qui tâtonne, la vie difficile. Des traces de balisage propices à une mise en route possible d'un nouveau lecteur.

Certains regretteront sûrement de ne pas voir un chapitre consacré au passé politique d'Abellio qui aurait fourni des matériaux et des témoignages sur son activité avant et pendant la guerre. Plusieurs raisons ont prévalu. Un Cahier de l'Herne se veut un outil de travail ; c'est à faciliter l'ouverture des textes que nous nous engageons et à tenter de répondre à la question : que peut bien donc nous dire Raymond Abellio et qu'avons-nous à faire de son dire ? Si nous le voulons, nous avons à travailler demain et cela peut nous importer que de lire Abellio, de découvrir sa recherche. Le passé de Soulès ne regarde que l'histoire, nous n'avons pas d'empire sur lui. Mais la raison la plus forte est que nous estimons, dans un esprit de rigueur minimal, qu'on ne peut consacrer un chapitre à l'activité d'homme politique d'Abellio quand il y faudrait le Cahier tout entier. En effet, ou l'on publie tout le dossier ou l'on ne publie rien ; un choix en ces matières ressemble trop à un voile jeté sur ce que l'on ne publie pas, une mise au point sent la justification, un silence semble un masque ou un mensonge.

Nous conclurons en disant que l'œuvre d'Abellio tout entière s'enlève sur le fond de la triple crise du sexe, de l'art et de la métaphysique, qui correspond à celle du corps, de l'âme et de l'esprit dans le monde. L'on comprendra dès lors que nous ayons insisté sur les thèmes de l'amour, de l'éthique et de l'esthétique, enfin, de la méditation métaphysique.

J.-P. LOMBARD

# Repères biographiques

1907 11 novembre : Naissance, à Toulouse, dans le faubourg des Minimes, 5, rue Troy, de Georges Raymond Alexis Soulès, fils d'Albert Soulès, employé de commerce dans une épicerie en gros, et de Maria Abély. Les deux branches paternelle et maternelle sont toutes deux originaires de la haute montagne pyrénéenne, la première d'Orgeix, dans la vallée de l'Ariège, au-dessus d'Ax-les-Thermes, la seconde de Seix, dans la vallée du Salat, au-dessus de Saint-Girons.

1911 Octobre : Entre à l'école maternelle du faubourg, avenue des Minimes.

1913 Octobre : Entre à l'école primaire du faubourg, dite, du nom du grand mathématicien toulousain, école Fermat, place du Marché-aux-Cochons.

1917 Décembre : Grave pleurésie, dont il subira toute sa vie les conséquences.

1919 Avril : Passe le concours pour l'obtention des bourses des lycées.
Juillet : Obtient son certificat d'études primaires.
Octobre : Entre au lycée de Toulouse, 2, rue Gambetta, en classe de sixième, comme boursier.

Durant toutes ces années d'enfance et d'adolescence, passe ses mois de grandes vacances dans la montagne ariégeoise, à Seix, chez sa grand-mère maternelle Marie Abély.

1923 Mort de son grand-père maternel, Alexis Abély.

1925 Juillet : Passe la première partie du baccalauréat, section D (sciences-langues). Première langue : allemand, deuxième langue : anglais.

1926 Juillet : Passe la deuxième partie du baccalauréat (mathématiques élémentaires).
Octobre : Passe également, à la fin des vacances le baccalauréat de philosophie. A ce moment, sautant la classe de mathématiques spéciales préparatoires, il entre directement dans la classe de mathématiques spéciales proprement dite afin de pouvoir se présenter l'année suivante au concours d'entrée à l'École polytechnique dans les conditions d'âge requises pour ne pas être « surlimite ».

1927 Juin-août : Passe, après une seule année de préparation, le concours d'entrée à l'École polytechnique. L'écrit a lieu à Toulouse, les deux parties de l'oral à Paris (lycée Louis-le-Grand et lycée Saint-Louis).

1927 à 1929 Deux années d'études à l'École polytechnique, dont il sort en juillet 1929 comme élève-ingénieur des Ponts et Chaussées. Connaît dès le début de l'année 1928 une crise mystique qui l'amène à rompre avec l'Union sociale des ingénieurs catholiques (U.S.I.C.) qui avait tenté de l'enrégimenter, et il amorce ainsi sa conversion marxiste.
Août 1928 : Mort de sa grand-mère paternelle.
Octobre 1929 : Entre comme sous-lieutenant à l'école d'application du Génie à Versailles.

1930 Avril : Incorporé comme sous-lieutenant au 7e régiment du génie, à Avignon, dans le bataillon des sapeurs-mineurs.
Mai : Part avec sa section, comme chef de chantier, à Sospel, dans les Alpes-Maritimes, pour construire une casemate souterraine dans la montagne, sur un piton dit Castès-Ruines, près de la frontière italienne. Vie sous la tente durant quatre mois. Le chantier est inspecté, en août, par le ministre de la Guerre Maginot et le général Weygand. Libéré du service militaire actif à la fin de septembre 1930.
Octobre : Entre à l'école nationale des Ponts et Chaussées, rue des Saints-Pères à Paris, comme élève-ingénieur. Loge d'abord rue Vavin, à Montparnasse, puis obtient une chambre au pavillon arménien de la cité universitaire, boulevard Jourdan. L'allocation accordée aux élèves-ingénieurs étant insuffisante, il s'essaie à différents métiers d'appoint puis entre, en novembre, pour un travail à mi-temps, l'après-midi, au groupe de presse dirigé par l'ingénieur Louis Damblanc, rue des Mathurins, à Paris, qui comprend un quotidien, *La Gauche,* un hebdomadaire agricole, *La Démocratie paysanne,* destiné à soutenir, dans le Gers dont il est originaire, la prochaine candidature de Louis Damblanc à la députation, une revue mensuelle enfin, *La Revue de l'Aviation française.* Il exerce à *La Démocratie paysanne* des fonctions d'administration et de secrétariat de rédaction et y rédige aussi quelques articles techniques. Adhère au même moment au Groupe parisien des étudiants socialistes animé par des normaliens, notamment Georges Lefranc et Claude Lévi-Strauss et placé sous la tutelle de Marcel Déat, Marceau Pivert et Jean Zyromski.

1931 Crée à l'école des Ponts et Chaussées une cellule socialiste.
Juillet-septembre : En mission, comme élève-ingénieur, au service des Forces hydrauliques de Toulouse, part en visite technique dans l'Italie du Nord (port de Gênes, autoroutes de la région de Milan et du lac de Côme, installations hydro-électriques de la Valtelline) où il discute avec des fascistes italiens.
Octobre : Adhère au groupe des Jeunesses socialistes du XIVe arrondissement.
Décembre : Adhère dès sa fondation par Gérard Bardet, Loizillon et Nicolétis au Centre polytechnicien d'études économiques (X-Crise) aux réunions duquel, rue de Rivoli, à Paris, il fait la connaissance de Jules Moch, Louis Vallon, Claude Beaurepaire et Edouard Serre, tous militants d'extrême gauche connus, ainsi que de Jean Coutrot et Jacques Rueff. Ecrit un roman, *Le Grand chelem,* qui ne sera jamais publié et dont le manuscrit sera détruit au cours d'un bombardement en 1940.

1932 Adhère, au début de l'année, au Parti socialiste S.F.I.O. (section du XIV[e] arrondissement) et participe ainsi comme militant à la campagne électorale de 1932. Ecrit dans *L'Étudiant socialiste,* revue mensuelle franco-belge, son premier article politique « Prééminence de l'esprit technique ». Fonde, à la brasserie Lipp, en mars, avec les militants d'extrême gauche d'X-Crise, le « Groupe polytechnicien d'études collectivistes » dont il est, jusqu'aux vacances de 1932, le secrétaire. Au même moment, sur l'initiative de John Nicolétis, fondateur d'X-Crise et membre du Groupe polytechnicien d'études collectivistes, est admis dans la Maçonnerie (Loge Lalande, de la Grande Loge de France) où il fait la connaissance de Gaston Moch, père de Jules Moch. Aux vacances de Pâques, avec l'école des Ponts et Chaussées, voyage en Algérie (visite des ports d'Alger et d'Oran et de divers travaux de barrage et d'irrigation dans la région de Blida) puis, de même, voyage en Belgique (travaux du port et du tunnel sous l'Escaut, à Anvers).
Juillet-septembre : En mission au port autonome de Bordeaux, s'embarque sur un cargo de la Compagnie Worms pour un voyage d'études en Allemagne (ports de Hambourg et de Lübeck). Visite de Berlin.
Octobre : Nommé ingénieur au service ordinaire des Ponts et Chaussées de la Drôme, à Valence, dont Jules Moch est le député. Son arrondissement administratif comprend, outre la vallée de la Drôme, les massifs montagneux du Royans et du Vercors. Au cours des derniers mois, rencontre tardive du surréalisme et exercices d'écriture automatique.

1933 Milite à la section socialiste de Valence. Est chargé de la direction de l'hebdomadaire de la fédération du département. *La Volonté socialiste,* où il écrit de nombreux articles. Il entre au comité directeur de la fédération et assiste au congrès socialiste d'Avignon. Rencontre de la jeune A.C. en compagnie de laquelle il vivra jusqu'à la guerre de 1939. Se lie avec François Lota, secrétaire général de la préfecture. Importants travaux de construction de routes et de ponts, d'adduction d'eau et d'électrification. Nombreuses réunions politiques. Prend position contre la scission néo-socialiste et l'« attentisme » des parlementaires socialistes du département. En été, premier voyage en Espagne (Barcelone, Tarragone, Saragosse, Bilbao). Adhère au mouvement de « Révolution constructive » fondé à Paris par les anciens normaliens du Groupe des étudiants socialistes pour développer, contre la sclérose du parti, les nouvelles idées « planistes ».

1934 Leader de la minorité révolutionnaire de la fédération socialiste de la Drôme, dont il est le secrétaire fédéral adjoint, est nommé, après l'émeute parisienne du 6 février 1934, chef de la défense antifasciste (socialistes et communistes) pour l'ensemble du département.
Juin-juillet : Délégué au congrès socialiste de Toulouse, refuse de voter la motion de « synthèse » acceptée par « Révolution constructive ». En tant qu'orateur de la fédération, participe à de nombreuses réunions d'unité d'action avec les communistes et les syndicalistes locaux (notamment Louis Saillant, qui deviendra à Prague, après la guerre, secrétaire général de la Fédération syndicale mondiale contrôlée par les communistes).

1935 Avril : Se présente aux élections municipales de Valence sur la liste de Jules Moch qui est battue par la coalition des radicaux et de la droite.
Mai : A la suite de la déclaration Staline-Laval qui marque un changement abrupt dans la stratégie soviétique, rompt avec les communistes.
Juin-juillet : Délégué au congrès socialiste de Mulhouse, donne la majorité de ses mandats (près de la moitié de ceux de la fédération) à la motion trotskyste.
Septembre : Adhère à la « Gauche révolutionnaire » que Marceau Pivert vient de fonder à Paris à l'aile gauche du Parti socialiste.

1936 Mai : Victoire du Front populaire aux élections législatives, mais défaite de Jules Moch, à Valence. Délégué au congrès socialiste de la salle

Huyghens, à Paris. Formation du gouvernement Léon Blum. Jules Moch l'appelle comme chargé de mission au Service de coordination des grands travaux créé auprès du secrétariat général de la présidence du Conseil.
Septembre : Après trois semaines de manœuvres militaires dans le Var avec le 7e régiment de génie, quitte Valence avec A.C. et s'installe à Paris, 64, rue Dutot, dans le XVe arrondissement. Est également nommé chargé de mission au ministère de l'Économie nationale (service du contrôle des prix industriels) où il procède notamment à une enquête sur la hausse du prix de l'acier. Nommé membre du comité directeur de la Gauche révolutionnaire. Participe à l'action de l'Union des techniciens socialistes.
Décembre : Devient, à l'Hôtel Matignon, chef du Service des grands travaux.

1937 Ecrit plusieurs articles dans la revue *La Gauche Révolutionnaire* qui devient bientôt *Les Cahiers Rouges*. Participe à de nombreuses commissions interministérielles. Vie militante intense. En l'absence de Jules Moch, qui se présente à Sète à une élection législative partielle, est en rapports quotidiens avec Léon Blum.
Juillet : Délégué au congrès socialiste de Marseille, en tant que représentant de la Gauche révolutionnaire, y est élu membre du comité directeur du parti (désigné à l'époque sous l'appellation de commission administrative permanente ou C.A.P.).
Septembre : Ayant démissionné du Service des grands travaux, il est nommé ingénieur des Ponts et Chaussées à Versailles.

1938 Quitte la rue Dutot et s'installe au 30, avenue de Versailles, dans le XVIe arrondissement.
Juin-juillet : Délégué au congrès socialiste de Royan qui voit la scission de la Gauche révolutionnaire. Avec les membres de cette tendance qui refusent la scission, il se rapproche des anciens tenants de « Révolution constructive » (L. Zoretti, M. Deixonne, G. Lefranc, G. Albertini) et crée une nouvelle tendance d'opposition : « Le Redressement socialiste ».

1939 Est sollicité de reprendre son activité à la loge Lalande (il n'a eu, depuis 1932, aucune activité maçonnique).
Juin : Délégué au congrès socialiste de Nantes. Est à nouveau élu au comité directeur du parti, avec Zoretti, comme représentant de la tendance « Redressement ». Mobilisé le 24 août au 6e régiment du génie à Angers. Participe à la campagne de Sarre, sur la Blies, comme lieutenant du bataillon de génie de la 21e division d'infanterie.

1940 Travaux de fortification dans la région de Cassel (Nord).
Mai : Participe à la campagne de Hollande et de Belgique. Se bat le 22 mai à proximité de Boulogne-sur-Mer puis du cap Gris-Nez. Fait prisonnier à Calais le 26 mai. Arrive le 6 juin à l'oflag IV D, en Silésie, où il crée en septembre un groupe d'études qui rassemble près de 400 officiers.

1941 Mars : Mis en congé de captivité, reprend son service d'ingénieur à Versailles.
Juin : A la demande d'Eugène Schueller, de l'Oréal, entre au Mouvement social révolutionnaire d'Eugène Deloncle.
Octobre : Entre au comité directeur de ce mouvement. Il y mène avec André Mahé, Jehan de Castellane, Paul Vayre et le docteur Landrieu une action fractionnelle clandestine.

1942 Mai : Exclusion de Deloncle et épuration du M.S.R. Le nouveau parti entre en rapports avec la Résistance (Guillain de Bénouville, Jean Gemähling) et avec des syndicalistes clandestins (Raymond Le Bourre).
Novembre : A la demande de Pierre Laval, participe, contre Doriot, à la création du Front révolutionnaire national, avec Marcel Déat. Le nouvel

M.S.R. reçoit le soutien du cabinet du maréchal Pétain (Dr Ménétrel) et celui de Pierre Laval, chef du gouvernement. Rencontre de Georges Hilaire.

1943 Janvier : Fondation du groupe clandestin dit des « Unitaires » et de son bulletin *Force libre* avec Armand Petitjean, Jean Maze, Michel Carrière, Pierre Havard.
Mars : Rencontres de Jane L. et de Pierre de Combas.
Avril : Destruction du Front révolutionnaire national et participation aux « Journées du Mont-Dore » organisées par le cabinet du Maréchal. Est dès ce moment violemment attaqué par la presse collaborationniste parisienne.

1944 Développement de l'action des « Unitaires » et création, pour leur compte, d'une imprimerie clandestine, avenue Gambetta, à Paris.
Juin : A la suite de nouvelles dénonciations est amené, par précaution, à quitter son domicile.
Août : Croit pouvoir sortir de la clandestinité au moment de la libération de Paris mais est contraint d'y rentrer presque aussitôt. Nombreux changements de domicile.
Septembre : Séjour au monastère bénédictin de la Source, à Auteuil, où il commence à écrire une pièce de théâtre sur les cathares : *Pierre Cardinal,* qui deviendra en 1956 *Montségur.*
Fin octobre : Accueilli par A.C. et son mari, dans un petit village du Loiret.

1945 Janvier-juillet : Séjour clandestin chez A.C. Ecrit la première version de *Vers un nouveau prophétisme* et la moitié de son premier roman, *Heureux les Pacifiques.* Retour à Paris en juillet. Loge clandestinement chez un ami, à Montmartre. Rencontre Louis Vallon, devenu directeur-adjoint du cabinet de De Gaulle, à son bureau du ministère de la Guerre.
Novembre : Sa pièce *Pierre Cardinal,* signée du pseudonyme de Raymond Abellio, est représentée en « lecture-spectacle » au théâtre du Vieux-Colombier sous les auspices de Pierre Havard.

1946 Janvier : Signature d'un contrat pour *Heureux les Pacifiques* avec les éditions du Portulan.
Avril : Pendant un court séjour chez A.C., découverte d'une nouvelle clé de numérologie kabbalistique qui sera à l'origine de ses travaux sur *La Bible, document chiffré.*
Août : Remise à l'éditeur du manuscrit de *Heureux les Pacifiques.* Fin de la nouvelle rédaction de *Vers un nouveau prophétisme.*

1947 Janvier : Parution de *Heureux les Pacifiques.*
Février : Passe clandestinement en Suisse.
Mars : Installation à Chexbres (Hôtel Victoria) sur la corniche du lac Léman, entre Lausanne et Vevey. Rencontre chez Jean Jardin, à Pully, les exilés de Vichy, notamment Paul Morand, Georges Bonnet, Georges Hilaire, l'amiral Bléhaut, Louis Rochat, ainsi que des visiteurs de passage, comme le comte de Paris, Yvonne Printemps, Pierre Fresnay.
Avril : *Heureux les Pacifiques* obtient le prix Sainte-Beuve.
Juillet : Signature avec les éditions du Cheval ailé, à Genève, d'un contrat portant sur trois livres : *Vers un nouveau prophétisme* qui sera imprimé à Bruxelles cette même année, un roman en préparation *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* et un second essai : *La Bible, document chiffré.*
Octobre : Est l'hôte à Chexbres de Bertrand et Hélène de Jouvenel, dans le pavillon desquels il passe deux mois. Visite avec Mme Boas, mère de Bertrand de Jouvenel, au « Réarmement moral », à Caux. Rencontre du poète Armand Robin.
Décembre : S'installe à l'hôtel du Lion d'Or, à Chexbres, où il est rejoint par René Belin, ancien dirigeant cégétiste et ministre de Vichy, qui vient de passer en Suisse. Il y restera jusqu'en mai 1950.

1948 Janvier : Reçoit à Chexbres la visite de Jane L.
Juillet : Le manuscrit des *Yeux d'Ezéchiel* est remis à l'éditeur, mais les ouvrages du Cheval ailé étant bloqués à la frontière française, cette maison doit réduire puis cesser ses paiements. Le roman sera imprimé à Bruxelles dans de très mauvaises conditions (11 cahiers de 16 pages non corrigés sur 23) et le stock restera en attente de brochage. A nouveau sans ressources, Abellio envisage de partir pour l'Argentine et obtient son certificat de « libro ingreso » mais ne peut obtenir de contrat de travail ni d'ailleurs payer son passage. Il devient alors le précepteur du jeune Pascal Jardin. Nombreux contacts avec les anthroposophes de Lausanne, disciples de Rudolf Steiner (M. et Mme Altmeyer, Antoinette Cozier. Rencontre de Fanita de Pierrefeu).
Octobre : Condamnation par contumace à dix ans de travaux forcés sur le vu d'un dossier où, on le saura plus tard, se sont glissées par erreur des pièces concernant un homonyme, gérant de biens juifs sous l'occupation.

1949 Les éditions Gallimard rachètent le contrat du « Cheval ailé ». En été, bref séjour au Gœtheanum de Rudolf Steiner, à Dornach, près de Bâle. Il loge chez des descendants de Tourgueniev. Travaux sur la Kabbale. Etude de Husserl.

1950 Janvier : Publication des *Yeux d'Ezéchiel* aux éditions Gallimard. Mort de Pierre de Combas à Fontainebleau.
Février : Séjour à l'hôpital de Cully.
Avril : Publication, aux éditions Gallimard, du premier tome de *La Bible, document chiffré.*
Mai : Le jeune Pascal Jardin rentré en France, Abellio quitte Chexbres et s'installe à Lausanne, rue de Bourg, dans un appartement prêté par un ami, M. Faillettaz. Rencontre d'André Chouraqui. Entre en rapport avec l'astrologue Armand Barbault.
Octobre : Trouve un travail à mi-temps à Genève dans une maison d'import-export, Transhipping S.A. Il loge à la pension Pauly, 1, rue d'Italie, et entreprend d'écrire *La Fosse de Babel,* mais une première réflexion sur Husserl et la « structure absolue » le conduit, à la bibliothèque universitaire de Genève, à une étude encore désordonnée des problèmes d'épistémologie et de cosmologie. Rencontre de Mme de Tonnac et d'Irène Tatéossian.
Décembre : Publication aux éditions Gallimard du deuxième tome de *La Bible, document chiffré.*

1951 Mars : Rencontre du kabbaliste genevois Josué Jehouda.
Avril : Conférence sur la numérologie biblique à l'Athénée de Genève. Rencontre du docteur M. Engelson, de Raymond De Becker et de différents orientalistes.
Juillet : Séjour à La Fouly, dans le Haut-Valais, et premiers travaux sur la « structure absolue », l'interdépendance universelle et le Yi king.
Août : Le général Guillain de Bénouville et Me J.-P. Biaggi, avocat à Paris, viennent à Genève pour préparer le retour de R.A. en France.
Septembre : Rencontre d'Henry Corbin. R.A. quitte Transhipping devenu trop absorbant.
Décembre : Retour à Paris pour purger la contumace. Séjour d'une trentaine d'heures à la prison de la Santé et mise en liberté provisoire.

1952 Février : Comparution devant le tribunal militaire qui décide un supplément d'information après plaidoiries de Me Biaggi et Me Tixier-Vignancour. Au printemps, séjour à Font-Romeu. Travaille au texte définitif d'*Assomption de l'Europe.*
Octobre : Acquittement devant le tribunal militaire de Paris après témoignages du général de Bénouville, de Jean Gemähling et de Raymond Le Bourre, « le commissaire du gouvernement, écrit le journal *Combat,* ayant pratiquement abandonné toute accusation sérieuse ».
Décembre : Après arbitrage de Maurice Gaït, signature d'un procès-

verbal de conciliation avec les éditions du Portulan bientôt rachetées par les éditions Flammarion.

1953 Février : Rencontre, à Genève, d'Huguette de M. Séjour à Caux. De retour à Paris, loge chez des amis boulevard Masséna, puis en hôtel à Montparnasse, boulevard Raspail. Rencontres de Jean Carteret et Louis Pauwels.
Mai : Entre comme directeur dans une société de transports mixtes rail-route. Rencontre chez M. et Mme Christian Dehollain, rue de la Tour, Mircea Eliade, Cioran, Henry Corbin.
Septembre : Voyage à Londres.
Octobre : Participe, salle Pleyel à Paris, au congrès de la Société de symbolisme créée par le Dr Engelson.
Décembre : Fonde à Paris, avec Jean Desgorces, une société d'ingénieurs-conseils, la Société d'organisation de transports et manutention (S.O.T.E.M.), dont il sera jusqu'en 1974 le directeur général. Fondation, à la demande de Jean Largeault et Bernard Noël, étudiants, du cercle d'études métaphysiques (C.E.M.) qui groupera environ 150 membres.

1954 Loge à l'hôtel Elysées-Mermoz, rue Jean-Mermoz. Rédige pour le C.E.M. les 13 fascicules intitulés *Dialectique de l'Initiation* qui constituent la première version de la structure absolue.
Mars : Conférence à l'Athénée de Genève.
Avril : Publication aux éditions Flammarion d'*Assomption de l'Europe.* Voyage à Bruxelles.
Juillet : Parution du premier numéro bimestriel du *Journal intérieur* du C.E.M. (7 numéros en tout jusqu'en septembre 1955).
Août : Séjour dans le Valais. Rencontre de Bernard Grasset qui lui confie la création de la collection « Correspondances ».
Octobre : Conférence à Dusseldorf.

1955 Février : Conférence à Genève. Crise du C.E.M. Rencontre de Jean-Louis Barrault.
Août : Voyage en Espagne.

1956 Août : Séjour à Stockholm. Rencontre de Dominique de Roux. Est nommé administrateur, puis président de la Société des mines de la Bellière, rue Balzac, à Paris (anciennes mines d'or en Anjou, mines d'or et d'uranium du Châtelet, dans la Creuse, important domaine minier dans le sud marocain). Certains épisodes de *La Fosse de Babel* s'inspireront de l'histoire de cette société dont il démissionnera en 1958.

1957 Fondation avec René Alleau d'une filiale de la Bellière pour l'exploitation de brevets d'électronique.
Février : Départ d'Huguette de M. pour New York. Récrit *Montségur.*
Mars-avril : Voyage d'affaires au Maroc en compagnie de Me Georges Izard.
Juillet : Rencontre de Michel Mourre.
Août : Séjour à Adelboden. Recommence à travailler à *La Fosse de Babel.*

1958 Avril : Conférence à Lausanne.
Juin : Congrès de la Société du symbolisme, à Paris.
Août : Loue un appartement rue du Colisée, à Paris.
Novembre : Séjour à Salzbourg et à Munich.

1959 Ne travaille plus qu'à temps partiel à la S.O.T.E.M. et fait dès lors jusqu'en 1962 de fréquents séjours à Saint-Valéry-sur-Somme où il écrit *La Fosse de Babel.*
Décembre : Adaptation de *Montségur* pour la radio où elle est jouée par Pierre Bertin, Germaine Montero, Georges Descrières, Lucien Nat, Ellen Bernsen, etc.

1960 Janvier : Loue un appartement avenue Paul-Doumer, à Paris. Rencontre de Roger Nimier.
Septembre : Opération chirurgicale (vésicule biliaire).

1962 Juin : Congrès de la Société du symbolisme à l'Unesco, avec Paul Ricœur, Gilbert Durand, René Alleau, Carlo Suarès.
Juillet : Publication de *La Fosse de Babel.*

1964 Dirige la commission « Philosophie » du club « Technique et démocratie » fondé par Jean Barets.
Avril : Séjour et conférences à Palma de Majorque.

1965 Octobre : Publication de *La Structure absolue.* Rencontre de Marie-Thérèse de Brosses.

1966 Janvier : Loue un studio rue des Bauches. Enregistrement des « Entretiens » avec M.-T. de Brosses qui seront publiés quelques mois plus tard aux éditions Pierre Belfond.
Novembre : Séjour au Caire.

1967 Mars : Rencontre du bouddhiste Paul Arnold.
Avril : Séjour à Bruxelles.
Juin : En tant qu'ingénieur-conseil, participation à des travaux immobiliers pour le compte d'une société suisse. Cette activité d'importance variable et qui nécessite de nombreux séjours à Genève se poursuivra jusqu'en 1976.
Octobre : Rencontre d'un ex-condisciple du lycée de Toulouse, Gabriel d'Arboussier, ex-ambassadeur du Sénégal, important fonctionnaire de l'O.N.U. à New York.
Novembre : Séjour à Dublin.

1968 Mars : Conférence sur les applications techniques de la « structure absolue » à un groupement d'industriels de Saint-Etienne.

1969 Juin : Création aux éditions Publications premières (Jean-Claude Lattès) de la collection « En marge ».
Juillet : Participation à l'émission « Radio-Terre » le jour du premier débarquement sur la lune. Rencontre de dirigeants de l'Institut métapsysique international (Dr Martiny, Dr Barry, Dr Larcher, Pr. Rémy Chauvin, Pr. Robert Tocquet).
Octobre : Rencontre, à l'École polytechnique, du Pr. Baranger.

1970 Juillet : Emission « Radioscopie » avec Jacques Chancel. Sur France-Culture, trois émissions sur l'alchimie, l'astrologie et la parapsychologie.
Octobre : Début de la participation à l'émission hebdomadaire de télévision « Pourquoi ? » (jusqu'en février 1971).

1971 Janvier : Participation au 6e colloque de l'Alliance mondiale des religions : « La signification des rites » (Maryse Choisy, cardinal Daniélou et des représentants du protestantisme, du judaïsme, de l'islamisme, du bouddhisme et de la maçonnerie). Participation à l'émission de télévision « Post-scriptum » de Michel Polak sur *Le Grand Jeu.*
Juin : Conférence sur la parapsychologie à La Chaux-de-Fonds (Suisse).
Septembre : Séjour à Bagas (Gironde) chez le Dr Barry.
Octobre : Début sur France-Culture de l'émission mensuelle « Les livres ésotériques » (jusqu'en février 1974).

1972 Janvier : Deux émissions sur le « catharisme ». Rencontre de René Nelli. Publication aux éditions Gallimard du tome I de *Ma dernière Mémoire* : « Un faubourg de Toulouse » (1907-1927).
8 février : Mort du père de R.A. à l'âge de 91 ans, à Toulouse.
Avril : Participation à l'émission « Cinq méditations sur le temps de Pâques ». Sujet traité : « Permanence de la résurrection ».

Mai : Cinq émissions sur l'ésotérisme.
Juin : Rencontre d'Aimé Michel.
Juillet : Séjour au Verdon (Gironde) chez le Dr Barry. Aux éditions Fayard, création, avec Ch. Hirsch, de la collection « Recherches avancées ».
Septembre : Participation à l'émission « Aux frontières de la vie » avec Maryse Choisy, Gabriel Marcel, le Dr Larcher, Michel Random.
Décembre : Participation aux émissions du centenaire de la naissance d'Aurobindo.

1973 Janvier-février : Enregistrement d'une série d'émissions pour Radio-Canada.
Février : Enregistrement à la télévision de l'émission « Portrait » pour les Archives du XX[e] siècle, avec Dominique de Roux et J.-J. Marchand. Publication aux éditions Gallimard de *Dans une âme et un corps* (Journal 1971).
Juin : Rencontre de Louise Weiss. Deux émissions sur l'ésotérisme et la parapsychologie dans l'œuvre de Balzac. Témoignage à la XVII[e] chambre correctionnelle au procès de Bernard Noël pour *Le Château de Cène,* en compagnie de Claude Gallimard, Claude Roy, Jacques Derrida, Ph. Sollers.
Septembre : Rencontre de Jean Charon.
Novembre : Séjour à Barcelone et Tarragone. Rencontre de Jacques Lacarrière. Publication aux éditions Flammarion de *La fin de l'ésotérisme.*

1974 Mars : Participation à l'émission de Bernard Pivot « Ouvrez les guillemets ».
Mai : Création du groupe polytechnicien « X-Littérature » dont Jacques Rueff sera le premier président et R.A. le vice-président avant d'en devenir président à son tour en 1976.
Juillet : Participation à une émission de télévision de Marc Gilbert sur l'ésotérisme avec L. Pauwels et J.-C. Frère. Rencontre de J.-J. Pauvert.
Septembre : Séjour à New York.
Octobre : Cessation d'activité à la S.O.T.E.M.

1975 Mars : France-Culture : émission « Dialogues » avec Jacques Lacarrière sur « La nouvelle gnose ».
Août : Publication chez Gallimard du tome II de *Ma dernière Mémoire :* « Les Militants » (1927-1939).
Septembre : Participation à l'émission de télévision « Apostrophes » de Bernard Pivot : « Les révolutionnaires », avec Régis Debray, Olivier Todd, J.-P. Dollé, Hubert Juin, Natacha Michel.
Novembre : France-Culture : émissions « Parti pris » et « Rencontres » avec Jacques Paugam.

1976 Janvier : France-Culture : émission « Mot à mot ».
Février : Enregistrement de télévision, « Les années Bonheur », avec Gaston Bonheur et Arthur Conte. France-Inter : émission sur le Yi king avec Robert Gouiran et Jean Marolleau.
Mars : Conférence à l'université de Bordeaux III sur « Nouvelle logique et nouvelle gnose » : le problème de la transfiguration.
Avril : Présidence du congrès du cinquantenaire d'*Atlantis* à la mairie de Vincennes et conférence : « Perspectives de l'ésotérisme ».
Mai : France-Culture : émission sur « Les Nombres » avec J.-C. Frère. Conférence à Bordeaux avec Elizabeth Teissier sur la parapsychologie.
Août : Enregistrement de l'émission de télévision sur « Le Front populaire » de Claude Santelli et Françoise Verny.
Septembre : Conférence à La Rochelle avec Elizabeth Teissier sur la parapsychologie.
Décembre : France-Inter : émission sur l'alchimie avec René Alleau. Au Palais des Congrès, première réunion de la commission polytechnicienne

« L'ingénieur et la société », préparatoire à la création de l'Institut des sciences de l'action (plusieurs réunions en 1977 et 1978).

1977 Février : Emission de télévision « L'homme en question ».
Mai-juin : Conférences aux universités de Lisbonne, Coïmbra et Porto sur la nouvelle logique et la nouvelle gnose.

1978 Février : Mort de la mère de R.A., à Toulouse, à l'âge de 92 ans.
Août : Fondation par Michel de Laval et Yann L'Hotellier de la Société des amis de Raymond Abellio, 91, faubourg Saint-Honoré, à Paris.
Novembre : Voyage au Portugal et à Madère.
Décembre : Remise à l'éditeur du manuscrit « Sol Invictus » tome III de *Ma dernière Mémoire.*

# Approches

# Le postulat de l'interdépendance universelle

**Raymond Abellio**

*Tu ne monteras point par des degrés à mon autel,*
*afin que ta nudité n'y soit pas découverte...*
*Tu ne moissonneras pas jusqu'à la limite extrême de ton champ...*
*Tu réserveras la part du pauvre et de l'étranger.*

Loi de Yahweh
(*Exode,* XX, 26 et *Lévitique,* XIX, 9, 10)

## ESQUISSE D'UN PROGRAMME DE MÉDITATION

Le problème central de la philosophie est-il celui de l'être ou celui de la conscience, ou bien encore celui de leur rapport ? C'est la philosophie elle-même qui doit répondre à cette question, et tout ce qu'on peut dire c'est qu'elle doit commencer sans y avoir répondu. De quelque façon qu'elle s'y prenne, la philosophie emprunte forcément trois angles d'attaque :

— elle doit déterminer ce qui *est* ;
— elle doit dire comment ce qui est vient à la *pensée* ;
— elle doit chercher enfin pourquoi la pensée donne de la *valeur* à ce qui est.

Toute philosophie doit donc être à la fois ontologie, gnoséologie, axiologie.

Il faut tout de suite remarquer que, ce faisant, elle se trouve couvrir tout le champ de l'existence humaine dans son sens le plus intégrant. Cette existence est en effet successivement et ensemble activité de *pensée,* d'*action* proprement dite et d'*art,* ce qui implique le ternaire de la gnose, de l'éthique et de l'esthétique, et ce dernier est lui-même en rapport, terme pour terme, avec celui de la philosophie :

— à l'ontologie correspond l'esthétique. Un discours sur l'être ne saurait se

contenter en effet d'être analytique et doit se faire nécessairement englobant. Or tout ce qui est englobant épuise sa fin et sa perfection par ce perpétuel retour au commencement qui est le propre de l'art ;

— à la gnoséologie correspond évidemment la gnose, avec son cheminement critique d'épistémologie ;

— quant à l'éthique, elle est la mise en action de l'axiologie.

La première question de la philosophie les contient toutes et ne peut être qu'interrogative : *Qu'est-ce qui est ?* Le verbe « être » est ici employé deux fois, en interrogation et en affirmation, sans qu'on puisse dire laquelle de ces deux formes précède l'autre ou la suit. Les premiers kabbalistes ne posaient pas la question autrement, puisque avant de considérer Yahweh, qui se permet d'affirmer *Je suis celui qui suis,* ils se contentaient, eux, d'interroger : *Qui* (Mi) *a créé cela* (Eleh) ? postulant cependant ainsi une émanation à partir d'un « qui » et pas seulement d'un « que » tout en compensant, il est vrai, cette détermination par l'indétermination antisymétrique du *cela.* Et, renversant aussitôt le *Mi* et le conjoignant à l'*Eleh,* ils formaient le mot *Elohim,* dont il est essentiel de noter qu'il est un pluriel.

Les kabbalistes posaient donc d'emblée la multiplicité. *Une multiplicité dans l'antisymétrie.*

La difficulté de l'ontologie et peut-être, en tant que discours, sa vanité apparaît aussitôt. Ce qui est, est-ce seulement les individus pris séparément, ce qui implique le postulat le plus caractéristique du *nominalisme,* ou bien, au contraire, la multiplicité possède-t-elle en tant que telle, c'est-à-dire lorsqu'elle rassemble les individus sous leur essence commune, une réalité propre qu'il faudrait dire alors « supérieure » à celle des individus, ce qui est le postulat essentiel du *réalisme* ? L'expérience séculaire de la philosophie a montré que cette querelle dite des « universaux » ne pouvait comme toute querelle de simple questionnement philosophique avoir de fin. Même si le nominalisme a joué, historiquement, un rôle novateur, cette querelle n'a cessé d'encombrer la philosophie et d'en faire, par ailleurs, le champ d'une scolastique bavarde. Or la philosophie, même si son perpétuel questionnement prend, chez les grands esprits, un aspect libérateur des puissances de l'être, ne peut pas être seulement discours. Il faut aussi que ces puissances deviennent acte. La philosophie doit être aussi et par-dessus tout activité vécue. C'est pour cela qu'au-delà des postulats opposés de nominalisme et de réalisme, qui en fin de compte conduisent au divertissement de l'être et permettent toutes les diversions marginales, il faut selon moi dépasser cette opposition, et cela même si on la reconnaît historiquement comme capitale, car ce qui est capital n'est pas forcément fondamental. Au-delà des postulats de nominalisme et de réalisme, je propose celui de l'*interdépendance universelle* qui les transcende et présente en outre à mes yeux l'avantage considérable d'éviter de porter d'emblée un jugement de valeur, c'est-à-dire de partialité et de rejet, sur la nature même de la multiplicité apparente de l'être.

Il est clair cependant que si l'histoire de la philosophie et des sciences occidentales n'a pas, d'une façon générale, formulé ou accepté ce postulat, c'est pour tout un ensemble de bonnes et de mauvaises raisons qui tiennent, pour les bonnes, au désir de précision du discours philosophique clairement articulé (car on ne peut pas, disent les classiques, « raisonner » sur le tout), et, pour les mauvaises, à son besoin inavoué de verbeuse facilité. Et le postulat de l'interdépendance universelle rend en effet immédiatement caduques tout un ensemble de notions propices à l'analyse discursive qui se croit véridique alors qu'elle est seulement efficace. Admettre ce postulat c'est par exemple renoncer à des notions rassurantes comme celles de hasard (objectif ou subjectif), de libre arbitre, de causalité. C'est remettre en question tout ce qui implique une idée de limite, de fragmentation en parties, de système clos, ce qui ne va pas sans bouleverser les notions d'ordre et de temps successif, d'origine et de fin, de naissance et de mort. Et un tel postulat, qui se confond à la limite avec celui de l'intersubjectivité absolue, c'est-à-dire la possibilité ultime d'une compénétration universelle des consciences, fait immédiatement ressortir que rien ne peut se produire en acte « quelque part » qui ne soit présent en pensée dans la totalité de l'univers, en sorte que le Moi cesse aussitôt, au moins en profondeur, d'être un point de départ, sinon un point d'appui, et que l'on ne pourra y revenir que par un long parcours de « transfiguration » dont on

apprendra (car il faut l'apprendre tout autant que le vivre) qu'il est tout au long dynamisé par l'antisymétrie présente au cœur de l'être. Cette antisymétrie radicale que les kabbalistes avaient d'emblée assignée, par intuition géniale ou par révélation, à l'être manifesté a, certes, été retrouvée par les modernes et d'abord par les savants qui la constatent, depuis Pasteur, au cœur même de la « matière vivante », mais c'est elle aussi que les philosophies négativistes des derniers temps, incapables de la transcender, interprètent comme manque d'être dans l'être, fissuration néantisante, source d'angoisse, de nausée, de souci. Pis encore peut-être, ce même postulat emporte et détruit toutes les barrières artificielles, si soigneusement entretenues et si propices aux discours des rhéteurs, qui marquent les « classifications » universitaires : l'en deçà et l'au-delà, l'avant et l'après, l'inné et l'acquis, le naturel et le culturel. Seulement, ici, une question se pose : Un tel postulat ne vient-il pas, à son tour, par toutes ces « simplifications », donner à ceux qui le posent un excès de facilité ? Ceux-ci ne témoignent-ils pas ainsi d'une prétention insoutenable ou d'une folle vanité ? En d'autres termes, l'interdépendance universelle peut-elle être dite autrement que par ces négations, ces destructions et ces refus ? Les classiques qui voulaient fonder une science expérimentale efficace et se sont ainsi volontairement enfermés dans des « systèmes clos » limités n'ont pas refusé ce postulat, je l'ai dit, sans quelques bonnes raisons. Mais, certes aussi, le mode de déduction de proche en proche des classiques, leur « raisonnement » ne s'identifie pas à la totalité de la pensée. Ne peut-on dès lors penser le Tout même sans le *dire* ? A défaut de le dire, ne peut-on pas le vivre, mais le vivre vraiment, dans une sorte de saut transcendantal au sein de l'être absolu et l'adhésion à lui qui implique, par rapport à la banalité quotidienne, un changement radical dans l'existence de celui qui les vit ? Effaçant ainsi l'antisymétrie de la question originaire, ne peut-on refaire en soi-même l'unité de l'Elohim, en retrouver la transparence et dès lors, pourquoi non, se faire démiurge comme celui qui a dit : « Vous serez semblables à des dieux ? »

Bien qu'elle se veuille à la fois personnelle et universelle, une telle vision, si elle peut être vécue, se révélera forcément *asociale.* Si en effet elle était vécue pleinement et simultanément par tous, elle figerait, semble-t-il, le monde dans un présent éternel dont l'homogénéité absolue échapperait à toute conscience de soi. Si on veut pouvoir la penser et la vivre *ici et maintenant,* il faut donc la voir nécessairement comme réservée à quelques-uns non sans postuler aussi qu'elle peut être, ailleurs et à jamais, le destin de tous. Elle est donc affaire d'élection ou si l'on préfère, de conversion, et ne concerne que *quelques esprits* cherchant à s'évader de leur corps qui, eux, restent distincts. L'esprit de ces convertis ou de ces élus s'en exalte souverainement. Cet esprit est maître de soi et de l'univers, mais une nouvelle question se pose alors : dans quelle mesure le corps où cet esprit s'incarne, ici et maintenant, peut-il « participer » de cette vision et y être entraîné, modifié, « transfiguré » ? Au sens banal, un tel esprit ne vit pas, *il est vécu.* Son corps, lui, vit encore, il agit et il pâtit. Le problème de la gnose, de l'éthique et de l'esthétique, tel que je voudrais le poser ici, est de mettre en harmonie cet état et cette action (ou cette passion), afin que cet esprit qui voudrait pouvoir dire à son corps : « Je me passe de toi » n'ait pas à l'inverse à lui dire : « Tu me trahis. »

On est dès lors amené, dans les trois domaines de la gnose, de l'éthique et de l'esthétique, qui couvrent ensemble tout le champ de la problématique de l'homme, corps et esprit ensemble, à chercher les voies d'une dialectique ascendante de ce couple à partir de l'opposition et de la complémentarité de ses deux termes :

— *Pour la gnose,* on rencontre ainsi le conflit de la science et de la connaissance ou, si l'on préfère, la dialectique du local et du global qui fait tout le cheminement de l'épistémologie, avec sa *génétique du dépassement* qui se résout dans la *présence perpétuellement intensifiée de l'indépassable.*

— *Pour l'éthique,* c'est le conflit des morales sociales et de la suprême Loi qui est, au sens où l'enseigne la Gîtâ, absence de loi : « Apprends maintenant mon secret suprême, dit Krishna : *Détache-toi de toutes les lois.* »

— *Pour l'esthétique* enfin, c'est le conflit, dans toute création et toute contemplation, des facteurs de fascination et des facteurs de communion, qui ne se résout que dans ce que le bouddhisme Zen appelle la *perception sans formes* ou *l'art sans art.*

Tels sont les trois grands sujets de méditation et, en fin de compte, je n'en connais point d'autres. Trois *directions* pour explorer et essayer d'épuiser une transcendance qui par essence est inépuisable et, dans chaque cas, l'ambition paradoxale d'engager le mouvement continu et ordonné de la pensée dans un infini sur lequel, comme sur la profondeur de la mer, aucun mouvement ne s'inscrit. Ce paradoxe est celui de la dialectique.

## PRÉSENTATION DE QUELQUES « FRAGMENTS » INÉDITS

Le texte qui précède a été spécialement écrit pour le présent *Cahier de l'Herne* afin de servir de cadre et de lien aux fragments également inédits qui vont suivre mais qui, eux, ont été rédigés à divers moments échelonnés de 1950 à ce jour et constituent en quelque sorte des compléments à mon ouvrage sur *La Structure absolue* paru en 1965. Peut-être, eu égard à mes possibilités, ai-je mis trop longtemps à m'avouer la démesure du programme esquissé ci-dessus. C'est en tout cas au début de 1950 que ce dernier commença à germer en moi alors que, mon roman « Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts » terminé depuis plus d'un an, je sortais des vertiges exaltants mais confus où m'avaient entraîné les calculs guématriques de *La Bible, document chiffré*. Et, certes, j'étais encore tout enchifrené d'ésotérisme, et je peux dire que le postulat de l'interdépendance universelle fut en quelque sorte le legs inaliénable de toute cette période antécédente, commencée en 1943 avec la rencontre de Pierre de Combas. Depuis mars 1947, je vivais à Chexbres, petite bourgade plantée à flanc de corniche à quelques centaines de mètres au-dessus du lac Léman, entre Lausanne et Vevey, et, l'esprit enfin dégagé des brumes kabbalistiques, sans plan de travail précis, cet hiver de 1949-1950, marqué presque symboliquement par la mort de Pierre de Combas, me trouva chargé d'une excitation philisophique assez extraordinaire et surtout d'un nouveau besoin d'apprendre soutenu d'une exigence elle-même toute nouvelle de rigueur qui s'intensifièrent en moi, non sans périodes de découragement et de désordre, jusqu'à ce mois de juillet explosif et libérateur de 1951 que je passai en haute montagne à La Fouly, dans le Valais, et où j'eus la première intuition de la « structure absolue ». Entre-temps, j'avais quitté Chexbres pour Lausanne puis Genève, ville où j'ai d'ailleurs, depuis cette époque, conservé de solides attaches. Cependant durant la dizaine d'années qui suivit, je publiai peu. Outre une longue préface à un livre de Paul Sérant et un essai intitulé *Assomption de l'Europe* (que je fus en fait contraint d'écrire, n'ayant point les moyens de soutenir un procès, pour obtenir une décision amiable dans un conflit qui m'opposait aux éditions du Portulan) je ne donnai guère que les 13 fascicules ronéotypés destinés aux membres du Cercle d'Études Métaphysiques fondé à la fin de 1953 et intitulés très improprement « Dialectique de l'Initiation » avec, en sous-titre, « essai d'application des méthodes de la phénoménologie génétique à la reconstitution de la gnose ». Ce n'était là, cependant, que la partie émergente, à peu près mise en forme, d'un grand amas de textes remontant pour la plupart à 1950-1952 et aussi désordonnés que les surabondantes lectures que j'avais alors poursuivies aux bibliothèques universitaires de Lausanne et de Genève. Ces 13 fascicules, qui constituent la première version encore brouillonne de l'ouvrage intitulé douze ans plus tard *La Structure absolue* se répartissaient en trois parties : six fascicules sur « le sénaire-septénaire universel », quatre sur les « fondements théologiques », trois sur les « fondements anthropologiques », mais je disposais dès cette époque d'au moins trois cents pages supplémentaires de notes qui, plus élaborées, eussent pu de même être rangées sous les appellations de « fondements d'éthique et d'esthétique » ou de « fondements de cosmologie » ou plutôt d'« épistémologie », ces derniers ayant d'ailleurs été bien trop ambitieusement annoncés dès le début aux membres du Cercle. Au cours des années qui suivirent, j'eus à diverses reprises l'occasion de reprendre certaines parties de ces textes concernant l'éthique et l'esthétique, et ce sont d'abord ces « fragments », replacés à leurs dates, que l'on trouvera ici. Je n'ai au contraire jamais repris mes notes concernant la cosmologie et l'épistémologie dont je m'aperçus assez vite qu'il m'eût fallu, pour les compléter, un effort considérable, un véritable « ressourcement » mathématique qui exigeait sûrement, à ce niveau, un talent que je ne possédais pas, sans compter que je

n'étais plus, à ce moment, intellectuellement disponible. Eu égard aux énormes progrès survenus depuis trente ans dans la logique symbolique et à l'apparition presque incessante de nouvelles propositions cosmologiques, la plupart de ces textes sont aujourd'hui fort anachroniques. Là encore, pourtant, à l'intention du présent Cahier, j'ai choisi et complété, parmi les moins inactuelles, quelques pages assez significatives de mes préoccupations de ce temps-là, mais sans doute est-il opportun de les situer non seulement dans l'évolution intellectuelle et spirituelle rapide qui fut alors la mienne, mais aussi dans le climat matériel et moral paradoxalement tourmenté dans lequel se déroulèrent des recherches qui se voulaient pourtant objectives et par conséquent « détachées ». On ne s'étonnera donc pas que j'y joigne quelques feuillets que je croyais perdus d'un *Journal de Suisse* qu'il m'arrivait de tenir par intermittence, certains soirs, comme pour alléger et éclaircir, par quelques notes d'humeur, la noire incertitude où sur d'autres plans je vivais.

Dans le troisième tome de mes « Mémoires » intitulé *Sol Invictus,* je présente cette époque, qui sépare deux rencontres capitales de ma vie, en 1943 à Paris celle de Pierre de Combas, en 1953 à Genève celle de Huguette de M., comme la période de « gestation » précédant ce que j'ai pu appeler ma « seconde naissance ». Pas plus que la première, cette seconde naissance ne se fit sans douleur et ce n'est qu'ensuite que je pus réellement parler d'une « nouvelle vie ». Me trouvant à peu près sans ressources, j'avais quitté Chexbres en mai 1950 pour être hébergé à Lausanne, rue du Bourg, chez un ami M. Faillettaz. Quelques mois plus tard, ayant trouvé un emploi à mi-temps dans une maison d'import-export de Genève, je m'installai dans cette dernière ville. Le régime des bibliothèques universitaires est, en Suisse, fort libéral et je ne dirai jamais assez ma gratitude à celles de Lausanne et de Genève, qui permettent au chercheur d'emporter et de conserver chez soi durant tout le temps nécessaire une demi-douzaine de livres à la fois, en sorte par exemple qu'à Chexbres je pus disposer durant six mois de la seule édition française complète du *Zohar,* alors introuvable, six gros volumes parus de 1901 à 1911 dans la traduction de Jean de Pauly. C'est de cette façon qu'au début de 1950, je pus commencer à travailler systématiquement sur Husserl et la phénoménologie transcendantale, mais il n'est sans doute pas inutile de signaler en passant que je ne m'y trouvai amené que par le biais de la violente réaction de rejet que je venais d'éprouver à la lecture de *L'Être et le Néant* de Sartre, qui me fut l'occasion de ma première intuition de la « structure absolue ». Et c'est en effet parce que depuis six ans déjà, je ressentais l'interdépendance universelle et l'intersubjectivité comme des réalités vivantes et pas seulement comme de simples « notions » que je ne pouvais accepter les conceptions essentielles de Sartre sur la conscience considérée comme forme vide, isolée et non communicante, qui le conduisirent logiquement à nier toute possibilité de connaissance et à rejeter le « Je » transcendantal comme « inutile et néfaste ». Par réaction, je dois donc beaucoup à Sartre, puisqu'il me conduisit à remonter à ces sources husserliennes dont il se coupait si nettement. On mesurera d'ailleurs la force de cette réaction, qui touchait vraiment à mes raisons de vivre, à un fait lui-même plein de sens. Un texte résumé du Yi king des anciens Chinois se trouvant enfin disponible en français, ma première consultation de cet oracle célèbre (les cinquante tiges d'achillée nécessaires étaient livrées avec l'ouvrage) ne fut même pas pour demander quand finirait mon exil, ce qui m'importait quand même assez, mais pour savoir si l'œuvre de Sartre présentait réellement pour moi l'importance que je lui donnais. Ce à quoi le Yi king répondit, non sans humour, en me faisant tirer le premier de ses 64 hexagrammes, c'est-à-dire celui qui est composé de six traits « yang » et qui signifie la *positivité absolue.* Le fait est également qu'en ce début des années 50, le premier titre que j'envisageai pour l'essai philosophique qui allait devenir *La Structure absolue* fut *Vertige et Conscience,* par quoi je me raccordais à ce problème du vertige que Sartre traite selon moi de façon si insuffisante dans *L'Être et le Néant* (cf. *Un faubourg de Toulouse,* pp. 210-215). Puis, ce titre me paraissant trop limitatif, ce fut, c'est tout dire, *Paroxysme et Néant.* Cependant, à Lausanne comme à Genève, je ne lus pas seulement Husserl et ses épigones, ces derniers me paraissant d'ailleurs plus ou moins tentés par Heidegger et par conséquent plus ou moins infidèles. Sollicité comme Husserl lui-même par les problèmes d'épistémologie et de logique, je lus ce qui m'était accessible en la

matière et d'abord Lautman qui m'avait fait, à l'Oflag IV D, une forte impression, puis surtout Gonseth, l'épistémologue de Zurich, qui me livrait le produit d'une réflexion déjà digérée sur toute une évolution déjà presque séculaire qui, à travers Riemann, Hilbert, Russell, Brouwer et bien d'autres, partait de l'apparition des géométries non euclidiennes, voyait naître les axiomatiques puis la crise du formalisme et de la théorie des ensembles et débouchait en fin de compte sur un repli des mathématiques renonçant à l'absolutisme de leurs positions logicistes et acceptant de considérer comme irréductibles, tout à l'opposé de mes postulats, des présupposés métaphysiques fort limitatifs, ce qui ne faisait donc pas du tout mon affaire. Deux voies semblèrent alors s'ouvrir à moi dans ce domaine. D'abord appliquer à cette évolution, pour en rendre compte, le mode opératoire de la structure absolue (je disais alors : l'inversion intensificatrice d'inversion). C'était facile, et je le fis. Ensuite, m'essayer à une autre métamathématique que celle qu'on m'offrait. C'est là que je butai, ainsi que je l'ai dit, par incapacité et indisponibilité tout ensemble, car, dans ce considérable remuement d'ambitions si disparates qu'elles ne pouvaient que rester, dans ce domaine au moins, superficielles, je ne cessais d'être tiré de côté par mon désir et même mon besoin d'écrire le roman que j'avais annoncé et qui devait constituer la suite des *Yeux d'Ezéchiel*. La moindre expérience en matière de création romanesque enseigne qu'il y faut un minimum de fraîcheur et même de naïveté intellectuelle que la démarche philosophique n'a pas spécialement pour objet de préserver. De là des mécontentements, des conflits internes. Je peux attester qu'en moi, à cette époque, le candidat-philosophe et l'apprenti-romancier se gênèrent l'un l'autre considérablement. Je crus trancher dans le vif par un coup de tête, en démissionnant de la société de commerce qui m'employait. Ce n'était pas une fausse sortie, mais la porte ainsi forcée n'ouvrait sur rien. Les créateurs qui, exerçant un « second métier », l'accusent de les empêcher de créer, ne se donnent qu'un mauvais alibi. Je demande donc qu'on lise les plus anciens de ces « Fragments », notamment ceux de mon « Journal de Suisse », comme un témoignage des débats préliminaires et de la confusion en quelque sorte histolytique où j'étais encore pris. Une paix qui n'est pas durement conquise ne contient rien de plus que ce qui habite la non-conscience de l'animal. Et de toute façon la paix, qui réside dans la sérénité de l'âme, n'a rien à voir avec la paresse de l'esprit et se trouve être, au contraire, le produit le plus achevé de son ardeur.

RAYMOND ABELLIO
Juillet 1978

# La mort ou la provocation absolue

**Michel Camus**

*« Je crois que nous perdons l'immortalité*
*parce que notre résistance à la mort n'a pas évolué ;*
*nous insistons sur l'idée première, rudimentaire*
*qui est de retenir vivant le corps tout entier.*
*Il suffirait de chercher à conserver seulement*
*ce qui intéresse la conscience. »*

Adolfo Bioy Casares

*« On ne meurt pas parce qu'il faut mourir*
*on meurt parce que c'est un pli auquel on a contraint*
*la conscience,*
*un jour,*
*il n'y a pas si longtemps. »*

Antonin Artaud

Surtout ne pas faire œuvre de critique ou d'exégèse en parlant de l'œuvre d'Abellio. Mais témoigner. M'en tenir par impossible à l'expérience de lecture d'une œuvre capable d'alchimiser son lecteur. Dire par quel cheminement intérieur et quels mortels détours les yeux s'ouvrent autrement. Par quel regard quasi surnaturel ils transfigurent ce qu'ils voient. Le passé ? La fiction d'un regard toujours neuf du présent. L'histoire d'une lecture ? Une fiction autobiographique de la conscience. En donnant rétrospectivement sens à son passé, son histoire, son destin, le regard immédiat de la conscience ne déchiffre jamais que leur insondable enracinement dans sa propre présence. Cette lecture n'a pas de fin : sa finalité est dans l'intensification sans fin de la conscience.

---

* Michel Camus, né en 1929, rédacteur en chef de la revue *Obliques*.

Le sens d'une œuvre n'est pas quelque chose que la conscience peut séparer (isoler) du reste de son expérience vécue. Dans l'univers de la conscience, notre lecture des livres s'intègre à notre lecture de l'univers tel qu'il est perçu « avant » tout langage. Le regard fait son miel de tout ce qu'il butine. Le miel : amalgame alchimique en quoi c'est impossible de retrouver qui que ce soit de la fleur ni de l'abeille. Tout est lié. Tout se tient. Oeuvres, univers, lectures, langages laissent en nous, sentons-nous, une quasi-infinité de relations mnésiques fondues les unes dans les autres, plus ou moins perceptibles mais au fond inséparables. Comment s'y retrouver ? Comment relater l'expérience de lecture d'une œuvre sans faire abstraction d'une infinité d'autres *lectures* ? Dire est se taire à l'infinitif. Ce qui est dit est entrevu. Toute vision est une allusion. L'essentiel échappe au langage.

En débarquant à Montréal en 1952 je ne sais pas du tout pour quoi je suis là. Je cherche quoi : la solitude ? l'amour ? l'aventure ? la mort ? Je ne me conduis pas. Je dérive. Je m'imagine agi par des forces inconnues. Il y a de la magie noire dans les rues, des vibrations négatives, quelque chose de glacé et d'hostile. Trop de néons. Trop de voitures. Angoissé, piégé comme dans un mauvais rêve, je suis là sans y être vraiment. Je fais face et tout m'échappe. J'ai l'air d'un homme. Je ne suis pas qu'un masque. Derrière ce masque d'homme, je me vois (je ne me vois pas : à vingt-deux ans je suis sans âge) aussi désorienté qu'un enfant perdu dans une ville inconnue. Ne sachant pas du tout « qui » je suis ni « ce » qui m'attend. Ni comment survivre dans cet état de pesanteur sans en comprendre le sens. Sans pouvoir me réveiller. Ni vivre vraiment. Comme endéans une sorte d'avortement de soi. De quoi mourir de vivre. Tout en éprouvant l'obscure tentation (mais la peur) de mourir une fois pour toutes réellement. Marchant au hasard sans trop savoir où je vais. En somnambule. Errant dans la démesure d'un pays enfoui presqu'à l'infini sous la neige. Démesure du fleuve. Démesure de la ville. Démesure des lacs et des forêts sauvages. Nature nue, vierge de toute pénétration humaine. Présence de l'infiniment autre. Silence de mort : silence à vif plus vivant que ma propre vie. La nuit est ouverte sur les étoiles dans le cœur de ceux qui ne vont nulle part. Moment d'éblouissement dans leur aveuglement. Espace de l'effusion érotique ou mystique, la nuit c'est l'échappée, l'anarchie, la gratuité de la poésie. Dionysos : soleil noir des insomniaques. Le jour ne parle pas le même langage que la nuit. Comment ne pas se sentir écartelé par les contradictions du jour et de la nuit ? Le jour je travaille juste de quoi survivre. Ne pas perdre ma vie à gagner ma vie. J'entends me perdre comme je l'entends. Qu'est-ce que j'ai à perdre après tout ? Qu'y a-t-il en moi qui vaille d'être sauvé ? Comme toujours le temps me lie à son invisible trajectoire. Où trouver dans cette course éperdue un point de repère immobile, ne serait-ce que l'éclair d'un instant, hors du temps ? Dans la transparence des nuits d'hiver j'interroge les étoiles. Quelqu'un interroge quelque chose et ce quelque chose interroge quelqu'un qui n'est personne. L'inconnu regarde l'inconnu et se reconnaît sans se connaître. Qu'offre à la vue l'imaginerie brillante et hautaine du ciel ? Tout ce que nous sommes, et la terre et le ciel, et tout ce que nous ne sommes pas : ni la terre ni le ciel. Sous des myriades d'étoiles, des myriades de regards, je ne suis qu'un regard ému. Se regardant sans se voir. Regardant sans voir ce qu'il voit. S'interrogeant en vain sur l'innommable présence (absence ?) entrevue dans les abîmes de l'apparence sensible. Dans le regard tout aussi abyssal des femmes. Dans les écrits tout aussi indéchiffrables des poètes. Poésie de ne pas savoir. Vivre ce que j'ai à mourir. Apprendre à mourir est aussi difficile qu'apprendre à vivre. Brûler c'est se sentir mourir, c'est vivre plus intensément. La pire des morts consiste à marcher à reculons vers la mort. Il faut passer par là. Vivre en même temps dans les marges ombreuses ou grises de la vie sociale et dans la violence du désir de s'en échapper pour atteindre ailleurs le cœur de l'intensité. A Montréal, le cœur de l'intensité c'est un petit groupe d'artistes à volonté révolutionnaire : les *automatistes surrationnels*. Le peintre Paul-Emile Borduas en est toujours avec son manifeste REFUS GLOBAL le centre de gravité.

Magnétisme des choses : un soir que désœuvré je traîne dans la librairie *Tranquille,* là où REFUS GLOBAL a paru en 1948, fatiguant mes yeux sur le dos des livres, je me sens littéralement attiré par un titre dont je n'arrive pas à

percevoir le sens, *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*. Son auteur Raymond Abellio ne me dit rien. Lire est une passion qui peut aller jusqu'au délire dans ce milieu mouvant des *automatistes* où je me cherche depuis des mois. Sans prendre parti dans leurs querelles intestines. Sans m'y engager corps et âme. Sauf dans l'amour, et encore. Non sans me nourrir de leurs enfièvrements. Non sans y brûler mes propres phantasmes. Dans ce théâtre d'ombres et d'illuminations, à quoi je joue, par quoi je suis joué, je ne sais. Je me vois je me sens à la fois dans la peau d'un voyeur vampirique et d'un acteur vampirisé. Double jeu contradictoire. Un jeu qui n'en est pas un. Un jeu privé de « je ».

Qui lit-on à Montréal en 1953 ? Lautréamont, Kafka, Cendras, Céline et d'autres poètes noirs, André Breton avec circonspection, Marx et Freud en rêvant. Dostoïevski passionnément. On y célèbre le culte dionysiaque de l'écriture automatique. Le mot « apollinien » n'est jamais prononcé : c'eût été un péché contre l'instinct. On parle de bouche à oreille d'Antonin Artaud de qui les écrits sont introuvables. Abellio y est inconnu.

Ouvrant *Les Yeux d'Ezéchiel* : « La vie et la mort ne sont qu'une suite d'illusions qu'il faut rendre claires », je me revois transporté au hasard des pages par d'autres propositions. Surtout celle-ci : « Il faut se donner corps et âme, et garder pour soi l'essentiel : le regard. » N'ai-je pas cru à l'instant même en découvrir le sens ? De quoi m'orienter jusqu'à ma dernière heure. Vingt-cinq ans après, l'énigme vaut toujours. Je vois aujourd'hui en quoi son sens est absolument relatif et pour « qui » il est in-fini. Nous y reviendrons. Nous voilà à l'instant le plus palpitant de la découverte. Instant indescriptible. Il faut le vivre. Impossible d'imaginer ce que ressent le chercheur d'or ouvrant des yeux fous à la vue du fabuleux filon qu'il a désespéré de trouver jamais.

Publié en 1949, passablement défraîchi, ce seul exemplaire est soldé 50 cents. En venant à ma rencontre *Les Yeux d'Ezéchiel* me font signe : « Ce n'est pas parce que deux nuages se rapprochent que l'éclair jaillit, c'est afin que l'éclair jaillisse que les nuages se rapprochent », formulation qu'Abellio affinera dans *La fosse de Babel*. Etrange et paradoxale devinette. N'ai-je traversé l'Atlantique que pour venir ici en déchiffrer l'énigme, ne fût-ce (de mon point de vue présent) que très obscurément ? Il y a toujours eu de la magie dans ma vie, un excès de *signes*. En sortant de la librairie *Tranquille* dans la rue Sainte-Catherine, une seule idée fixe : regagner ma chambre pour me plonger dans *Les Yeux d'Ezéchiel*. Euphorie plus dense et plus intense que l'état d'apesanteur provoqué par la Marie-Jeanne : nom argotique de la marijuana. Lire ce n'est pas se lire, c'est communiquer en soi avec l'Autre, l'infiniment autre. D'où l'émotion de la lecture. Des émotions quelquefois insoutenables. Dans les instants de clairvoyance les plus vifs, les vérités qui nous frappent nous illuminent et nous aveuglent. Il en reste toujours quelque chose qui semble échapper à l'érosion du temps. Quelque chose d'éternel dans l'éternelle mémoire du monde. Avec ses mille ans dans le noir du noir de ses yeux, la sylphide de mes phantasmes eût-elle eu dans sa gracile perversité le pouvoir de m'arracher au vampirisme de ma lecture ? J'en doute. En tout ce qui touche l'émotion il ne faut jurer de rien. A l'aube en émergeant de mon vertige je comprends que je viens de vivre la crise la plus bouleversante de ma vie consciente, si peu consciente qu'elle fût alors d'elle-même. Ce roman initiatique me laisse comme mort. J'en ai bu jusqu'à la lie l'enivrant poison. N'ai-je pas vécu dans un monde infiniment plus subtil que l'autre monde : celui des entraves du jour, monde collant et lourd, amalgame de réel et d'imaginaire où l'on s'enlise à chaque pas ? En quoi la perception directe du monde, sa lecture, serait-elle plus vraie que celle qui s'opère par le *médium* du livre ? Dans *Les Yeux d'Ezéchiel* où j'ai tout vu tout senti tout compris (sentiment global que contredit à la réflexion la conscience des pièges et des mirages du langage) le temps s'est pour ainsi dire déroulé hors du temps : dans l'éternel présent de la lecture. On lit. Ce ne sont plus des mots qu'on lit. On se voit on ne se voit pas on se sent traversé par quelque chose d'infinitif. Et dans le vécu de la lecture l'intensité de conscience se suffit à elle-même : sans autre référent qu'elle-même. Sortir d'un livre bouleversant n'est-ce pas déprimant ? Le charme au sens magique du mot se défait. Les méditations dialectiques du Père Carranza, les éclairs de génie et la voyance du narrateur, la lucidité luciférienne de Dra-

meille, l'objectivisme ascétique de Pirenne, tout cela, je sens que tout cela m'a finalement réduit — moi — à néant. Dans l'exaltation de ma lecture j'ai cru comprendre que « la vérité était du côté de la mort, et qu'elle seule enfermait toutes les richesses du monde ». Réveillé je ne comprends plus. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et quoi faire ? Comment peut-on mourir tout à fait à soi-même ? En croyant me réveiller je me suis rendormi. Peu à peu quelque chose se fera jour dans ma nuit : l'orientation de mon regard vers cette lumière intérieure que j'ai entrevue dans *Les Yeux d'Ezéchiel*. Certes je dors encore. Mais je suis devenu conscient que je dors. Tout juste assez pour que la conscience commence à soupçonner au fond de son sommeil un germe d'insomnie, une étincelle de vraie vie. Tout ou rien : folie sans nom à partir de quoi je n'ai plus rien à découvrir en Amérique, mais tout en moi. Comment refaire en vingt pages l'histoire de vingt ans de méditation sur le même sujet ? Autre folie.

L'intimité du village de Saint-Germain-des-Prés meublé de quelques rues et de quelques bistros, toujours les mêmes, s'accordera mal en moi avec le sentiment d'infinité né du face à face avec une terre encore vierge et sans bornes. Loin du genre humain j'ai pu pressentir ce qu'est la nature nue, et en présence de la nature nue, ce qu'est et ce que n'est pas la mort. Ici à Paris tout se passe intra muros dans une sorte de ghetto mental où la nuit n'est jamais ouverte sur les étoiles. Décor culturé à mort où l'on vit enfermé dans les mots comme dans des oubliettes. Théâtre verbal où la démesure de la vie ne peut même plus jouir d'elle-même. Etouffée, l'exubérance des émotions suinte dans de visibles ou d'invisibles névroses. Alchimisée, l'émotion se dénature mais s'intensifie dans le secret des consciences. L'Amérique du Nord en est encore à l'âge émotif de sa croissance. Je ne parle pas du Mexique, mais des U.S.A. et du Canada où les peuples s'interrogent encore sur leur naissance, où les hommes sont incarnés, et concrets parce qu'incarnés. Et si l'Europe se désincarne et tend vers l'abstraction d'elle-même c'est parce qu'elle ne s'interroge au fond que sur sa propre mort.

En retrouvant la chaleur humaine des plus vieux quartiers de Paris j'étais loin de me douter à quelle mortelle traversée du désert *Les Yeux d'Ezéchiel* m'avaient condamné : « On ne fait jamais table rase que pour atteindre un absolu ». Mais je savais déjà que le langage est plus éclairant que la vie. Le désir d'absolu se contredit s'il ne désire pas s'abolir en tant que « désir-de » dans l'absolu. Les poètes sont légion qui absolutisent leur désir et relativisent l'absolu. Etrange naïveté. Comment atteindre l'absolu sans faire table rase de soi-même, sans se suicider absolument ? En me posant l'éternelle question « qui suis-je ? », en y réfléchissant difficilement, souffrant d'y réfléchir en vain, souffrant d'en éprouver le désir, — car toute question est un appel de la conscience insatisfaite de sa propre lumière et criant dans le secret d'elle-même son désir d'être infiniment plus consciente qu'elle ne l'est lorsque, se voyant, elle ne se voit qu'obscurément —, c'est d'abord en cette souffrance que je prends conscience de mon aveuglement avant que de voir l'étrangeté de la question qui met en jeu mon propre « je ». N'est-ce pas parce que « je », lui, m'échappe que « je » me cherche ? Etrange syntaxe en quoi le sujet pensant se prend lui-même comme objet de connaissance. Et où ce qui me fuit à l'infini revient à l'instant même me presser de questions. Comme si l'infiniment lointain eût été infiniment proche. Comme si la boucle au cœur du présent était toujours bouclée et à jamais ouverte...

Ces questions en quoi avons-nous le choix de nous les poser ou non ? Inextricablement mêlées aux aléas de l'existence quotidienne, ses besoins, ses servitudes, les questions vont de soi, elles s'imposent, elles nous traversent et nous dépassent. A croire que le destin du langage est de vivre sa vie malgré nous, sans même se soucier de nous. Mais aussi comme si « avant tout langage » le corps savait toujours mieux que moi quoi faire pour survivre. Question de réflexe plutôt que de réflexion. La vraie vie, elle, est quelque part au cœur de la conscience. Autant dire nulle part. Encore faut-il que ce « nulle part » se laisse dénuder. Et de quelle conscience s'agit-il ? Pas nécessairement de la conscience de soi. Car dans le vif de la réflexion comment savoir « qui » réfléchit « qui » ? Le corps se dédouble-t-il dans l'invisible pour se réfléchir ?

Hypothèse absurde. La conscience est-elle autre chose qu'un sentir-sans-nom ? Que signifie sa distance à l'intérieur de sa coïncidence avec le langage ?« Mon » corps porte un « nom » : vêtement inusable sous lequel lui-même ne cesse d'user. *Mon nom :* lequel est l'anagramme de l'autre. La conscience de « mon » corps n'est-elle pas possédée par son « nom » ? A quel rite de possession l'identité du nom obéit-elle dans un univers en perpétuel devenir ? Poser question sur question ne m'avançait guère. Comment savoir si la question « qui suis-je ? » est la question qu'il faut vraiment se poser puisque je ne sais même pas « qui » la pose ? Si le « moi » est la métaphore du corps, le « corps » est la métaphore de quoi ? Comment sortir du cercle vicieux de mon propre langage ? En quoi le langage m'est-il propre ? N'est-il pas plutôt le signe de ma propre mort ? N'aurait-il pas fallu me détacher du langage pour vivre intensément ce que par impossible j'aurais voulu vivre et qui m'était refusé ? Entre les « pouvoirs » de détachement évoqués dans *Les Yeux d'Ezéchiel* et les « puissances » de mes attachements, entre la vision d'Abellio et mon propre vécu, la distance était telle que je ne voyais pas du tout que faire pour la réduire. Par quel mode opératoire : l'amour ? l'écriture ? la lecture poussée jusqu'à la méditation ?

Le narrateur des *Yeux d'Ezéchiel* joue dans son propre récit le rôle d'un romancier. Ses personnages sont plus conscients d'eux-mêmes que ne le sont leurs modèles. Le narrateur s'imagine que ces derniers finiront par rejoindre leurs archétypes. La véritable Hélène, cette femme « réelle » de qui Abellio s'inspire, finira-t-elle par coïncider avec le personnage prémonitoire d'Hélène ? Le romancier se veut-il voyant ? Ecrit-il un roman d'anticipation à l'intérieur du récit ? Il y a autre chose. Tout en se mettant à l'épreuve dans ses personnages le regard intérieur du romancier se prouve à lui-même qu'il est plus « avancé » que les modèles de qui il s'inspire et qu'il pousse plus loin qu'eux-mêmes en préfigurant leur destin. Quant au personnage du narrateur il est pour ainsi dire l'ombre portée du romancier : archétype de l'homme prométhéen. La pire des illusions eût été de me laisser aller à quelque identification que ce fût. Malgré mon « retard » dont je n'avais que trop conscience, rien ne pourrait m'empêcher de vivre avec tel ou tel personnage comme l'écrivait Abellio « avec des fantômes très avancés, beaucoup plus réels et chargés de sens que les êtres imparfaits que j'avais côtoyés dans ma vie ». On peut vivre la lecture d'un roman comme un rêve dans lequel on rêve sa vie. On peut la vivre, cette lecture, comme une réalité à partir de quoi on cherche sa voie pour réaliser son rêve. « Mais rien ne dure sans se contredire » (Abellio). Car tout ce qui s'écrivait alors en moi, dans l'obscur roman de ma vie, m'incitait à n'interroger que mon propre personnage de qui je n'avais pas fini d'arracher un à un tous les masques. Chez moi l'acteur était voyeur : aveugle... Avec sa dramaturgie, ses déchirements et ses échecs, la passion amoureuse (sa paranoïa) me feront perdre de vue *Les Yeux d'Ezéchiel*. La femme, la plus suicidaire des femmes, avec sous sa beauté fatale le vide sans fond de son âme, m'arrachera à mes livres de chevet. Le feu de l'amour sexuel, feu magique du sang, fluide occulte de l'ivresse et de l'extase, ce feu-là, ce feu illuminé repoussera dans les ténèbres les monstres froids de mes lectures. Même si je pressens déjà que « les femmes ne sont indéfinissables que tant que nous ne savons pas nous-même nous définir », je suis loin d'être assez clairvoyant pour reconnaître dans leur intimité avec le néant mon propre néant intérieur. L'apprentissage de la maîtrise s'opère dans l'acte d'amour : tournoi des sexes et tournoiement des consciences. C'est à la fois secrètement et ouvertement que je lutte contre le pouvoir vampirique de la femme que j'aime. Elle le sent. Elle le sait. A ses yeux, le désir du narrateur de convertir Hélène en l'incitant à se dépouiller d'elle-même, en attendant d'elle qu'elle devienne la passivité même et s'y oublie, ce désir-là est une impasse. Le narrateur n'a-t-il pas fait l'aveu de son autosuffisance en écrivant : « J'ai célébré mon mariage avec moi-même il y a si longtemps » ? Provocation ? Pas du tout. Alchimie plutôt. Alchimie androgyne. Il est vrai que lorsqu'elle joue à la grande prêtresse du vide, la femme fatale, forcément fascinante, n'en est pas moins fascinée à son tour par l'homme qui paradoxalement la désire et peut se passer d'elle. L'allusion d'Abellio n'est pas gratuite. Son récit est le livre d'un secret qui n'est pas à déchiffrer mais à vivre. Sans quoi comment le narrateur aurait-il pu dire qu'il n'avait plus besoin de livres ni de preuves ? Merveilleuse certitude. Dès

lors pourquoi éprouvait-il encore le besoin d'écrire ? Rien que pour s'éprouver. Faut-il y voir une dernière crise de narcissisme ? Le Père Carranza lui souhaite de pouvoir résister jusqu'au bout à ses démons.

L'univers des livres a toujours pris à mes yeux plus d'importance que l'univers lui-même et que la vie elle-même. Comme tout le monde j'ai vécu (je veux dire cru vivre) quelques échecs. Aucun d'eux ne m'a vaincu. J'en suis sorti convaincu que le secret de la conscience n'est ni dans la vie brute ni dans l'existence quotidienne, mais dans quelques livres. A moins que ce secret ne soit à la fois celui des mots eux-mêmes et cela même que les mots ne peuvent être. Comment savoir ? Comment cesser de se faire des illusions sur les relations de la conscience tant avec le langage qu'avec la nature des êtres et des choses ? Comment oublier ce que le narrateur des *Yeux d'Ezéchiel* en dit à Hélène : « La parole a été donnée à l'homme pour lier en gerbes ses forces éparses et ses désirs confus, et s'en faire une arme terrible contre le monde et contre soi-même. Contre soi, sûrement. Dans cet espace courbe qui est le nôtre, les mots nous dépassent puis nous retombent dessus » ? J'en ferai l'expérience. J'oublierai *les Yeux d'Ezéchiel*. Et un jour, après m'avoir dépassé les mots me retomberont dessus.

Que sait-on du grand livre de la mémoire ? En m'oubliant en même temps que j'oublierai leur existence les *Yeux* dans mes profondeurs n'en vivront pas moins de leur vie propre. Ne m'auront-ils pas éclairé à mon insu ? J'écrirai en détruisant mes écrits pour chercher dans cet anéantissement sacrificiel des mots leur secret... ou celui de mon détachement. Identité contradictoire du feu et des cendres. Avant que le regard intérieur, celui de la conscience de conscience, ne songe à se détacher de *tout* ce à quoi il se laisse imperceptiblement enchaîner, ne faudrait-il pas avant tout qu'il conquière le pouvoir de se détacher de *tous* les mots ? Plus facile à dire qu'à pratiquer sans mot dire. Reconnaissons qu'avant tout langage les contradictions du vécu sont ce qu'elles sont : le vécu de la passion amoureuse s'oppose au vécu du détachement. Je n'ai que trop longtemps confondu les mots et les vécus. A notre dernière heure, à l'instant de notre dernier souffle, que valent désormais les mots ? Rien. Il n'y a pas de meilleur critère que la mort. Quelle « mort » ? Mot sans autre substance que le vide et l'absence de *sens* dans tous les sens du mot. Négation du sensible mais position de quoi. Il faut se méfier de la magie des mots. Si nous nous laissons enfermer dans notre logosphère où en est le centre, quelle en est la source, qu'y a-t-il au cœur du langage : quel non-langage ? Comment peut-on à la fois respirer hors du langage et dedans ? Sa propre énigme l'homme l'a toujours vécue au cœur de son propre vide. Façon de parler car le mot « propre » ici est impropre, et le mot « vide » est de trop. L'énigme comment la définir ? On ne la découvre pas. Elle se découvre elle-même. A peine peut-on y faire allusion comme y fait allusion le narrateur des *Yeux d'Ezéchiel* : « Nous portons en nous la seule chose qui importe et la seule qu'il faut sauver, quelque chose qui dure plus que la terre elle-même et qui s'enracine mieux qu'un arbre dans le fonds universel de la souffrance et de la science humaines. Seulement personne n'a jamais su définir ce quelque chose. » Ce quelque chose n'en finissait pas de germer dans les catacombes de ma mémoire, sans pouvoir fructifier, du moins au soleil. Tout s'est passé comme si mes livres de méditation en étaient à la fois la terre nourricière, l'eau vive et la lumière. Trop savoir nuit. Aveuglé par le langage on ne « voit » pas que le germe de la conscience ne fructifie « à travers » le langage que *hors langage*. Il appartient à la conscience de ce « quelque chose » de prendre conscience d'elle-même pour ainsi dire *sans moi*. Dans le noir de ma conscience narcissique j'étais de trop. Mais le germe y était...

On se demande comment cette espèce de boulimie dans la rage de lire en arrive à choisir ses morceaux. Dans les annés 1955-1956 en lisant tout à la fois Daumal et Antonin Artaud, l'archangélique René Guénon et ce démon de Jean Paulhan, Gurdjieff et le marquis de Sade, ne les lisant que pour nourrir toutes mes contradictions, l'essai un peu trop conceptuel et trop systématique d'Abellio sur le rôle politique du sacré, *Vers un nouveau prophétisme*, surtout l'enjeu de la lutte entre magiciens et prophètes, cet essai m'aura troublé jusqu'à hanter quelques-uns de mes rêves éveillés sans toutefois me transpor-

ter, j'entends me transformer du tout au tout. Il aurait fallu que je fusse plus « avancé » pour en palper les richesses, plus avancé encore pour en apercevoir les lacunes. Reste qu'après l'avoir lu j'ai pu lire Sade d'un tout autre œil en reconnaissant chez lui cette « négation destructrice du monde coïncidant avec l'affirmation désespérée de l'ego » dont parle Abellio. En ouvrant aujourd'hui *Vers un nouveau prophétisme* j'y retrouve quelque chose qui m'a longtemps obsédé : « Il ne doit pas être de pire supplice que celui du vampire qui se sent vampirisé. » M'avait déjà frappé dans *Les Yeux d'Ezéchiel* cette parole du père Carranza au narrateur à propos de Sylvie : « Si celle-là te vampirise, c'est que tu as encore besoin d'être vampirisé. » En déchirant notre aveuglement du moment, certains mots nous secouent et nous réveillent en sursaut. Tout se passe en un éclair. Et qu'importent les mots pourvu que cet éclair nous dessille les yeux. La lecture n'a de sens que si nous intégrons dans nos cellules ce qu'elle inspire. Je n'ai pas lu Georges Bataille sans transgresser des interdits que je n'eusse pas trangressés sans cela. La transgression ne vaut que par le feu purificateur qu'elle allume. Quand le feu se veut destructeur, l'ange exterminateur n'est pas dans l'œuvre, mais dans l'homme. Cela est bien connu. Ce qui l'est moins, c'est ceci qu'Abellio prend chez Maître Eckhart : « Ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, c'est nous qui sanctifions nos actes. » Vécu dans la transgression des interdits, cet axiome révolutionnaire eût ôté à Georges Bataille son sempiternel sentiment de culpabilité. Les livres qui nous marquent sont ceux qui nous changent. Si la lecture ne servait pas à nous ouvrir les yeux, si elle était aussi inoffensive qu'on le dit, à quoi servirait-elle ? A nous endormir. C'est parce qu'il manque de science intérieure que notre regard prend ses mirages pour des réalités. Au fond, si nous voulons bien nous donner la peine d'y réfléchir, les interdits ne sont que des phantasmes ; les transgressions : des illusions. Tout acte nous traverse et nous dépasse infiniment. En nous choisissant l'acte nous laisse le choix de notre vision. L'inverse n'est pas vrai : l'enfer est dans le désir qui sépare la vision de l'action... de l'action elle-même. Savoir que la sexualité consciente pose selon le père Carranza « le problème-clef de la montée spirituelle et même au fond son seul problème » en quoi cela aurait-il jamais pu m'avancer si je n'avais cherché à transformer ce savoir en pouvoir ?

La sexualité ne nous « parle » vraiment que dans l'acte sexuel. L'intensité du sexe n'appelle l'intensité de la conscience que dans l'amour. Encore faut-il entendre cet appel. L'entendre c'est en éprouver la contradiction. L'intensité du sexe est une énergie violente, l'intensité de la conscience en est une autre. Entre elles, dans la jouissance de notre crucifixion sexuelle, de deux choses l'une. Ou bien l'intensité du sexe (sa violence) réduit à néant l'intensité de la conscience, néant ou « petite mort » en quoi s'éteignent les intensités. Ou bien l'intensité de la conscience intègre en elle-même l'intensité du sexe, intensité de l'intensité en quoi, dans la transparence de l'orgasme, la distance s'illumine à l'intérieur de la coïncidence. C'est dire que la contradiction dans l'essence même des choses de l'amour peut s'intensifier jusqu'à atteindre l'orgasme des contraires, non plus dans l'éclipse de la conscience mais dans l'éclairement sans nom. Reste que l'intensité de la conscience n'est pas donnée, elle se forge peu à peu dans l'acte d'amour. Le dire n'est pas le vivre. Pourquoi en parler ? Il ne s'agit ni plus ni moins que d'abstraire en quelques mots *l'orientation* d'un vécu de conscience n'ayant dans l'acte même de l'amour plus rien à voir avec les mots. Orientation contre nature, dira-t-on. C'est vrai dans un premier temps où la conscience aux prises avec le déchaînement des puissances du sexe ne peut pas ne pas s'interroger sur ses propres pouvoirs. Après, c'est autre chose : la sexualité consciente est une seconde nature, le sexe se fait conscient et la conscience sexuelle. « Faire passer la sexualité de l'état de réflexe à l'état de pouvoir », tel est aux yeux d'Abellio un des yogas suprêmes. Ce projet est à contre-courant du laisser-aller sexuel à la mode. il y a une poésie noire de l'inertie. La sexualité consciente n'est pas à la portée de tout le monde. Elle est d'ailleurs à double tranchant. D'un côté le libertinage tue dans l'œuf le germe de la *magia sexualis* et stérilise la conscience vampirisée par l'Eros. L'émotion brûle pour rien. C'est la jouissance pour la jouissance. De l'autre côté c'est la corde raide de l'ascèse *dans* la jouissance. L'ascèse... Nous ne nous ferons pas d'illusions : ceux qui font partie de la race des inertes haïssent ce mot. Haine de l'ascèse. Haine de la connaissance.

Haine du secret. Passons. En quoi le sexe est-il lié à la « Puissance du Serpent ? » Le « serpent » sexuel est le symbole d'une énergie cosmique qui ne cesse d'appeler la conscience à s'intensifier davantage. Provocation à l'intégrer ou à se laisser désintégrer par elle. Sans cette violence, la conscience ne pourrait s'ouvrir à la fois à sa propre transcendance intérieure et à la transcendance du sexe. Double transcendance. Double intensification. Si le sens des mots est toujours réversible, le sens du sens ne l'est jamais. L'intensité du sexe, sa violence, peut être transfigurée dans l'intensité de la conscience. L'inverse n'est pas vrai, les deux intensités sont vécues dans la transparence « apocalyptique » de l'orgasme comme une sorte de distance fusionnant dans leur coïncidence : *l'intensité de l'intensité* pour faire allusion à « ce qui n'a plus de nom ». Etrange façon d'en parler. Eclairage externe de cela même qui est vécu *sans mots* dans l'intensité de l'internel...

Cette problématique du tantrisme est une constante dans toute l'œuvre d'Abellio : « La science du sexe et du germe, écrit-il dans *La Structure absolue*, est assurément la science des sciences. » Rien d'aussi éclairant que « sexualité, plexualité, cérébralité » *(La Structure absolue*, X, § 39) n'a été écrit sur les rapports du couple. Autre allusion dans son journal de 1971 à propos de la vraie continence qui exige un esprit ardent et un sexe fort mais froid afin que « l'ardeur du sexe ne soit due qu'à l'ardeur de l'esprit » (*Dans une âme et un corps*).

J'anticipe. En vérité, dans les années 1955-1956, j'oublierai l'existence de l'œuvre d'Abellio et cette fois, la seconde fois, plus longtemps : six à sept ans d'aveugles et tortueuses expériences d'attachements et de détachement. Les premiers sont toujours singuliers et multiples. De plus en plus tranchant, le dernier tend toujours à s'impersonnaliser. L'angoisse est d'autant plus agonistique qu'elle est agnostique. Tous ceux qui sont passés par là ont connu cela : le cri sans voix dans l'impasse, le noir du noir, le miroir et rien au-delà. Vampirisé par le vide, par le miroir du vide, le regard de la conscience s'acharne envers et contre sa passion suicidaire à ne pas se laisser dévorer par ses propres phantasmes. A s'en distancier. A les relativiser. Sinon c'est l'aliénation ou la folie. Qu'on appelle ça comme on veut : identification ou paranoïa, c'est la même chose. L'œuvre au noir de la conscience n'est pas autre chose que l'apprentissage de son inévitable mortification.

Nouvelle crise de conscience en 1962 à la lecture de l'article d'Abellio « Pour une esthétique plus rigoureuse » (*Lettre Ouverte*, n° 4). Article impitoyable sur l'art de notre temps, son esthétique privée de toute éthique, ses truquages, ses complaisances et ses tendances à sacrifier la conscience à sa négation. Quand les idées sont forgées au feu des plus vives exigences elles nous brûlent et nous torturent. Nous ne pouvons les accepter qu'après avoir accepté qu'elles nous changent. Nous ne pouvons changer qu'en luttant non pas contre elles mais avec elles contre nous. Nous ne pouvons les incarner peu à peu sans nous changer nous-mêmes en même temps, sans nous voir et nous sentir changer, sans devenir autre chose que ce que nous sommes. Sans que j'en eusse le choix, ce que j'écrivais moi-même dans *Lettre Ouverte* obéissait à la fascination du suicide de la conscience et aux mirages esthétiques que dénonçait Abellio. J'en fus profondément troublé. Ce titre de « lettre ouverte » dont j'avais été l'inspirateur signifiait à mes yeux que dans l'écriture la « lettre » s'ouvrait littéralement sur le vide : infini de quoi je ne pouvais que ressentir la négativité. Il y a un nihilisme négatif et négateur de la conscience comme il y a un nihilisme positif ou originaire de la conscience. « Cet unique critérium », disait Daumal, de *la conscience* : mot qui en soi veut tout dire et ne rien dire du tout. La conscience en moi n'était pas assez éclairée pour *lire* ce qu'entendait Abellio écrivant dans *Les Yeux d'Ezéchiel* : « Le néant ne peut être que splendeur ». J'en étais encore à chercher les vraies raisons de vivre. Ecrire n'en était pas une, je le savais, mais comment m'empêcher de m'accrocher comme les autres « à ce dérisoire pan de certitude qu'est la folie d'écrire ». La virulente lucidité d'Abellio me donnait mauvaise conscience. Angoissante conscience de mon aveuglement. Conscience de l'impasse de mon désir de passer de l'autre côté du vide. *Passe sans porte*, dit un texte Zen.

Personne ne peut traverser le miroir à moins de mourir à soi-même, en quel cas il n'y a plus de miroir ni rien à traverser. Celui qui serait mort à lui-

même ne serait plus quelqu'un qui se croit quelqu'un mais quelque chose qui se voyant autre chose se regarderait sans jamais pouvoir absolument se voir, car la mort n'est pas un miroir. A moins d'être détaché, l'expérience de se regarder et de se voir aveugle peut nous faire sombrer dans la folie noire.

« Les idées font souffrir, je veux dire les idées qu'on se fait de soi », dit Robert Saveilhan dans *Heureux les Pacifiques*. Les idées qu'on se fait du monde aussi, si la conscience dans son imagination perçoit le monde comme non-soi. Comment se débarrasser de ce dualisme ?

Grâce à un ami d'Abellio je lirai les épreuves de *La Fosse de Babel* avant sa parution en juin 1962. Jusque-là, j'avais toujours été en retard d'une guerre dans la lecture de ses œuvres. Il n'y a pas de hasard : ce retard coïncidait parfaitement avec mon retard intérieur. Les livres que je rencontrais venaient vers moi à l'heure juste. Plus tard je saurai, je n'en avais encore que l'obscur pressentiment, que l'intentionnalité du monde est infiniment plus décisive que la mienne. *Assomption de l'Europe* remonte à 1954. En 1962, la lecture de cet essai ouvrira dans mes ténèbres des cataractes de lumière. Si *Les Yeux d'Ezéchiel* ont en quelque sorte étincelé dans la nuit de ma conscience comme des étoiles lointaines, après cela, dix ans plus tard, *Assomption de l'Europe* m'apparaîtra comme la lumière aveuglante d'un soleil d'été. La rencontre d'un livre trop violemment *révélateur* est une expérience quasi suicidaire. Sa lumière ronge tout. Comment relativiser dans l'absolu ce que l'on vit trop intensément. Ce torrent d'illumination m'aveugla. Cela fera sourire. A chacun son chemin de Damas. Il me faudra dix autres années pour en maîtriser l'éblouissement. Abellio dit quelque part qu'il faut passer de la magie de la gnose à la gnose de la magie. Ascèse de tous les instants ce passage est l'œuvre d'une longue patience.

Un filon d'or pur n'est jamais rectiligne : il faut en chercher les veines, les creuser en en suivant les méandres. Je n'ai pas lu *Ideen I* de Husserl sans souffrir, sans naviguer à l'aveuglette dans un impénétrable brouillard métaphysique traversé d'éclairs de génie. A moins d'un coup de foudre, la lecture des *Idées directrices pour une phénoménologie* est d'un ennui mortel. Ce coup de foudre me traversa de part en part à la lecture du chapitre II d'*Assomption de l'Europe* sur la structure d'inversion. Qu'il y eût entre le « Je » transcendantal et le « corps » une invisible relation d'inversion intensificatrice d'inversion que la conscience pouvait percevoir et « réaliser » dans l'intensité de son vécu, cela me parut d'emblée une évidence absolue : de quoi, dans ma vision, boucler la structure noético-noématique sur elle-même. La dialectique du *Grand Jeu* était déjà fondée sur la réversibilité du Sujet et de l'Objet, mais il m'a fallu des années pour en prendre conscience. Je n'étais pas au bout de mes surprises. Quelques jours avant de se tuer le 28 septembre 1962 avec Roger Nimier, Sunsiaré de Larcône, jeune beauté archangélique et vampirique, jeune romanière qui venait de publier le jour même *La messagère* chez Gallimard, m'introduisit chez Abellio. Je ne devais plus revoir cette fascinante (et brûlante) amie. Comment l'oublier jamais. Les enceintes des cimetières peuvent-elles séparer les « morts » des « vivants » ? Personne n'est *absolument* mort, personne n'est *absolument* vivant. De mon côté, entre Abellio et moi, Sunsiaré restera toujours « la messagère ». Grâce à elle, j'ai pris connaissance trois ans avant la publication de *La Structure absolue* de sa première version ronéotypée. Edité en 1954-1955 sous le titre « Dialectique de l'Initiation », cet essai d'application des méthodes de la phénoménologie transcendantale à la reconstitution de la gnose était destiné aux membres du Cercle d'études métaphysiques fondé par Abellio. Le tout premier texte publié par le poète Bernard Noël en juin-juillet 1954 se trouve dans le n° 1 du *Journal Intérieur* dirigé par Abellio. Cela est d'autant moins surprenant que Bernard Noël se situe secrètement lui-même dans la filiation du *Grand Jeu*. Cadeau royal que ces fascicules. Il y avait là, je le voyais, une lumière insoutenable que je n'avais pas encore la force de regarder dans les yeux. En me jetant dans un vertige plus métaphysique que mes anciens vertiges, cette lecture remettait une nouvelle fois en question les pouvoirs d'intégration de mon propre regard. Quel supplice. Mais il n'y a pas de répétition dans le monde. Astrologue génial, Jean Carteret dit cela parfaitement : « Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais deux fois le même ciel. »

A des degrés divers, la meilleure part de la littérature est éveilleuse et libérante. Je relus *Les Yeux d'Ezéchiel*. Je relus *La Fosse de Babel*. Deux romans à proprement parler initiatiques. Que veut dire le mot « initiation » ? Un commencement, certes, mais pour quelle fin. On parle toujours de la mort comme du grand sommeil. Et si c'était au contraire le réveil absolu ? La mort est le soleil qui illumine *La Fosse de Babel*. En revenant de Chine, l'abbé Domenech fait allusion à sa catharsis : « Quand un homme vient de décider une fois pour toutes que son destin n'est plus tourné vers la vie mais vers la mort, il se produit en lui un renversement radical, et sa vie qui jusque-là n'était qu'un refus machinal de la mort en devient l'approche volontaire, et cette volonté change tout. » A ce moment du récit, près de sa fin, l'abbé d'Aquila est mort, d'autres vont mourir : Scotti, Jansen, Poliakhine. Ainsi tout finit par mourir en nous : le monde, les morts, les mots. Dès la quatrième page de son immense et si dense récit, Abellio nous en révèle l'orientation : « Je voudrais désormais ne plus avoir à méditer que sur ma mort. Je voudrais ne plus avoir à interroger que les deux grands mystères qui, pour moi, l'évoquent et la répètent, celui de l'écriture et celui de l'amour, puisque par eux le monde s'ouvre sur ce qui n'a plus de nom dans le monde. Écrire et aimer, seules occupations de l'universel, expériences originelles et ultimes, mort de la mort. » A lire et à méditer. « Ce qui n'a plus de nom » se perçoit au cœur de la conscience de qui l'éveil sans nom s'oriente vers un éveil sans fin. Un tel *vécu* échappe à tout concept car la conscience intensificatrice de conscience ne peut effectivement se vivre que dans la non-pensée. Non-langage intérieur à quoi le langage ne peut que faire allusion d'infiniment loin. Cette « marche au vide », dirait Rolland de Rénéville, où va-t-elle ? Que savons-nous de la « vacuité sans vide » ? Rien.

Les chefs-d'œuvre sont toujours écrasants pour les apprentis. Il y a dans *La Fosse de Babel* un renouvellement insurpassable de récit, « un roman idéal, comme le souhaite Dupastre, qui rendrait impossible après lui tous les autres romans ». Utopie qui fera ricaner les esclaves du formalisme stérile. Ceux qui font la mode et l'esprit du temps font cela par désespoir, par impuissance de voir autrement et de faire autre chose. Il faut être ailleurs pour reconnaître que « la littérature à la mode, le théâtre à la mode, l'esprit à la mode ne [visent] qu'au divertissement, à la *dissolution* de la conscience ».

A l'inverse il y a toujours dans la méta-littérature d'Abellio une provocation au réveil de la conscience, à sa coagulation alchimique, à son intensification sans fin dans « ce qui n'a plus de nom ». Le narrateur de *La Fosse de Babel*, le même que celui des *Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, dit quelque part que la puissance d'abstraire et la puissance d'aimer se ramènent finalement à la puissance de mourir. Aussi paradoxal que cela paraisse, le regard de la conscience ne peut transfigurer la mort que dans la mort de la conscience de soi. Seule cette « mort initiatique » peut donner sens aux autodestructions névrotiques de ceux qui meurent de ne pas mourir... Leur narcissisme y est pour beaucoup. L'illusion de Narcisse est de croire que son reflet est autre que soi. On ne peut pas dire qu'il s'aime, car il ne se reconnaît pas. Son drame, il en mourra, est de n'aimer qu'une illusion de soi. D'un autre côté, si nous mourons à chaque instant, la question se pose de savoir « qui » en nous en prend conscience. René Daumal parle de « la conscience se saisissant elle-même sans le secours d'une individualité ou, si l'on veut, sans s'offrir aucun objet particulier ». Autrement dit : la conscience sans autre référent qu'elle-même. On le sait : notre inconnaissance est infinie. N'empêche qu'*Assomption de l'Europe* s'effacera à mes yeux dans la clarté des fascicules d'Abellio sur « la dialectique de l'initiation » comme ces derniers s'effaceront en 1965 dans la lumière de *La Structure absolue*. Que veulent dire ces mots « clarté » — « lumière » ? Le dire ne se pourrait qu'en éclairant de l'intérieur, dans l'instantanéité de son vécu, la structure absolue de la lecture. Encore faudrait-il pouvoir décrire la subtilité infinie des échanges qui interviennent dans la lecture entre tel propos de l'œuvre et l'œuvre elle-même comme entre mon regard et le corps de mon regard. Et, à l'intérieur de cette double contradiction croisée, encore faudrait-il voir comment le courant passe d'un pôle à l'autre : simultanément dans tous les sens. Ce n'est pas mon propos.

1965 : année de la publication de *La Structure absolue* et de la première réédition depuis 1936 de l'*Essai* de Sartre *sur la transcendance de l'Ego*[1]. Le jour et la nuit. Deux langues diamétralement opposées. Celle d'Abellio : allusive et s'ouvrant en « ce qui n'a plus de nom ». Celle de Sartre enfermée dans son propre codex. Abellio structure dans l'absolu les *Méditations cartésiennes*. Sartre dénature la vision de Husserl en substituant à sa philosophie de la conscience une philosophie du concept, maladie proprement *universitaire* au sens dégradé du mot. D'où l'occultation systématique de l'une par l'autre. D'où le détournement de ce qui constitue la trajectoire de la phénoménologie transcendantale de Husserl. (Je n'entends pas démontrer cette imposture, certes involontaire, mais tout uniment témoigner.) Il est lisible, je le dis sans autre forme de procès, que Sartre n'a jamais vécu au cœur des *Méditations cartésiennes*. S'imaginer que le « Je » transcendantal est « la mort de la conscience », ce n'est pas faire preuve de voyance, mais d'aveuglement. Quand Sartre nous parle de vide total c'est le vide mort qu'il rencontre : « chose fantôme », dirait Husserl. Chez Abellio c'est l'inverse : la vacuité du plein est d'emblée transfigurée en plénitude du vide.

Plus tard dans *Les mots* éclatera le désarroi philosophique de Sartre : « En un mot je m'arrange ; désabusé je me truque. » Il n'est pas le seul. Venant de lui l'aveu est poignant. En arriver là après avoir eu la prétention de jouer un rôle quasi universel de directeur de conscience, quel tournant. Depuis mai 68 Sartre a changé. Bousculé, visiblement dépassé par les événements il s'est dépassé pour rejoindre le parti des causes désespérées. On peut ne pas lire Sartre. On ne peut pas ne pas reconnaître la puissance de refus de ce vieux diable, l'encyclopédie de ses contestations, son sens militant de la justice, les risques de son apostolat. L'enfer de Sartre est toujours pavé de généreuses intentions politiques. S'arrête-t-il d'écrire sur Flaubert ou sur le Teinturier de Venise pour descendre dans l'arène, c'est pour nous qu'il s'expose. Mais l'engagement politique n'est pas tout, ainsi désintéressé soit-il.

Né en 1905, Sartre est de la même génération que Daumal et Gilbert-Lecomte. Un demi-siècle après sa parution, *Le Grand Jeu* est infiniment plus internel que toute l'œuvre de Sartre. Il est vrai que personne n'a le choix d'entrer ou non dans la connaissance intérieure du *Grand Jeu*. Sartre se serait-il interdit d'en prendre connaissance de l'extérieur ? Il s'est bien gardé de s'en approcher. Le prix à payer eût été un peu trop excessif : le sacrifice absolu de son narcissisme. « Tout est truqué » chez Baudelaire, écrit Sartre. Un compliment que Baudelaire n'eût pas manqué de lui retourner. Comment un non-poète pourrait-il écrire un mot de vrai sur un poète. Il est vrai que dans son *Baudelaire* comme dans toute son œuvre, Sartre ne cesse de s'interroger sur Sartre. Interrogation monumentale en quoi il fait figure de penseur-étalon. Contre cette famille de penseurs s'est dressé le CASSE-DOGME du *Grand Jeu*.

Né comme Gilbert-Lecomte en 1907, Abellio est à peu près le seul depuis trente ans à avoir pris la relève du *Grand Jeu*. L'intensité de la non-pensée dans la méditation ne peut être vécue, hors langage, que dans l'absolu de la conscience. Sartre est passé à côté sans y entrer. Faire de Sartre un aveugle (je parle de sa cécité philosophique) et d'Abellio un voyant, c'est mal vu à notre époque, ce n'est même pas vu du tout. Le hasard n'existe pas. Ce n'est pas pour rien que l'entreprise de Sartre est le contre-pôle de l'œuvre d'Abellio. Le premier est passé de la philosophie pure à la littérature politique. A 29 ans, en 1934, Sartre étudiait à Berlin la phénoménologie transcendantale de Husserl. Aujourd'hui il politise la philosophie. Le second est passé de l'activisme politique à la littérature initiatique et à la phénoménologie génétique. A 29 ans, en 1936, Abellio (à l'époque Georges Soulès, militant et membre du comité directeur de la Gauche révolutionnaire) était conseiller technique au cabinet Blum. Aujourd'hui il démystifie la politique. Deux voies parfaitement inverses qui se croisent au cœur de nos contradictions. Je ne suis pas le seul en qui il y a dialectique entre « Sartre » et « Abellio » : tour à tour quand l'un s'endort en moi l'autre se réveille. Le politique se heurte en nous au métaphysique comme la naissance à la mort, le temps à l'éternité. Notre histoire s'inscrit à l'intérieur d'un non-devenir qui nous hante et nous interpelle. Pour faire une autre image l'homme d'aujourd'hui n'est guère plus avancé que « l'archange empourpré » du récit persan du XII[e] siècle avec son aile de pure lumière, avec son aile enténébrée.

Que Sartre figure dans le petit Larousse (et certes pas Abellio) c'est la règle du jeu, celle de l'histoire visible. A la lumière de l'histoire invisible l'œuvre de Sartre est HORS JEU. Cette inversion est antisymétrique. Sartre ne comprend pas l'œuvre d'Abellio comme Abellio comprend l'œuvre de Sartre. Car si le sens des mots est toujours réversible, le sens du sens ne l'est jamais.

Dernier paradoxe : la règle du jeu (la loi de l'offre et de la demande) n'est jamais qu'une composante du *Grand Jeu* : hors la loi naturelle comme le centre au-dedans du dedans est hors la sphère du dedans.

Avec *La Fosse de Babel* et *La Structure absolue*, nous nous trouvons en présence de la quintessence de l'œuvre d'Abellio. Le premier est son chef-d'œuvre « comme dans les métiers de jadis où nul n'était réputé maître sans chef-d'œuvre ». Le second son Grand-Œuvre dans le sens alchimique du terme. Du moins à mes yeux. Car pour Abellio ce peut être l'inverse : le récit étant de l'ordre du « germe » et l'essai de l'ordre du « fruit ». Si je n'avais le choix que d'un livre à emporter sur une île déserte, *La Structure absolue* serait celui-là. Néanmoins, dans l'hypothèse où j'aurais à choisir entre *La Structure absolue* et du papier à écrire, j'emporterais du papier vierge, de l'encre et des plumes. Que *La Structure absolue* soit à mes yeux le livre des livres ne veut pas dire qu'il est la pierre philosophale ; il n'en est que la *projection*. Même si l'homme à sa dernière heure, à l'instant de son dernier souffle, n'est jamais l'écrivain mais le lecteur (sinon le lecteur, la lecture) de sa propre mort, d'ici-là, et je n'ai pas le choix, l'acte d'écrire (comme l'acte sexuel d'aimer) est un yoga de la conscience plus opératoire que l'acte de lire, car l'écriture comprend la lecture alors que la lecture ne comprend pas l'écriture. Parler de *La Structure absolue* me semble une tâche insurmontable. Ce que nous vivons à l'infinitif ne peut se décrire. L'intuition (sans pensée ni langage) dans laquelle la conscience prend en elle-même instantanément conscience d'elle-même ne peut s'articuler dans le temps linéaire de la parole ou de l'écriture. Au centre d'elle-même la Structure absolue est intemporelle. Reconnaître cela ne suffit pas pour renaître en cela à tout instant. Abellio lui-même n'en parle en sortant de son silence que pour entrer dans un silence plus intense que celui d'où il est sorti. Le silence n'est plus pour lui le sommet de la sagesse : « L'art, le nouvel art devient alors plus exigeant que la sagesse ; on se dit que l'écriture vient ajouter quelque chose au grand silence extatique du sans-formes » *(Dans une âme et un corps).*

Peut-on aborder ex abrupto *La Structure absolue* ? Sans préparation c'est une œuvre aussi inabordable que les *Méditations cartésiennes* de Husserl. De toutes les approches possibles, la meilleure est la plus extrême, celle du nihilisme ou du marxisme le plus décapant. Je parle de ceux qui en ont fait le tour et qui dans leur déluge intérieur n'ont plus rien à perdre. Ce n'est pas le cas de la pensée dite « bourgeoise » que sa nature dualiste et non dialectique rend impuissante et stérile. Son seul problème à elle c'est son agonie, l'aveugle agonie de son narcissisme.

Faire l'exégèse de *La Structure absolue* n'aboutirait qu'à l'obscurcir ou à dénaturer la puissance d'évocation du langage d'Abellio. La question essentielle que je me pose à son propos est celle-ci : si j'abolis en moi le langage d'Abellio, tout le langage de la Structure absolue, dans quelle intensité-sans-langage suis-je capable de vivre à tout instant ? La question appelle l'incessante intensification de la conscience dans son retour sur soi. Ouverte à « ce qui n'a plus de nom », fondée dans l'intersubjectivité de tout, cette méditation échappe nécessairement au solipsisme. Le narcissisme ne saurait, sans se nier absolument, s'ouvrir au « Nous » : fondement de *La Structure absolue.* C'est à comprendre ou à laisser. Entrer dans la connaissance de *La Structure absolue* n'est possible qu'après avoir réalisé à la source de notre regard intérieur la « réduction phénoménologique » : l'*époché* de tout ce qui est « autre » que la conscience absolue. C'est le cœur de la question. Et c'est bien la « conversion » phénoménologique qui sépare Husserl de Lénine, Abellio de Mao Tsé-toung. Dire ce qui les sépare n'est possible qu'en dix lignes ou en dix volumes. Il faudrait pouvoir dire aussi ce qui invisiblement les unit.

Lénine est une statue de l'île de Pâques entourée de superstitions. S'en

prendre aux géants politiques aujourd'hui c'est commettre un crime de lèse-majesté. L'obscurantisme au pouvoir c'est une vieille histoire. Hydre de Lerne qu'on décapite en vain. Reste à se demander ce qui cloche dans la philosophie politique de Lénine. Je n'irai pas pour le dire par quatre chemins. Le monisme dialectique que Lénine fonde à partir d'Héraclite sur l'identité des contraires[2] contredit le monisme matérialiste[3] fondé sur la théorie du reflet[4] selon laquelle la conscience n'est qu'une « *réflection* » de la matière. Origine et fin de la conscience, la matière aveugle se réfléchit dans l'homme. Tantôt Lénine relativise la matière[5] tantôt il absolutise la matière pour relativiser la conscience. La théorie du reflet est le défaut de la cuirasse du monisme dialectique de Lénine.

Héritier d'un monisme dialectique millénaire, celui du YIN-yang et du YANG-yin, Mao Tsé-toung fonde sa dialectique (dont Abellio éclaire de l'intérieur la double contradiction croisée) sur l'axiome originaire de Lénine selon lequel « la contradiction est dans l'essence même des choses[6] » Dans *De la contradiction*, Mao Tsé-toung passe sous silence ce que Lénine lui-même a appelé le principe fondamental du matérialisme : la théorie du reflet. Toutefois, à l'encontre de cette increvable théorie du reflet, toujours à la mode chez ceux (ils sont légion) que Daumal appelait déjà « les matérialistes à la noix », Lénine lui-même n'avait-il pas écrit : « L'opposition entre la matière et la conscience n'a de signification absolue que dans des limites très restreintes : en l'occurrence, uniquement dans celles de *la question gnosélogique fondamentale* : qu'est-ce qui est premier et qu'est-ce qui est second ? Au-delà de ces limites, la relativité de cette opposition ne fait aucun doute[7] » ? Malgré cette précaution de principe, Lénine ne peut s'empêcher d'absolutiser la matière : *mater — materia* cosmique dont l'espèce humaine n'est jamais que l'écume. L'homme y serait enfermé comme le fœtus dans le ventre de sa mère. Vieille rengaine. Lénine parle de la matière au XX^e^ siècle comme le marquis de Sade parlait de la nature au XVIII^e^. Le sens est le même. Seuls les mots ont changé. Mao Tsé-toung ne verse pas dans cet objectivisme dogmatique. Sa vision du monisme dialectique n'est pas un acte de foi, une quelconque croyance idéaliste, c'est la prise de conscience d'une « vérité absolue » (l'expression est de Lénine) exception faite de la seule question laissée en suspens : *la question gnoséologique fondamentale.* C'est la question statique de Husserl. Il y répond dans les *Méditations cartésiennes.* C'est la question génétique d'Abellio. Il y répond dans *La Structure absolue.*

La phénoménologie transcendantale de la conscience ne tombe pas dans le piège d'une superstition inverse de celle de Lénine : dans un subjectivisme dogmatique qui absolutiserait l'esprit, le sujet pensant, sa conscience psychologique. Aux yeux d'Abellio l'esprit et la matière c'est-à-dire la matérialité de l'esprit et la spiritualité de la matière sont aussi inséparables que le sont les quatre polarités du YIN-yang et du YANG-yin.

Dans son chapitre sur « l'identité et la lutte des aspects de la contradiction », Mao n'est pas loin du Tao. La Chine du YI-KING est éternelle.

Toutefois ni le matérialisme dialectique ni l'épistémologie ne peuvent répondre à la question gnoséologique fondamentale. D'où la survivance des religions et des métaphysiques que Husserl appelle naïves. D'où la survie agonistique des ésotérismes dits « traditionnels » (presque toujours réactionnaires) de l'Orient et de l'Occident. D'où aussi en 1973 l'essai d'Abellio sur *La fin de l'ésotérisme* au double sens du mot FIN. D'où nos divagations mystiques et nos errances philosophiques. D'où l'inflation générale de notre littérature et de Babel. A n'en pas douter, tout cela appelle la foudre et, comme Babylone, le langage appelle son embrasement au feu du non-langage absolu.

Il ne faut pas chercher, disait Gurdjieff, midi à quatorze heures. La « question gnoséologique fondamentale », chacun se la pose devant sa propre mort. Il appartient à chacun d'y répondre. Abellio y répond. Personne n'est obligé de le croire sur parole. Sa parole en appelle à la méditation. Seule la *conversion* phénoménologique de notre regard peut nous donner conscience de la double transcendance (absolument réversible) du dedans et du dehors, du sujet et de l'objet, de la source et de l'océan. Avant la conversion, la réduction phénoménologique est une ascèse : un véritable suicide de la conscience psychologique de soi. Ce processus de détachement que Husserl appelle « purification transcendantale » (ne soyons pas surpris que Husserl soit non

seulement incompris mais surtout haï par nos professeurs et nos philosophes à la mode), ce processus est interminable ou fulgurant, travail de forçat ou jeu d'enfant. Si j'en crois mon expérience suicidaire au feu d'une longue patience, je dirai comme Husserl : « Il faut une pénible conversion du regard pour l'arracher aux données naturelles qui ne cessent de s'imposer à la conscience » (*Ideen* I).

Husserl fut après Pierre de Combas le « maître spirituel » d'Abellio. Entre guillemets, car en vérité il n'y a jamais de « maîtres ». Et les maîtrises ne sont jamais que d'éternels apprentissages. Question de degrés d'intensité dans l'intensité de l'intensité. Quel que soit le degré de mon apprentissage en face de la maîtrise d'Abellio, notre initiateur intérieur est le même « Nous ». L'identité commune des êtres et des choses, l'identité infinie de tous les mondes et de toutes les consciences, le sans-nom que Heidegger appelle l'*Ouvert*...

En disant que « l'initié tue toujours l'initiateur », le père Carranza parle d'un rapport entre hommes de puissance. Cela n'a jamais lieu entre hommes de connaissance. Abellio ne « tue » ni Maître Eckhart ni Husserl. Abellio n'a jamais joué non plus au gourou. Il ne nous donne même pas la voie à suivre pour réaliser la réduction phénoménologique. Il ne s'adresse qu'à des lecteurs qui ont déjà franchi le seuil de la conversion phénoménologique. Ce seuil a quelque chose de mortel. Jean Carteret sait de quoi il parle lorsqu'il appelle le gardien du seuil : « le gardien du meilleur avec le visage du pire ».

Comment faire le « VIDE » en soi pour réaliser l'*époché*. Chacun réalise ce « lâchez tout » par sa propre voie dont l'agonie de la dernière heure est la plus commune. La philosophie ne se fait pas dans les salons où l'on cause, c'est quelque chose qui nous fait violence. Faut-il rappeler par quoi Daumal et Gilbert Lecomte ont ouvert le n° 2 du *Grand jeu* : « Si le *Grand jeu* a voulu qu'en le regardant les hommes se trouvassent enfin en face d'eux-mêmes, CE FUT POUR FAIRE LEUR DÉSESPOIR ». Dans son sermon sur le détachement Maître Eckhart verticalise le détachement, il le met au-dessus de l'amour. Le détachement, dit-il, « frôle de si près le néant qu'entre le détachement parfait et le néant il n'y a aucune différence ». Ce détachement ne peut avoir lieu qu'au centre de la roue des dualités.

Pratiquer la réduction phénoménologique du langage c'est simple parce que c'est radical, c'est difficile parce qu'il est toujours difficile de détruire le phantasme de notre propre moi. L'illusion des systèmes clos favorise l'éléphantiasis de l'ego. Si le grain ne meurt...

Le regard de la conscience peut-il absolument se détacher de tout le langage : mots, concepts, idées, objets de conscience, contenus de conscience, etc. Tout mettre entre parenthèses : le corps et son « moi » psychologique, les pensées et les émotions, la mémoire, l'imagination, bref l'être humain tout entier, bref l'univers tout entier, bref non seulement la nature mais tous les produits des civilisations, la Bibliothèque de Babel, les sciences de la nature et les sciences humaines, les faits culturels, Dieu, la religion, l'État, les mœurs, le droit, la philosophie, la littérature, la poésie, les Beaux-Arts, la politique, les techniques c'est-à-dire tout ce qui existe y compris le langage *tout entier*. Que reste-t-il ? Rien. L'*époché* est l'acte sacrificiel le plus absolu qui soit. Dire RIEN c'est encore un mot de trop. Pour y faire allusion il ne reste que le « VIDE » à la source du regard intérieur, une intensité vécue *sans langage*, une intensité impersonnelle (de conscience de conscience) qu'il est impossible de réduire. En parler est contradictoire. La mise à nu de la conscience absolue est une mise à mort de la conscience de soi. Rien à voir avec cette « mort de la conscience » qu'imagine Sartre. Dans son retournement sur elle-même, la conscience perçoit dans la plénitude et la positivité du néant sa propre source originaire. Le néant est la substance même de la conscience, sa corne d'abondance. Vide du vide ou néant sans nom, peu importe le nom du germe. La conscience relative n'a pas d'autre référent que la conscience absolue. Si la réduction phénoménologique est une « schize », une séparation absolue, d'où le risque dans ce suicide du narcissisme de sombrer dans la schizophrénie, à l'inverse la conversion phénoménologique est une participation absolue. Il y a conscience absolue de

la relativité de la conscience. Désormais la « mort » de cette relativité de la conscience n'est plus ressentie comme l'effrayante opacité d'un mystère mais comme son énigmatique intensification dans la conscience absolue. Il reste vrai qu'on ne regarde pas la mort dans les yeux. C'est la mort qui nous regarde et se regarde en nous. Langage poétique moins intégrant moins clair-voyant que celui d'Abellio. Ce qu'il écrit sur l'indéterminé (la déité en tant que sénaire-septenaire) ne se peut lire sans que s'ouvrent en nous des abîmes de réflexion. Charabia philosophique diront ceux que ce langage-là ne touche pas. Le premier agnostique venu ne peut que violemment rejeter la vision parfaitement gnostique d'Abellio. Gnose absolue qui ne peut qu'intensifier la conscience des nouveaux gnostiques. Et ce devenir n'a pas de fin...

Nous vivons visiblement dans une époque de confusion des langues qui procède invisiblement d'une confusion élémentaire dans l'arrière-fond le plus obscur de nos consciences. La conscience se laisse aliéner à son insu par le langage. Acte de croyance aveugle ou identification inconsciente, qu'importent les mots si nous nous laissons de toute façon hypnotiser par la magie de leur présence. Passer de la magie de la gnose à la gnose de la magie, tout est là, c'est la clef des champs de la lecture. Pour éviter d'être vampirisé par le langage de *La Structure absolue*, pour en relativiser les termes dialectiques d'essence christique, pour se garder de les absolutiser, il faut être capable à tout instant de faire « table rase » du langage. C'est moins une lapalissade qu'un para-doxe. Le *doxa* c'est de croire (comme Lénine : « *dans* le relatif *il y a* l'absolu ») qu'il y a de l'absolu dans le langage. Or le langage est essentiellement relatif comme la conscience est essentiellement absolue. Autrement dit, la conscience absolue « est » non-langage absolu. En parler est nécessairement paradoxal.

Aux yeux de qui est vivant il est paradoxal de se voir mort. Pour la conscience intensificatrice de conscience d'elle-même, on peut dire que la mort est un vécu de conscience. Cela n'a rien à voir avec le mourir qui dans notre devenir est inséparable du vivre. Notre façon de vivre n'est jamais qu'une façon de mourir. Il s'agit de remettre en question cet « absolu » poétique qu'est la mort. Heidegger se trompe en voyant dans la mort un indépassable absolu. Il y a chez Abellio conscience absolue de la relativité de sa propre mort. La Structure Absolue en donne la clef intérieure. Enracinée dans le non-temps, la conscience transcendantale est indestructible. La mort n'est jamais qu'une illusion de la conscience « naïve » ou, pour reprendre un autre mot de Husserl, « naturelle ». Il ne faut pas confondre la mort avec le cadavre.

Même après la conversion phénoménologique, la réalité dite objective reste ce qu'elle *paraît* dans l'expérience sensible. Mais il y a double vue : le regard du regard est transfiguré par le regard transcendantal. Et c'est le regard du regard qui transfigure la réalité objective. Transfigurer c'est reconnaître dans la réalité objective une transcendance dont la source est « l'inversion intensificatrice d'inversion » de la source du regard transcendantal. Nous sommes loin des mystiques idéalistes qui dénoncent l'illusion de la réalité objective pour la réduire à la réalité subjective du sujet pensant ou de la conscience naturelle. Chez Husserl comme chez Abellio c'est le regard de la conscience absolue qui, dans sa perception de la double transcendance, constitue sa vision de la relativité de la conscience naturelle et de la relativité de la réalité objective. La transfiguration n'est pas un concept mais un « pouvoir ».

D'un point de vue sensible le monde est absolument opaque. En même temps, dans l'instantanéité du point de vue transcendantal *à l'intérieur* de ce point de vue sensible, le monde est absolument transparent : il n'y a pas seulement *apparition* instantanée du monde mais surtout *transparition* du « NOUS » intersubjectif à l'intérieur du monde. Le dedans du dehors coïncide avec le dedans du dedans. La vacuité du plein avec la plénitude du vide. Dans l'instantanéité de sa vision « au » centre de la structure absolue, Abellio voit la fin du monde dans les deux sens du mot FIN : sa transfiguration en « corps du vide ». Vision du « sans-formes » dans les formes. Transfiguration des formes dans le « sans-formes ». Vision du monde à la lumière de la mort.

La transfiguration met fin au narcissisme. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'on n'en finira jamais d'épuiser le sens de « Je est un autre ». « Je » est toujours un autre, infiniment autre. Comme l'autre est toujours « Je », infiniment « Je ». Et « se » voir dans l'autre c'est reconnaître en lui l'invisible présence, consciente ou non en lui, du même « Soi » transcendantal : l'identité commune de toutes les consciences. Abellio dit la même chose en disant qu'on ne conquiert l'identité totale que par la conquête de l'altérité. La conscience de l'intersubjectivité absolue qui fonde et relie les êtres et les choses dans le même « NOUS » en est la clef. Encore faut-il perdre le culte de moi... S'il m'arrive encore d'avoir peur de la brutalité aveugle d'un « autre », cette peur ne me surprend plus, mon regard s'en distancie en voyant dans *l'autre*, même dans son regard de tueur, la secrète transparence du « Soi » en qui « Je » nous vois. La transfiguration est le pouvoir occulte de convertir l'opacité en transparence. Le corps du monde n'est pas aveugle. C'est son propre aveuglement que le regard naïf projette sur le monde. Nous ne pouvons voir « les yeux » du monde que si le monde nous illumine. Un poète comme Jean Carteret est doué d'une conscience surnaturelle. Un poète comme Jean-Luc Parant, ce prophète Ezéchiel de la poésie, voit le corps du monde « rempli d'yeux tout autour ».

*La Structure absolue* ne serait pas un essai de phénoménologie génétique de la conscience si ses premiers mots ne traitaient pas de la conception et de la naissance ; ses derniers mots de la première et de la seconde mort.

Ce qu'Abellio écrit à propos de *la seconde mort* se trouve en germe dans l'Apocalypse de saint Jean. C'est dire que la voix de la caverne de Patmos se fait à nouveau entendre dans le monde. Si le langage d'Abellio est moins symbolique, et surtout moins archaïque que celui de l'Apocalypse, il n'en est pas moins allusif dans sa clarté même, et quasi illisible dans sa transparence. La seconde mort n'est ni un concept ni une métaphore, elle est vision gnosique dans l'effacement des mots qui lui font écran. Cela ne se démontre pas. Cela se vit comme le non-devenir dans le devenir. Notre seul maître en la matière est la méditation. On sait à quel éveil est liée la seconde naissance de l'homme. La seconde mort c'est comme une troisième naissance « sans l'homme ». Seule la conscience, moins dans la réflexion de soi que dans l'intensification de son retour sur soi, est initiatrice d'elle-même. Faut-il évoquer une dernière fois *Le Grand Jeu* : « L'essence universelle de la pensée est donc la négation de toute forme de pensée. Sans attribut distinctif, cette négation ne peut être qu'une. Et par elle seule les formes apparaissent ; elles ne sont rejetées à l'existence distincte que par cet acte unique de *la* conscience qui les nie être elle-même ». On ne saurait mieux dire. Disons seulement qu'Abellio en dit infiniment plus.

Nul n'a le choix de ce qu'il reçoit ni de ce qu'il donne. Si je dois beaucoup à Abellio je ne lui dois rien. L'intersubjectivité transcendantale qui fonde les relations entre les êtres et les choses, entre les consciences et le langage, les traverse et les dépasse infiniment.

On ne verra Abellio ni à la Sorbonne ni à l'Institut ni à l'Académie. Il ne fera pas école. La phénoménologie génétique de la conscience ne peut s'enseigner et ne s'enseignera jamais. C'est à vivre. A vivre comme praxis, comme ascèse, comme sagesse. A côté de cela, toutes les philosophies à la mode sont des philosophies du concept, des philosophies mortes. A preuve elles s'enseignent. L'œuvre même d'Abellio risque d'être occultée dans des temps encore plus obscurs et plus obscurantistes que le nôtre. Mais pour l'essentiel cela importe peu. Son œuvre poursuivra une action de présence dans des catacombes inaccessibles aux investigations et aux répressions des pouvoirs politiques. Comme le dit Jean Carteret : « Il faut traverser le pire pour atteindre le meilleur. » Et le pire nous sommes en plein dedans mais nous ne le voyons pas encore pleinement. Abellio rappelle comment Kafka voyait le destin de l'humanité : « Une croissance de la puissance de mourir. » C'est encore loin d'être compris. Les générations se succèdent à tout instant, mais la chair de tout homme s'accroche désespérément à son squelette. Ce n'est jamais le moment de mourir. Chacun tient mordicus à l'âme de son sang. Chacun a mieux à faire qu'à se dépouiller de son narcissisme, quitte à se crever à la tâche. C'est

la haine ou la peur de la mort qui fabrique des esclaves à la chaîne. La puissance de mourir ? Idéal insoutenable dans un siècle où la majorité des hommes s'autodétruisent dans le noir sans le savoir et sans voir qu'ils sont en train de passer avant d'avoir vécu. On les aveugle. On les endort. On les conditionne à marcher à reculons vers la mort. D'où leur angoisse à l'état larvaire. D'où leur agonie larvée. Cauchemar que les « réveillés » souffrent de voir comme le cauchemar d'un cauchemar. Procès dans lequel ils sont eux-mêmes impliqués, compromis, infiniment responsables malgré leur innocence fondamentale. Dire d'Abellio que sa vision du « communisme sacerdotal » (c'est un mot d'écrivain) est élitiste, c'est avoir la vue courte : ne pas voir à quoi selon lui la gnose est destinée : « à faire de ce qui fut l'ineffable d'un seul le communicable de tous ».

Qu'est-ce que l'existence sans la philosophie ? s'était écrié le marquis de Sade. « Produisez des idées philosophiques », pouvait-on lire sur des affiches dans des usines chinoises pendant la dernière (?) révolution culturelle. Mais la philosophie n'est pas la *sophia*, ce n'en est que le désir. La *sophia* c'est notre féminité intérieure : en elle les problèmes du corps, surtout ceux de la transfiguration du sexe, sont plus essentiels que les problèmes de l'esprit.

A peine l'éveil philosophique a-t-il germé dans le cœur des adolescents qu'il est étouffé sinon tué dans l'œuf. Enténèbrement social. Enténèbrement légal. Enténèbrement naturel. Pourquoi cet enténèbrement des consciences ?

Dire que la lumière luit dans les ténèbres et que les ténèbres ne l'ont point reçue, c'est ne rien dire de la nécessité de cette dialectique de la lumière et des ténèbres. Comment répondre en quelques mots à cette question visiblement insoluble. Il faut avant tout reconnaître qu'il n'y a ni lumière ni ténèbres en soi. Il n'y a que des relations lumineuses et ténébreuses de la conscience avec elle-même. L'aile de pure lumière et l'aile enténébrée de « l'archange empourpré ». Mais quelle que soit l'intensité de la lumière dans l'ampleur de nos ténèbres, notre intensité souffre toujours d'un manque d'intensité, et cette souffrance est toujours un cri qui jaillit des ténèbres de notre conscience. Ce drame est cosmique. Ce cri de conscience vers davantage de conscience, ce cri de lumière vers davantage de lumière (Mehr Licht !) appelle la mort : « La vérité, dit Abellio, est du côté de la mort. »

Il y a toujours une distance infiniment asympotique entre notre conscience de la positivité de la mort et la position absolue de la mort dans notre conscience.

« Car c'est la fin qui est le commencement », s'écrie Artaud le Mômo. Car la fin éclaire le commencement, écrit Abellio.

Ce qui demeure obscur en nous appartient toujours à la naissance et n'est pas encore illuminé par la mort.

De son côté le poète Jean Carteret parle des « noces » de la naissance et de la mort. On associe par naïveté la lumière à la vie et les ténèbres à la mort. Proposition absurde. Car c'est finalement la lumière de la mort qui éclaire les ténèbres de la naissance. La vie, elle, n'appartient qu'à la vie de la vie comme l'intensité n'appartient qu'à l'intensité de l'intensité, comme la conscience relative n'appartient qu'à la conscience absolue. La conscience ne meurt pas dans le corps, c'est le corps qui meurt dans la conscience. Le *satori* du monde a lieu dans la conscience absolue.

La fin dernière de l'homme dans les deux sens du mot FIN est dans l'intensification sans fin de la conscience sans l'homme naturel c'est-à-dire sans sa conscience sensible ou naïve de soi. Ni la chair ni l'âme de son sang ne peuvent être sauvées. Il n'y a pas d'espoir pour « moi ». Mais la conscience est une énigme fabuleuse. Son intensification a lieu là où les Yeux d'Ezéchiel ne cessent jamais de s'ouvrir, là où les portes de la perception s'ouvrent à l'infini sur « ce qui n'a plus de nom », là ou il n'y a plus de différence essentielle entre les vivants et les morts, là où la plénitude du vide se regarde et se reconnaît dans la vacuité du plein, ici et là où il n'y a plus « rien », mais ce « rien » est tout : *sauf moi*. Abellio dit la même chose autrement : « Je ne connaîtrai mon nom qu'à la fin, c'est-à-dire jamais. »

MICHEL CAMUS

## NOTES

1. J.-P. SARTRE, *Essai sur la transcendance de l'ego,* Vrin, 1965, et Recherches Philosophiques, 1936.
2. LÉNINE, *Cahiers philosophiques*, « Sur la question de la dialectique », p. 343, Editions sociales.
3. LÉNINE, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, p. 89, Editions sociales.
4. *Ibid*, pp. 99, 113, etc.
5. *Ibid.*, p. 256 : « L'*essence* des choses ou la *substance* sont aussi relatives. »
6. MAO TSÉ-TOUNG, *De la contradiction*, 1938.
7. LÉNINE, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, p. 138.

# La voie héroïque et gnostique vers le Soi

## Réflexions sur la philosophie de Raymond Abellio, la gnose chrétienne et iranienne et l'ésotérisme de Virgile

**Yves-Albert Dauge**

*« Puissions-nous être ceux*
*qui opéreront la Transfiguration de la Terre ! »*

*Yasna* 30, str. 9 (trad. de Henry Corbin,
*Terre céleste et corps de résurrection*, p. 38).

Au moment de parler de Raymond Abellio, c'est cette belle prière mazdéenne traditionnelle qui nous revient en mémoire, comme étant la plus propre à caractériser l'esprit même de son œuvre. De quoi s'agit-il, en effet, essentiellement ? De la transfiguration du monde en l'homme et à partir de l'homme, ce qui signifie la transfiguration de l'homme même, appelé à devenir, avec tout son univers, corps *glorieux* et dieu en Dieu. C'est là ce que nous entendons par voie héroïque et gnostique vers le Soi, voie de l'idéal le plus élevé, le plus exigeant, et le plus aventureux.

Pour éclairer cet itinéraire philosophique de R. Abellio, nous aurons recours à quelques éléments de son contexte naturel, en particulier à la Gnose, chrétienne et iranienne. En effet, les écrits gnostiques dits « Apocryphes du Nouveau Testament », comme d'ailleurs de nombreux textes « canoniques » chargés du plus pur ésotérisme, nous révèlent le noyau authentique et indestructible du christianisme, avec lequel s'accorde précisément la méditation abellienne[1]. Quant à la gnose iranienne, celle du shi'isme et du soufisme, si magistralement explicitée par H. Corbin, elle nous fournit une illustration tout à fait lumineuse de ce fameux « sentier oriental » vers l'accomplissement de soi-même et l'*impérialité* solaire, sentier sur lequel s'est engagé, après beaucoup

* Né en 1930 à Nantes, maître de conférences à l'Université de Perpignan. Thèse (en cours de publication) : *Recherches sur la conception romaine de la barbarie.* Divers articles sur l'ésotérisme de Virgile : *Vénus, Énée et l'Androgyne ; l'héliomorphose du héros*, etc.

d'autres, R. Abellio[2]. En outre, nous nous référerons assez souvent à l'*Enéide,* car ce poème virgilien est, dans notre Occident, pour qui sait l'interpréter du point de vue de l'ontologie, ou mieux de l'*ontogenèse,* l'épopée gnostique par excellence. Epopée de l'itinéraire périlleux vers le Soi, de l'émergence et de la constitution du « Je transcendantal », de la manifestation du véritable *artifex,* en qui et par qui le monde se transfigure tandis qu'il déploie, entre histoire et métahistoire, son activité créatrice : autant de thèmes chers à l'auteur de *La structure absolue* et de *La fin de l'ésotérisme.*

Nous nous proposons, dans cette courte étude, d'examiner successivement :

— l'opposition qui existe entre *les deux mentalités fondamentales* (l'une héroïque et gnostique, l'autre tellurique et mystique), ainsi qu'entre les voies par lesquelles elles s'expriment, de manière à faire ressortir à la fois l'appartenance de R. Abellio à la première, et la supériorité de celle-ci sur la seconde ;

— les buts poursuivis par le gnostique, qui sont essentiellement la déification de l'homme, la toute-puissance du *Je artifex,* la transfiguration du monde et des corps ;

— les principes de l'*Energétique essentielle,* qui est orientation correcte de l'énergie pour la libération totale de l'homme (tout intégrer et recréer, « angéliser les démons », maîtriser le temps, passer par-delà le monde des oppositions, éprouver sans cesse sa capacité de vaincre) ;

— la nature de la « méditation transcendantale », le fonctionnement de son outil — le sénaire-septénaire, ou « structure absolue » —, avec un choix d'applications (aux thèmes du mal, du serpent, et de l'androgyne) ;

— la situation de l'*Artifex* dans le monde, le problème du non-agir et de l'agir, les modalités de l'Art véritable et unique, le sens de l'impérialité ;

— et enfin, quelques éléments déterminants de la gnose chrétienne, interprétée dans cette perspective et selon la formule : *christologie* = *autologie,* avec plusieurs exemples précis d'une exégèse radicale utilisant la structure absolue.

## LES DEUX MENTALITÉS FONDAMENTALES

Sur le plan du caractère et du comportement, il est bien des manières de classer les hommes, tant sont nombreux les critères de répartition et les types psychologiques observables. Cependant, par-delà toutes les variétés possibles d'êtres humains, apparaissent de grandes familles spirituelles dans lesquelles peuvent se regrouper la plupart d'entre eux. Pour ne pas sacrifier ici à la mode de la tripartition, nous envisageons deux orientations essentielles des esprits et des volontés dont l'extrême importance tient aussi bien à leur extension universelle qu'à la polarité qu'elles constituent : c'est ce que nous appelons les deux mentalités fondamentales.

Nous désignons la première comme *mentalité héroïque et gnostique.* D'inspiration ouranienne, masculine, solaire, surhumaine, aristocratique, apollinienne, elle vise à réaliser l'Homme en soi. Son idéalisme exigeant veut conquérir l'Etre même, Dieu, par l'aventure périlleuse, l'ascèse de la connaissance déificatrice ; obtenir l'impérialité véritable, la liberté créatrice, pour transformer et sauver le monde.

La seconde, nous la qualifions de *mentalité tellurique,* soit matérialiste, soit mystique. D'inspiration chthonienne, féminine, lunaire, humaine, démocratique, dionysiaque, elle vise au bien de la collectivité, de l'espèce, ainsi qu'à la félicité individuelle. Richesse, bonheur, sécurité, tels sont ses objectifs majeurs. Elle veut conquérir le monde pour s'y installer, et jouir de tout, des bienfaits de la vie comme des grâces divines[3].

Voici, sous une forme synoptique, quelques précisions sur leurs traits les plus remarquables.

| MENTALITÉ HÉROÏQUE | MENTALITÉ TELLURIQUE |
|---|---|
| — *Le but à atteindre :* l'homme supérieur, essentiel, détenteur de la connaissance et de la puissance ; la | — *Le but recherché :* le bonheur, de celui qu'enrichit la terre, ou son dieu ; l'homme comblé, maître des |

plénitude de la personnalité, le *Je* véritable ; l'être solaire, transfiguré, parfait. Devenir (réellement) ce qu'on est (virtuellement), c'est-à-dire Dieu : processus de la déification du héros.

Exigence maximale : conquête des états « suprahumains » (R. Guénon), du Soi (hindouisme), de l'Inconditionné (J. Evola), de l'« Intemporel vivant » (C. Suarès), de la Déité (Maître Eckhart, Angelus Silesius)...

— *La volonté héroïque* (cf. *virtus*) : orientation inflexible de l'énergie vers la saisie du divin et la maîtrise du réel.

Goût du défi et de l'épreuve, insatisfaction constante, discipline austère et sélective, rigoureux code d'honneur (cf. Chevalerie, ou *bushido*). Ascèse de type guerrier, éthique de la lutte et de la victoire perpétuelles : la « grande guerre sainte » (intérieure ; cf. R. Daumal) et la « petite » (extérieure). Expression de la « virilité transcendante » : cf. hindouisme *(Gitâ),* bouddhisme (v. J. Evola, *La doctrine de l'éveil*), zoroastrisme, mithraïsme, héracléisme (romain), stoïcisme (Sénèque), etc.

— *Le dualisme et la distanciation :* bipartition des valeurs, des êtres, selon l'opposition lumière/ténèbres (« régime diurne de l'image », dit G. Durand ; v. doctrines iraniennes). Lutte contre le temps, la mort, le mal ; émerger du chaos, s'élever, et dominer le réel.

Refus de l'univers nocturne, maternel, féminin, matériel, des valeurs liées à la 3e fonction, — et de l'univers orageux de la révolte, de la perversion, de la démesure.

Valorisation du principe *yang,* du ciel, de l'éther, du feu, de la lumière, du Nord ; de la verticalité, de l'ascension ; de l'activité, du péril, de la dureté.

— *La conscience aristocratique de soi :* concept d'élite (dissemblance et hiérarchie des esprits) ; seule une minorité peut obéir à l'impératif suprême (« Soyez parfaits comme votre Père céleste », Matt. 5, 48). Dignité, liberté, responsabilité : « Si nous ne sommes pas les meilleurs, nous n'avons pas de raison d'être » (Montherlant).

Concept de race spirituelle universelle, par-delà peuples et nations, fondée sur la qualité de l'être

biens de ce monde, jouissant de ses pouvoirs, des corps et des âmes, de la vie ; le mystique, avide de communion avec la nature cosmique, de fusion dans la richesse divine. L'utopie sociale (la « Cité idéale »).

Processus d'épanouissement ou d'évanouissement, de l'être humain.

— *Aspirations hédonistiques* (cf. *voluptas*) : goût de la vie, dont il faut profiter, qu'il faut épuiser. Désir de gagner et de posséder, appel du plaisir, art de jouir.

Crainte de la douleur et du risque ; amour, pacifisme. Matérialisme empirique. Amoralité, ou satisfaction par les formes et les rites.

— *Liaisons et réductions :* tendance à tout unir, absorber, digérer, confondre, à tout miniaturiser et réduire (« régime nocturne de l'image », selon G. Durand). Amour de la Mère, de la demeure, de la répétition, du concret.

Refus des excès et des antithèses de l'esprit héroïque.

Valorisation du principe *yin,* de la terre, de l'eau, de la nuit, du Sud, de la chaleur ; de l'horizontalité, ou de la descente ; du repos, de la sécurité, de l'intimité. Goût de la substance, des nourritures, des microcosmes.

— *L'homme dans son milieu :* égalitarisme, haine de toute supériorité, grégarisme, nivellement ; valeurs sociales et collectives (sensibilité, entraide, sociabilité, humanitarisme). Esprit populaire, ou bourgeois. Le poids des masses, et l'« homme-masse » (Ortega y Gasset).

Besoin de se sentir entouré : de ses semblables de ses biens, de morales, de rites, de dogmes, de coutumes, — et de ses dieux.

Loi de l'espèce, du sang et du sol ; collectivités incarnées, au comportement passionnel ; hostilité, solidarité.

— *La conception du divin :* immanence, symbiose, fusion. Sentiment de l'omniprésence divine, qui entoure et pénètre l'homme, panthéisme intuitif. Soumission à la Divinité, recherche de l'euphorie, de l'extase, tendance à l'entropie mystique. Communion avec la Mère, la nature, la Vie universelle (rythmes, cycles, harmonies cosmiques). Fraternité et unité de tous les êtres.

Vide et passivité de l'âme atten-

(d'Héraclite à D.H. Lawrence et F. Schuon).

— *La conception du divin :* transcendance et synergie. Conscience aiguë *a)* de l'extrême distance ontologique entre Dieu et l'homme, de la transcendance de l'Absolu, d'où tension spirituelle, effort de connaissance, *b)* d'une parenté essentielle entre Dieu et l'être humain, de nature identique (cf. l'*advaïta*), d'où possibilité et nécessité d'une ascèse déificatrice. Dialectique entre l'*Autre* et le *Même.*

Dieu, à la fois inaccessible et personnel, appelle à un constant dépassement ; Créateur, il veut des créateurs ; Esprit, il veut des esprits libres. La « race » des Fils de Dieu est celle des êtres d'élite qui ont accès à la vie et aux énergies divines, race de médiateurs, de sauveurs, de sages et d'artistes souverains.

— *L'ascèse gnostique :* se connaître, et connaître Dieu et le monde en une seule démarche de l'être tout entier ; amour de la vérité et du Soi ; recherche de la conscience et de la lumière absolues.

Développer les forces *sattviques,* libérer l'esprit (*Noûs, Mens,* Raison créatrice, Intellect, etc.) pour atteindre le *Logos,* le Verbe (apollinisme, hermétisme...) ; transcender limites et oppositions, accéder à l'Un. La gnose est opérative : libératrice, transmutatrice, déificatrice.

— *L'aventure périlleuse :* la vie comme épopée initiatique. Quête audacieuse, tension maximale, épreuves et lutte constantes, risques énormes (dégradation ou perversion de l'énergie). Ardent effort vers un but surhumain : devenir le coopérateur de Dieu, le Fils de Dieu (égaler le Père), un dieu en Dieu, par l'intensification sans fin de la synergie théandrique[4].

— Quelques textes significatifs :

« Pourquoi combattons-nous, Maître ? — Pour la vertu élevée, pour le haut dévouement, pour la sublime sagesse, c'est pourquoi nous sommes appelés guerriers » (*Anguttara Nikâya,* cité par A. David, *Le modernisme bouddhiste,* P., 1911, p. 261).

« La vie de l'homme est représentée (*dans les* Veda) comme un sacrifice, un voyage et une bataille » (*Sri Aurobindo's Vedic Glossary,* compiled by A.-B. Purani, p. 73, cité par dant la grâce et la plénitude de Dieu, dévotion.

Dissolution de l'être dans l'océan divin, fusion du moi dans le Tout.

— *L'émancipation psychique :* accéder à l'extase, par des procédés répétitifs. Passivité de l'esprit, assoupissement de l'intellect, suractivation du corps et de l'âme : drogues, danses, pratiques sexuelles, prières, cérémonies, dérèglement des sens, pour provoquer diverses ivresses, transes, visions, etc.

Cf. le dionysisme, libérateur de l'inconscient, des forces psychosomatiques, du moi tellurique.

— *L'attente du salut :* confiance dans le travail de la Divinité. Religions (ou idéologies) de consolation, de compensation, de rachat, de communion ; prise en charge de l'homme par des dieux rédempteurs, et des clergés qui dispensent les biens célestes et disposent des biens terrestres. Le dieu sauve et nourrit son fidèle, il est son garant et son recours. Attention soutenue à la répétition des rites, à la permanence des liens qui rattachent au divin.

« Je suis très satisfait de me traîner sur le sol, d'être parent des herbes. Mon âme s'ébat confortablement sur le sable et s'en trouve heureuse. Parfois, lorsqu'on est grisé par cette terre, l'esprit vous paraît si léger qu'on s'imagine être au ciel. Mais finalement on s'élève rarement à plus de six pieds au-dessus du sol. » (Lin Yutang, *L'importance de vivre,* tr. fr., P., 1948, p. 9.)

« Liberté, égalité, fraternité » (cf. P. Buyssens, *Le prodige des races,* P., 1960, p. 148).

« La sécurité la meilleure. Dors, mon âme, dors car aux blessures du Bien-Aimé, tu as trouvé la sécurité et la quiétude parfaite. » (Angelus Silesius, *Pèlerin chérubinique,* II, 11.)

Voir aussi J. Monnerot, « Sociologie de la révolution » (*Les Études philosophiques,* 1969/1, 69-86), pp. 80 sq.

R. Sailley, *Çri Aurobindo,* P., 1970, p. 55).

« Splendide est la vertu à laquelle nous aspirons, car il ne lui suffit pas de rendre heureux par l'absence de mal, mais, libérant l'esprit, elle le rend capable de connaître les réalités célestes, et digne de participer à la vie de Dieu » (Sénèque, *nat.* 1, *pr.* 6).

« Dévouement, Puissance, Vérité, Noblesse, ces quatre dieux sont les membres de l'homme juste... » (F. Brousse, *Zoroastre,* Perpignan, 1972, p. 96).

Voir aussi les paroles de Tagore citées par le Lama Anagarika Govinda en conclusion de ses *Fondements de la mystique tibétaine,* p. 401.

Or, incontestablement, c'est à la première de ces familles spirituelles qu'appartient R. Abellio : son œuvre tout entière constitue une illustration exemplaire de la mentalité héroïque et gnostique. Il reconnaît d'ailleurs expressément cette répartition bipolaire des esprits : « Si la Création, dans son principe, est d'abord séparation, clivage, distanciation, dualité agonistique, les êtres se rangent ici encore en deux catégories primordiales, irréductiblement divergentes et discordantes en tout temps et en tout lieu : d'un côté ceux qui n'aspirent qu'à sortir du sein maternel et à s'affirmer hors de lui, de l'autre ceux qui n'aspirent qu'à y demeurer ou y rentrer[5]... »

Utilisant l'antithèse d'une manière soutenue, il oppose les valeurs solaires et viriles aux valeurs féminines et lunaires[6], l'homme de lumière aux êtres de la nuit[7], le pouvoir du feu à la puissance de l'eau[8], le héros à l'homme ordinaire ou larvaire[9], l'orientation de l'esprit à celle de l'âme et du corps[10], la conscience à l'entropie[11], la verticalité du *Je* transcendant le monde, et l'ascèse sélective formatrice du *Nous,* à l'horizontalité du moi, de la société, à la loi de l'espèce[12], l'art de type apollinien — domaine du sérieux, de l'unité, de l'intensité de la lumière, de l'ordre et de la gnose, de la spontanéité seconde, du style, de la joie durable, de l'esprit — à l'art de type dionysiaque — domaine du jeu, de la multiplicité, du chaos, de la vie surabondante, de la participation mystique, de la spontanéité première, des sensations et des images, des joies passagères, du corps et de l'âme[13] ; il oppose des symboles de l'axe, du centre, du pôle, la convergence vers l'un, aux tourbillons de l'irrelié, aux forces centrifuges de dispersion[14], l'intégration masculine du temps au remplissage féminin de l'espace[15], l'aventure périlleuse à la recherche des refuges[16], etc.

Son but est l'émergence et la constitution du « Je transcendantal », qui est l'Homme parfait, ou divin, pour qu'il prenne place dans le « Nous » des libres esprits, qui est le royaume du Soi, ou de Dieu. Sa conception de l'épreuve — condition nécessaire de toute création —, de la lutte — aussi dure que possible —, et de la victoire — qui doit être un état d'esprit permanent —, suppose une extrême tension de la volonté, une orientation sans défaut de l'énergie. Le refus de l'entropie, du chaos, de la répétition, de la sécurité, le rejet de la pesanteur matérielle et sociale, l'irrépressible besoin de verticalité et de lumière l'entraînent, de purification en purification, de transfiguration en transfiguration, dans un dynamisme ascensionnel sans fin. Il sait bien que la véritable conscience de soi *(memoria sui),* le sens d'une vocation supérieure et unique, et la volonté d'y répondre pleinement — pouvoir se dire : « ce qui devait être fait a été fait[17] » — créent à la fois une distance entre soi-même et les « hommes ordinaires », et une alliance du *Je* avec ses pairs, tous les êtres éveillés au Soi. Il sait que Dieu veut sans cesse être connu, et être cherché, et que la fin de sa création est d'intensifier la circulation des énergies divines grâce au travail qualifié d'« artistes créateurs d'esprit » (*Structure,* p. 155). Pour lui, l'itinéraire de la gnose est le seul capable de faire accéder l'esprit à l'Un, qui transcende toute limite, toute opposition, le seul capable de libérer et

de transmuer l'homme — avec son univers ; aventure la plus audacieuse, et la plus difficile à mener à bien, car, au fond, de quoi d'autre est-il question sinon de la déification de l'être humain ? « Il ne s'agit pas de voir Dieu, il s'agit de l'être » (*Ame,* p. 83).

A bien des reprises, R. Abellio a insisté sur l'antagonisme qui existe entre les deux voies principales vers le divin, celle de la gnose et celle de la mystique. Chacune d'elles répond à une mentalité fondamentale, et développe une expérience spécifique. « Deux voies s'offriront toujours à l'homme, une voie solaire et virile, qui est celle de la *connaissance,* une voie nocturne et féminine, qui est celle de la *mystique.* La première veut l'affirmation de la conscience, la seconde sa dissolution[18]. » L'une, axée sur la vérité, permet d'accéder, grâce à la raison créatrice, à l'« unité lumineuse de l'universel » ; positive ou active, elle mène, par des étapes diurnes, par le détachement et le surpassement, à l'*enstase* — qui est l'illumination gnostique —, au paroxysme de la conscience, à « l'infini vécu, polarisé, dynamisé et *retenu* par la structure absolue » (*Ame,* p. 67). L'autre, axée sur la beauté, entraîne l'être, grâce aux effusions de la psyché, vers la vague unité de la mer originelle ; négative ou passive, elle mène, par des circuits nocturnes, par le renoncement et la vacuité, à l'*extase* — qui est la luminosité mystique —, à la fusion dans le Tout, à l'indéfini[19]. Ceci rappelle les réflexions du père Teilhard de Chardin sur « deux formes inverses d'esprit », lorsqu'il oppose le but de la mystique dite hindouiste — « l'unité par la détente, ou la recherche d'un fond commun », « l'unité de base, par dissolution », diffusion, identification — à celui de la méthode gnostique qu'il nomme la « route de l'Ouest » — « l'unité par tension, ou la marche au centre universel », « l'unité de sommet, par ultradifférenciation », synergie[20]. Ou encore, l'antagonisme mis en lumière par le Lama Govinda entre la voie de la mystique hindoue et celle du Bodhisattva : « la première consiste à triompher de la dualité et à trouver l'unité par une *régression* à l'état indifférencié qui existait avant l'éveil de la conscience » ; il s'agit de « retourner à l'unité du non-créé », de « dissoudre l'âme individuelle dans l'âme universelle », et le monde est nié comme illusion. La seconde vise à « être pleinement né, à développer sa conscience, sa raison, son aptitude à aimer jusqu'au point où l'on cesse d'être pris dans son égocentrisme et où l'on réalise une nouvelle harmonie, une nouvelle unité avec le monde » ; acceptation de la vie, des valeurs individuelles, accomplissement de notre nature éternelle : le monde est transcendé et transformé, en nous et à partir de nous[21]. Ainsi donc s'opposent ces deux voies fondamentales : « la première fond en effet l'homme dans l'universel et dépossède l'homme de lui-même, la seconde fonde au contraire l'universel dans l'homme et restitue à l'homme toute possession : l'une conduit à l'abîme de la dissolution, l'autre à l'abîme de la communion... » (*Structure,* p. 42.)

Certes, chacune des deux mentalités a ses qualités et ses défauts ; chacune des deux voies met en jeu des propriétés complémentaires de l'être humain. Cependant, aux yeux de R. Abellio, la mentalité héroïque et gnostique et sa discipline déificatrice font preuve d'une incontestable supériorité. D'ailleurs, il en est bien ainsi. « L'abîme du jour... comprend l'abîme de la nuit tandis que l'abîme de la nuit ne comprend pas celui du jour » (*Structure,* p. 42). Seule la voie diurne peut suractiver et surqualifier l'énergie humaine, accéder au sens de la Création et au centre de l'Être, éviter les pièges de l'âme et les illusions du mental[22] ; seule elle garantit la plénitude ontologique et la saisie totale du divin. Ainsi que l'affirme Abûl-Muwâhib al-Tûnsî[23], « si quelqu'un prétend qu'on peut contempler la Beauté divine sans avoir été éduqué par la Rigueur divine, rejette-le, car c'est un antichrist... ».

Mais la qualité majeure de cette voie est sa capacité de synthèse et d'intégration. De même que, selon les commentateurs de la *Gîtâ,* la force *sattvique,* et elle seule, est apte à discerner, à maîtriser, à mettre en œuvre et à sublimer les divers éléments du réel[24], de même, l'énergie héroïque et gnostique sait déterminer les opposés, joindre les complémentaires, mettre en mouvement le jeu dialectique, et faire monter progressivement la qualité de l'ensemble. Grâce à elle, à son dynamisme propre, le feu se marie à l'eau, la virilité à la féminité, la lumière englobe les ténèbres, le corps gnostique bénéficie des ondes mystiques, la vérité et la beauté se font *Vénus d'or,* le ciel et la terre *Apollon pythien*[25]. Ainsi, en une montée sans fin, le héros rassemble toujours plus haut

ses énergies, ses « esprits », et les éléments de son univers, l'élan vers la Déité rejaillit sans cesse de lui-même, la connaissance se dépasse en synthèses successives, et la transfiguration du cosmos tend vers toujours plus de perfection. La voie royale vers la puissance intégrale est donc celle de la « gnose armée », c'est-à-dire de la connaissance créatrice et intégratrice soutenue par l'inflexible volonté d'« être Dieu ».

## LES BUTS POURSUIVIS

Il ne sera pas inutile, croyons-nous, d'insister quelque peu sur les objectifs propres à cette mentalité héroïque et gnostique, objectifs qui sont naturellement ceux de R. Abellio. Distinguons-en trois, qui, en réalité, n'en font qu'un : la déification de l'homme, la toute-puissance du *Je artifex,* la transfiguration du monde et des corps.

1. Puisqu'il s'agit de parvenir au niveau ontologique le plus élevé, d'obtenir la plus haute puissance, il faut sortir de la multiplicité, du monde des objets et des formes, pour accéder aux réalités essentielles. « Un des plus hauts yogas : celui par lequel nous nous approprions l'*esprit* de la lumière. Alors notre œil ne cherche plus à voir tel ou tel objet, mais la lumière même » (*Ame,* p. 73). Boehme avait dit, parlant du Christ : « Nous devons voir dans sa lumière selon l'œil intérieur, alors nous le voyons, car il est la lumière[26]. » Même volonté de se placer au sommet de la manifestation, au centre de l'être, là où tout a son origine et sa fin. S'il est vrai, comme l'affirme le penseur shî'ite Qâzî Sa'îd Qommî[27], que la métaphysique de l'être ne peut avoir un sens, pour nous, qu'à l'*impératif (KN, Esto !),* et que tous les univers « sont parcourus par l'immense mouvement ascensionnel d'un impératif créateur qui les enlève aux pesanteurs de leur négativité », le but du gnostique est de répondre pleinement à cet appel d'en haut, au point de ne plus faire qu'un avec lui. Il n'est plus question, alors, d'une simple restauration d'un état primordial, ni de la seule réintégration dans une puissance perdue : il s'agit de la totale réalisation en nous de nos virtualités divines[28]. Non seulement il est besoin d'une « nouvelle alliance avec Dieu » (*Ame,* p. 86), mais il faut être, avec audace et persévérance, des *aemulatores Dei,* des émules de Dieu[29], capables de s'emparer du royaume des cieux[30]. Il ne suffit pas, en effet, de « penser à Dieu[31] », ni même de « voir Dieu » : à la déclaration de P. Brunton, dans *La réalité intérieure* (p. 37) : « Connaître Dieu, c'est être Dieu, non le voir », répond celle de R. Abellio : « Il ne s'agit pas de voir Dieu, il s'agit de l'être » (*Ame,* p. 83). Il faut donc tenter l'expérience suprême de devenir Dieu en Dieu, comme le proclame excellemment Angelus Silesius : « Je dois m'approfondir en Dieu, et Dieu en moi, et devenir ce qu'Il est : je dois être clarté dans la clarté, je dois être Verbe dans le Verbe, Dieu en Dieu » (I, 6), ou : « Je suis l'autre Moi de Dieu, c'est en Moi seul qu'Il trouve ce qui Lui sera semblable et analogue de toute éternité » (I, 278).

L'avènement du *Je* véritable, de l'Homme intérieur, est aussi participation à cette « communauté gnostique » que forment tous les êtres éveillés à leur nature essentielle[32]. Celui qui a atteint la pleine conscience du *Je* prend sa place dans le « Nous transcendantal », qui est lui-même une émanation du Soi. Le circuit de l'Être peut d'ailleurs être figuré de la manière suivante :

Le Soi (α) (cf. le *Brahman,* l'*Aïn-Soph,* l'*Ungrund,* la *Déité,* etc.) → le *Nous* en soi (cf. la Trinité *ad intra*) → (cf. *Anî* [Kabbale] et *Exode* 3, 14 : « Je serai Celui que Je veux être ») → le *Nous* créateur (cf. la Trinité *ad extra,* les Énergies divines ou *Sephiroth,* le couple Père-Mère) → le *Nous* plérôme des *Je* divins (cf. le « Fils unique de Dieu » [*Jn* 3, 13]), les « douze Sauveurs du Trésor de lumière » (*Pistis Sophia,* les 12 Imâms) → les *Je* divins et leurs incarnations → le je incarné (moi-même) → accès au *Je* divin (à la « conscience monadique ») → accès au *Nous* transcendantal (« conscience intermonadique » ; cf. les « Amis de Dieu », les trente Oiseaux (= *Sîmorth)* du *Mantiq al-Tayr)* → *accès à la vie trinitaire, au Je-Suis,* à l'essence de Dieu, à la Déité, au Soi (ω).

Le *Je* véritable est divin, reflet du *iod* primordial, flamme du Feu éternel, vibration du Verbe créateur[33] ; « la déité se confond en l'homme avec le Je transcendantal » (*Structure,* p. 316). Lorsque celui-ci s'est retrouvé en nous,

que nous nous sommes fondés en lui, nous accédons à l'unité du « corps mystique », à la communauté des « Fils de Dieu », à l'intersubjectivité du *Nous* transcendantal, c'est-à-dire au royaume du Soi[34]. Comme le dit l'*Évangile selon Thomas,* 49 : « Vous trouverez le Royaume ; c'est de lui que vous provenez, à nouveau vous y entrerez. »

2. Pour Abellio, ce *Je* divin est essentiellement créateur. Refusant l'activité répétitive, le formalisme intellectuel et moral, la critique négative, l'univers clos des idéologies et des sectes, la spéculation pure, toute vision naïve ou linéaire des choses, l'auteur de cet « Essai de phénoménologie *génétique* » qu'est *La structure absolue* proclame la nécessité de tout recréer, de tout intégrer et dépasser, de tout transfigurer. L'archétype de notre être, c'est le *Je artifex,* ou Fils de Dieu, qui, luttant contre le chaos et l'entropie, régénérant les énergies dégradées ou perverties, se construit lui-même en reconstruisant le monde ; c'est l'Homme parfait dont parle le Nouveau Testament, vainqueur des forces inférieures et démiurge universel ; c'est le Romain idéal, tel Énée, qui, au-dessus des Grecs et des Barbares, se pose comme fils de Jupiter, plénitude ontologique de la personne, et artiste souverain ; c'est l'Homme véritable, l'*âtma-jnânin* décrit par Râmakrishna, dont la lumière et la chaleur transforment la création, etc. D'ailleurs, Dieu veut principalement « créer des créateurs » et le processus de la déification de l'homme se définit non seulement en termes de connaissance et de lumière, mais aussi en termes d'énergie et d'art : « A mesure que l'homme progresse sur le chemin de la connaissance, il progresse aussi sur celui de la puissance. Cela définit pour l'Homme intérieur une fonction *démiurgique* de collaboration *consciente* avec Dieu[35]... » Sa vocation spécifique est donc de se rendre capable de cet Art intégral, dont l'alchimie laisse deviner l'importance, et qui a pour but de « parachever la nature » (Paracelse), de spiritualiser les corps et d'enrichir la vie divine. Le véritable *artifex* se révèle par une puissance particulière, que R. Abellio appelle la « spontanéité seconde », et le Zen, après le taoïsme, l'« art sans art[36] ». Il s'agit d'une parfaite maîtrise de soi, du réel, et du temps, d'une pure liberté créatrice, intuitive, supérieurement naturelle, qui se joue de toute pesanteur : le *Je* dispose alors de la plénitude de l'énergie spirituelle, qui partout se diffuse et s'irradie sans effort[37], qui peut même soutenir et transformer le monde par sa seule présence. Telle est la toute-puissance du grand artiste, qui se tient à la charnière des deux mondes, celui de la pure conscience et celui des phénomènes.

3. S'il est un terme qui revient souvent dans le vocabulaire d'Abellio, c'est bien celui de *transfiguration.* Concept cher à l'Iran, d'ailleurs, et qui, du zoroastrisme au shî'isme, exprime la fin même de toute l'activité héroïque et gnostique : recréer, en un même mouvement, le Moi, le Nous, la Terre, le Cosmos tout entier. Il s'agit pour nous, dit *La fin de l'ésotérisme,* de « faire de notre pratique de la transfiguration et de la transsubstantiation notre action et notre pensée de tous les instants » (p. 195), de manière à ne plus faire qu'un avec cette « Lumière de Gloire », ce *Xvarnah* (cf. le *kabod* hébraïque) qui est la Vérité-et-Beauté de tout ce qui est.

*La transfiguration du monde dans l'homme*[38]. Le regard du *Je* transcendantal, pénétrant au cœur des structures et des êtres, recrée ce qu'il voit[39], englobe l'univers en une vivante unité, et l'élève jusqu'à lui dans la constitution d'un nouveau *Nous.* « On appelle *transfiguration* cette montée du monde dans le Moi se faisant Nous. Parler de transfiguration, d'esthétique transcendantale ou d'intersubjectivité absolue est une seule et même chose » (*Ame,* p. 258). Cette saisie recréatrice du réel, tout en étant elle-même *art* par sa seule existence, est la source d'une autre modalité de l'art, visant à l'incarner au niveau matériel et temporel des *œuvres,* ce qui relance sans fin l'activité transfiguratrice. Ainsi, comme le pense Abellio après Husserl, l'émergence du *Je* transcendantal est vraiment « créatrice » du monde (cf. *Ame,* p. 90), et c'est ce qu'avait pressenti Virgile dans un passage fameux de l'*Énéide* : c'est la manifestation du *Je* romain, de la Personnalité supérieure *(Tu... Romane),* qui est créatrice *(artes)* du monde, celui-ci se transfigurant dans le Romain *(memento)* et à partir de lui *(pacis imponere morem)*[40].

*La transfiguration du corps de l'homme.* « L'accès au supramental est corrélatif non de la dissolution du corps mais de son affinement, de sa propre intensification » (*Fin,* p. 106) : c'est dire que l'être humain tout entier est

assumé et élevé dans le processus de transfiguration, et qu'il est appelé à devenir « corps glorieux ». Citant *Le Dominicain blanc,* de G. Meyrink : « Le secret entre tous les secrets, le mystère entre tous les mystères, c'est la transmutation alchimique de... la forme corporelle » (p. 159), R. Abellio commente : « Il faut de toute évidence entendre le mot "corps" dans la totalité de sa compréhension, la maîtrise et le développement du corps physique et du corps psychique ne pouvant être conçus indépendamment de la maîtrise et de la conquête du corps intellectuel[41]. » Les diverses « écorces » constitutives de l'être humain, qui habituellement sont dissociées par la mort, peuvent en effet être totalement transmuées par la transfiguration, car celle-ci « est une manifestation d'"ultra-vie", en ce sens qu'elle fond ensemble ces écorces et en supprime la division dans une parfaite transparence qui en "détruit" en fait l'existence » (*Fin,* p. 202)[42]. La fin de l'ésotérisme, comme du yoga véritable, est donc la constitution de ce « corps glorieux » qui, pour le *Je* transcendantal, est le seul adéquat : l'idéal serait d'être emporté vivant sur le char d'Elie. Par ailleurs, comme tout se tient, précisons que le « corps glorieux » d'une personne donnée n'est pas uniquement son corps, mais comprend aussi tous les éléments de *son* univers, qui se transfigure à partir d'elle.

Bien des outils et des disciplines ont été proposés pour parvenir à la transfiguration de l'être. On se fonde sur l'amour ou la gnose[43], sur la qualification de l'énergie humaine ou l'appropriation des énergies divines[44], sur le processus alchimique[45], le recours aux forces secrètes de la nature humaine (taoïsme, tantrisme)[46], etc. R. Abellio, quant à lui, préconise ce qu'il appelle la « méditation transcendantale », ascèse de l'être tout entier présentée comme yoga suprême, capable d'intégrer et de sublimer toute énergie, d'intensifier la vie de la conscience, et de faire passer l'homme et son univers dans la plénitude de la « Lumière de Gloire[47] ».

## L'ENERGÉTIQUE ESSENTIELLE

Pour atteindre de tels buts, l'homme doit disposer d'une « énergétique essentielle », c'est-à-dire d'une méthode universelle qui lui permette d'utiliser correctement et totalement les énergies humaines, divines et cosmiques. C'est là ce qu'affirme R. Abellio au cours d'un exposé sur l'alchimie : « Comme tous les arts et toutes les techniques ésotériques, l'alchimie nous apparaît alors comme un simple cas particulier d'une *énergétique générale* restant à découvrir dans son universalité et qui, d'une façon encore plus dépouillée, plus "abstraite" que tout art particulier, va nous enseigner la maîtrise des forces cosmiques et faire de notre pratique de la transfiguration et de la transsubstantiation notre action et notre pensée de tous les instants, avec comme laboratoire *seulement notre corps,* sans métaux, vulgaires ou non, sans chaleur externe, sans creusets ou autres athanors qui ne soient ce corps lui-même » (*Fin,* p. 195).

L'orientation correcte de l'énergie, voilà ce qu'il est nécessaire d'obtenir. Pour ce faire, il est des principes fondamentaux à méditer. Ainsi, « il faut admettre que l'esprit est toujours originaire, que la "matière" sort de l'esprit et non l'inverse » (*Fin,* p. 77), qu'il y a divers niveaux d'énergie comme divers degrés de saisie et d'intégration du réel, que l'important est de créer en soi un courant de force cohérente, orienté vers le *Je,* le *Nous,* le Soi, c'est-à-dire vers la plus haute personnalité et la plus vaste universalité, et qui s'accroisse par son propre mouvement, etc.

Il est non moins indispensable de connaître ce qu'on peut appeler la *pathologie de l'énergie,* les divers modes d'utilisation inadéquate des forces qui sont à notre disposition. Trois fautes principales doivent être analysées : la *dégradation,* la *dispersion* et la *perversion* de l'énergie. Dans l'ample domaine de la première, qui est involution matérialisante, obscurcissement, descente catastrophique vers le pôle *tamasique* et l'entropie, R. Abellio a surtout évoqué le cas significatif de la transformation des métaphysiques en morales[48]. Processus typique : l'expérience authentique du divin, trop difficile à vivre dans la plénitude de la gnose et de son pouvoir, devient un objet de discours et de préceptes, en attendant que les règles religieuses et sociales la voilent, puis la remplacent complètement. Maryse Choisy, qui a été particulièrement

sensible à ce phénomène de dégradation des énergies spirituelles, cite volontiers ce texte de Lao Tseu pour l'illustrer : « Quand le Tao fut perdu, on parla de vertu. Quand la vertu disparut, alors vinrent les bons sentiments. Quand les bons sentiments disparurent, la justice prit leur place. Quand la justice disparut, restèrent les rites[49]. » R. Abellio, donc, insiste sur « la dégradation moraliste des métaphysiques », due à la paresse et à l'incompétence intellectuelles, « aux préjugés, aux intérêts sociaux vulgaires, aux entraînements incontrôlés du psychisme » (*Structure,* p. 28), et estime que l'invective du Christ contre les Pharisiens qui avaient « miniaturisé » tout le divin, et les légistes qui avaient « fait disparaître la clef de la connaissance » (*Luc,* 11, 52), n'a rien perdu de son actualité.

Autre erreur : la dispersion de l'énergie, qui est le propre des êtres dominés par la tendance *rajas.* Leur activité incessante, qui ne se nourrit que d'elle-même, est incapable de s'ordonner en une vision et un art vraiment créateurs : forces gaspillées en pure perte dans l'illusion et l'inconsistance. Quant à la perversion de l'énergie, elle relève surtout de l'attitude de refus qui caractérise les êtres exclusifs, limités, incomplets, ceux qui restent prisonniers du piège des oppositions, de la dualité destructrice. Ainsi Satan et Lucifer sont-ils essentiellement des « agents de refus », l'un rejetant « la montée dans l'esprit », l'autre, « la descente dans la matière » (*Structure,* p. 353), et, selon l'expression de Maître Eckhart, « c'est le *non* qui brûle dans l'enfer[50] ».

De cette pathologie de l'énergie se dégagent quelques impératifs majeurs :

*a)* inverser le cours « naturel » des choses[51],

*b)* maîtriser et concentrer sa force pour suivre la « juste direction »,

*c)* ne rien exclure ni refuser, mais tout utiliser, tout intégrer, et, d'une façon générale, convertir les sens, dépasser les oppositions, recréer toutes choses.

*a) Inverser* le cours ordinaire de l'énergie, le sens naturel des choses. Le yogi fait remonter la force sexuelle vers l'esprit, et, sur le fleuve de la manifestation, nage à contre-courant[52] ; le héros antique « remonte le temps » pour sortir par en haut du cycle involutif[53] ; l'exégète lutte contre le moralisme vulgaire, contre la lettre, pour remonter aux vérités intérieures[54] ; le spirituel se libère de la pesanteur matérielle pour remonter aux sources de l'énergie divine[55], etc. Qu'est-ce que la « conversion » ? Selon Carlo Suarès (*Mémoire,* p. 150), c'est « le renversement du flux énergétique qui était dirigé vers l'entropie et qui retourne au Aleph ». D'une manière hautement symbolique, Moh. Karîm Khân Kermânî, l'un des maîtres de l'École shaykhie, parle de la « descente » de l'Intelligence *(Ennoia)* jusqu'à notre monde, après quoi Dieu lui fait entendre cet appel : « Maintenant, fais volte-face et remonte » (H. Corbin, *Terre céleste,* p. 357). Quant à Angelus Silesius, il exprime cet ardent souhait : « Ah ! que seulement mon âme retourne et inverse ses rayons ! Elle sera bientôt, avec l'éclair, éclair et un seul être » (II, 162).

*b)* Maîtriser et *concentrer* sa force, « rassembler ses esprits », orienter la cohérence de l'être dans la « juste direction ». Obtenir l'efficacité maximale, celle que procurent « la force du corps, la paix de l'âme, l'ardeur de l'esprit » (*Ame,* p. 74). Agir également selon le principe du *judo,* qui « utilise les effets qualitatifs d'orientation et d'équilibre », et qui « met en jeu de petites quantités d'énergie pour obtenir de grands effets » (*Fin,* p. 165).

*c)* Ne rien refuser, mais *tout intégrer.* Ici éclate la supériorité de l'attitude d'Abellio, comparée à celle d'un René Guénon ou d'un Julius Evola. Contrairement à ces « luciférien[56] », il reconnaît dans la modernité occidentale le facteur décisif de suractivation des esprits, nécessaire à l'émergence, à la genèse du *Je* et du *Nous* transcendentaux[57]. Et de dire, avec Husserl : « Toute époque, selon sa vocation, est une grande époque » (*Entretiens,* p. 180). C'est, en tout cas, *hic et nunc* que nous devons nous accomplir, en sachant utiliser au mieux de notre alchimie personnelle tous les matériaux que nous livre le grand chaos de ce temps.

Remarquons d'ailleurs que, selon l'enseignement du Christ, l'obtention de la « puissance royale divine[58] » — ou la déification des meilleurs — dépend essentiellement de l'orientation correcte de l'énergie. *Inverser* le sens naturel des choses : suivre le Christ en laissant les morts enterrer les morts (*Matt.* 8, 22), perdre sa vie pour la trouver (*Matt.* 10, 39), aimer ses ennemis (*Matt.* 5,

44), etc. — *Concentrer* sa force dans la juste direction : c'est tendre à l'unité de l'être (*Matt.* 6, 22), à l'union des volontés (*Matt.* 18, 19-20), c'est la « foi », qui permet de dépasser même la puissance du Christ (*Matt.* 17, 20 et *Jn* 14, 12), ou la pratique d'un véritable « judo spirituel » (*Matt.* 5, 38 sq.)... — *Tout intégrer,* l'extérieur et l'intérieur, le bas et le haut, la gauche et la droite, etc. (*Ev. selon Thomas,* 22).

La vérité, en effet, est une. La gnose est une. L'art est un.

Donc, l'accomplissement de l'homme, son émergence et sa constitution comme *Je* véritable, dépend de sa capacité de tout utiliser, de tout réorienter, de tout recréer[59]. C'est dans la mesure où il possédera la vraie science de l'énergie qu'il réussira sa vie, qu'il pourra effectuer ce « "passage au-delà des gunas" dont parle la Tradition hindoue », et qui n'est autre que « l'émergence du Moi transcendantal, les trois gunas étant pris ensemble dans une intensification mutuelle qui est aussi une transfiguration progressive » (*Structure,* pp. 229-230)[60]. Ce que les Romains appellent la « voie vers les astres » (*iter ad astra,* ou *in astra*) et les Soufis la formation du « corps glorieux ».

*Le Libre Esprit et le Vainqueur*

En d'autres termes, l'orientation correcte de l'énergie vise à la grande et définitive libération de l'être : il s'agit de devenir, en accélérant le processus de purification et de transmutation, un « libre esprit[61] », ou un « libéré vivant[62] », c'est-à-dire un vainqueur et un maître sur tous les plans du réel. Ces deux thèmes connexes de liberté et de victoire sont caractéristiques de la Gnose, et chers à R. Abellio[63]. Ce dernier fait écho, en effet, aux formules du Christ johannique : « La vérité vous fera libres » (*Jn* 8, 32), et : « J'ai vaincu le monde » (*Jn* 16, 33), par sa doctrine de la Raison transfiguratrice et son attachement au symbole du *Sol invictus.* Examinons donc, à présent, quelques-unes des conditions essentielles de cette libération et des exigences de la véritable victoire.

1. Une opération particulièrement difficile, et pourtant primordiale, consiste à « angéliser les démons[64] », c'est-à-dire à maîtriser les plans inférieurs de l'être, le chaos psychique, les instincts et les passions, de manière à pouvoir utiliser leur énergie à des fins supérieures. Non pas détruire, mais canaliser, dompter ces forces. La vraie liberté, la vraie puissance sont à ce prix. Le Fils de Dieu, dit Jacques Breyer, « ne tuant pas les Daïmons, les "Angélise" sur son Chemin... ces derniers se Transmuent, finalement ravis après le Combat, la Mine, la Forge, d'Obéir à un Maître juste et ferme, couronné par le Ciel » (*Terre-Oméga,* p. 158). Nietzsche avait déjà insisté sur cette nécessité de convertir et de réorienter les passions : « Je juge un homme ou un peuple d'après la somme d'instincts redoutables qu'il peut déchaîner en lui sans en périr, en les utilisant au contraire à son profit, pour fructifier en actes et en œuvres[65]. » Et le lama Anagarika Govinda, parlant de ce qu'avaient découvert les anciens ascètes, dit ceci : « La complaisance dans les vertus négatives représentait un obstacle bien plus grand sur la voie de l'Illumination que les passions elles-mêmes, car un aperçu de la nature réelle de l'esprit pouvait transformer et sublimer ces dernières en forces de libération. Là se trouve la clé de cette affirmation en apparence paradoxale de Tilopa : "La vraie nature des passions s'est révélée être la connaissance sublime de l'émancipation"[66]. » R. Abellio souscrit pleinement à la nécessité de cette conversion de l'énergie. A propos d'Artaud, qui « libère les démons et en meurt » faute d'avoir su les domestiquer, il affirme que la vraie « catharsis » consiste à libérer puis à sublimer les instincts (*Ame,* p. 128) ; et à propos des « fièvres de l'âme », émotions et passions, il déclare qu'il faut, au plus tôt, les transmuter par l'esprit[67].

2. Comme l'indique Gilbert Durand en analysant le « régime diurne de l'image », c'est le *temps* qui est l'ennemi le plus redoutable du héros[68]. Le temps, c'est-à-dire la dégradation de la conscience vers l'entropie, l'activité de répétition, la dispersion dans l'irrelié, la linéarité illusoire, l'évaporation de la personnalité... « La vocation ultime de l'homme, affirme Abellio, est de vaincre le temps » (*Entretiens,* p. 75), de l'intégrer, de le concentrer, de le transcender, en accédant à l'*Instant* éternel qui le contient tout entier et le dépasse[69], en accédant au centre de l'être qui est au-delà du temps comme de

l'espace. Sortir du temps, c'est vivre l'avènement du *Je* véritable, reconnaître l'éternel en nous : « Il n'est qu'un seul événement, celui qui les explique et les éclaire tous rétrospectivement, et qui est *la sortie de l'homme hors du temps.* Husserl dirait : la pleine constitution du Moi transcendantal, et saint Paul : la pleine édification de l'homme intérieur, la seconde venue du Christ en l'homme » (*Entretiens,* p. 41). Détruites alors la linéarité et la répétition[70] ; la personne, parfaitement consciente d'être fondée dans l'Inconditionné, possède désormais cette souplesse efficace de l'agir qu'est la « spontanéité seconde » et qui est, relativement à l'action ordinaire, ce qu'est le « corps glorieux » par rapport au corps physique (*Fin,* p. 17).

En sortant du domaine du temps, on entre dans celui de la vraie puissance, comme le Christ s'efforçait de le faire comprendre à ses disciples. A une question sur « la restauration de la royauté en Israël », à une attitude orientée vers l'extérieur, le temporel, l'événement historique et collectif, il oppose sa réponse : « Vous allez recevoir une Force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous » (*Actes,* 1, 6-8), invitant par là à une attitude tournée vers la personne intérieure et l'avènement d'un nouveau *Je* transcendant. Cet avènement abolit l'histoire en tant qu'ayant son sens en elle-même[71] : le *Je,* le *Nous* passent à la fois au-dessus et au-devant d'elle, dans la vérité de la métahistoire[72]. Vaincre le temps est donc l'un des objectifs majeurs du héros, de l'*artifex,* le vaincre en eux et autour d'eux : « Histoire épique des Celtes et des Romains, progressisme héroïque des Maya comme messianisme juif ne sont que des variantes du même style, dont l'alchimie nous révèle l'intime secret : la volonté d'accélérer l'histoire et le temps afin de les parfaire et de s'en rendre maître[73]. »

3. D'une façon générale, il faut émerger de la confusion et du chaos d'un monde où tout est limite, séparation illusoires, enchevêtrement d'apparences. Ce monde de l'ambiguïté et du mélange, le nôtre, doit être ordonné selon des sens, des pôles, des niveaux précis pour devenir productif, et cette mise en ordre et en mouvement est à proprement parler création, genèse — celle du *Je.* Il importe d'abord de « savoir décanter tous les mixtes par le *solve et coagula* universel » (*Ame,* p. 74). Comme l'explique J. Evola, « la phase initiale *(de l'ascèse)* pourrait être mise en relation avec ce qui s'appelle, dans la symbolique alchimique, l'œuvre de la "dissociation des mixtes", de l'isolement du "grain de soufre incombustible" et de l'"extraction et fixation du mercure" (le "mercure", substance brillante, tellement mobile et difficile à saisir, étant le mental ; les "mixtes" étant l'expérience avec laquelle le "grain de soufre incombustible" — le principe sidéral, extra-samsârique — se trouve mêlé) » (*La doctrine de l'éveil,* p. 201). Il faut également savoir reconnaître les niveaux[74] et ne pas confondre, comme le vulgaire, l'au-delà et l'en deçà, le surconscient et l'inconscient, le « hors-caste » du haut et celui du bas, l'abandon de la morale par surcroît de puissance ou par impuissance, etc. Donc, toujours sortir « par en haut » de toute situation, de toute discipline, de toute difficulté.

L'essentiel est de passer par-delà les oppositions stériles, de s'affranchir de la dualité et de ses pièges, des antagonismes fermés sur eux-mêmes, pour se situer sur l'axe même de libre circulation des énergies, au contact direct de la vie et de la puissance divines. Passer par-delà les modes limités de l'être, comme y invite Angelus Silesius : « Qui aime sans sentir, et sait sans connaissance : on dit avec raison qu'il est plus Dieu qu'homme » (II, 59) ; passer à l'autonomie du *Je* transcendantal, selon la sentence gurdjievienne : « Si *Je* est présent en moi, ni Dieu ni diable ne comptent plus[75]. » Ainsi que l'a dit le Christ, venu pour libérer les hommes de la « loi donnée par les anges » : « L'Esprit souffle où il veut... » (*Jn* 3, 8.) Il va de soi que la principale dualité à surmonter est *celle du bien et du mal* : elle comprend et résume toutes les autres. « Celui qui, par la sagesse, a surmonté ce que le monde appelle le Bien et le Mal, qui vit dans la clairvoyance, celui-ci peut vraiment être appelé un ascète » (*Dhammapada)*[76]. Selon la magnifique formule de Plotin, notre véritable vocation nous invite à devenir, non pas des « hommes de bien », ni des « justes », mais des dieux : « Point ne suffit au sage de n'être pas coupable ; il faut qu'il soit dieu » (*Enn.* 1, 2, 6)[77]. Or, Abellio dit excellemment, dans un texte où le mot *art* peut être remplacé par le mot *vertu* : « L'art n'empêche pas de voir Dieu, mais de l'atteindre. Ou plutôt l'art permet de

*croire* qu'on voit Dieu. Mais il ne s'agit pas de voir Dieu, il s'agit de l'être » (*Ame,* p. 83).

Règles, morales et lois doivent être transcendées par le passage du relatif à l'absolu, ou par celui de l'opposition linéaire au mouvement dialectique. Dans *La fin de l'ésotérisme* (pp. 51 et 53), R. Abellio cite la *Bhagavad-Gîtâ,* XVIII, 66 : « Détache-toi de toutes les lois. » Voici ce verset en entier : « Abandonnant tous les devoirs (*ou :* tous les *dharmas*), viens en Moi seul trouver refuge. N'aie plus de peine, je te délivrerai de tous les maux[78]. » Autrement dit, Krishna invite Arjuna à quitter le monde des limites, des modes finis, des contraintes, pour accéder à la plénitude et à l'unité de l'être même. S. Radhakrishnan, dans son commentaire, utilise ce verset encore plus significatif : « Celui qui, sans égard aux mérites ou aux démérites, même enseignés par Moi, rejette toutes les obligations et me sert Moi seul, est le plus grand », ainsi que cette réflexion de Ruysbroeck : « Seul est digne de contempler le Divin celui qui n'est l'esclave de rien, pas même de ses vertus[79]. » L'ontologie dépasse l'éthique[80], la Vie dépasse les règles d'hygiène, la dialectique, correctement comprise, mène à l'autre rive du réel. Pour le héros, le gnostique, le seul but est donc le passer par-delà les limites et les lois, pour atteindre et être le *Je* divin, le « Fils unique de Dieu », ou encore, dieu en Dieu, pour monter indéfiniment dans les abîmes de l'Être ; le seul but est d'échapper au piège des Symplégades[81] pour s'emparer à jamais, sur le Caucase oriental, de la Toison d'or. Mais, naturellement, c'est « par en haut » qu'il faut sortir des règles et des morales, ainsi que le précise immédiatement la *Gîtâ* : « Cela, jamais tu ne devras le dire à qui est sans ascèse, à qui est sans dévotion, à qui ne se voue à servir ; ni non plus à qui Me méprise et Me rabaisse » (XVIII, 67). Ce n'est pas un secret à garder : c'est l'énoncé de la voie à suivre, qui exige la force de l'âme, la noblesse du cœur et l'intensité de l'énergie.

Une idée connexe, qui tient à cœur à R. Abellio, est l'absolue dépendance des *actes* par rapport à *l'esprit* qui les anime : ceux-ci, en eux-mêmes, n'ont aucun pouvoir salvateur ni damnable ; leur sens et leur efficacité tiennent uniquement au niveau spirituel de leur auteur, au « coefficient spirituel » dont ils sont affectés. Là encore, nous devons nous élever au-dessus des critères ordinaires du *bien-et-mal* pour considérer l'esprit et sa maîtrise du réel. « Les deux notions de progressivité ou de régressivité ne s'attachent pas à un acte ou un fait donnés, mais à l'existant qui les vit. Ce n'est pas nos actes qui nous sanctifient, dit Maître Eckhart, mais nous qui sanctifions nos actes » (*Structure,* p. 472)[82]. Un verset fameux de l'*Évangile selon saint Luc,* transmis par le *Codex D (Bezae)* — et généralement déclaré inauthentique par l'Église officielle —, illustre ce thème d'une lumière sans égale : « Le même jour, il vit un homme qui exécutait un travail le jour du sabbat. Il lui dit : "Homme, si tu sais ce que tu fais, tu es heureux. Mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la Loi"[83]. » Celui qui sait, le gnostique, libre à l'égard de tout et de tous, n'agit plus que selon l'initiative de l'esprit, qui « sanctifie » tout ce qu'il touche[84] : il va où il veut, il « entre » et il « sort », il choisit entre le faire et le non-faire sans plus avoir besoin de règles ni de lois. Il est, et vit ce qu'il est.

4. R. Abellio, par ailleurs, a toujours insisté sur la nécessité, pour le gnostique, de l'épreuve cruciale, des affrontements les plus durs, de la *vérification* de soi-même par les difficultés et les périls : c'est une ascèse continue qu'exigent tout accroissement de la conscience et de la sagesse (*Ame,* p. 38), toute transmutation véritable. Cela ne vient pas du goût immodéré de l'obstacle[85] : telle est la loi propre à la quête du Soi, qui se déroule comme le combat de Jacob avec l'Ange (*Genèse* 32, 24 sq.). « Plus que jamais je pense que tout surcroît de connaissance, dans tous les domaines, se paie. Et qu'il faut en tout remplacer le mot profane de "danger" par le mot initiatique d'"épreuve". Lorsque les ésotéristes, pour protéger leurs "secrets", persistent à parler de "danger", ils humilient en moi cette part de l'homme qui veut, comme Jacob, se battre avec l'ange[86]. » Que la réalisation de soi, la conquête du *Je* divin et d'un statut ontologique supérieur constituent une entreprise aventureuse, l'expérience le prouve, et la symbolique l'illustre clairement : ainsi, dans l'*Enéide,* les errances sur mer, l'épisode didonien, la recherche du

rameau d'or, etc. ; dans le cycle du Graal, les épreuves du « siège périlleux » et du « puits de Saint-Patrick[87] », le cheminement de Lancelot sur le fil d'une épée (thème rappelant le « pont » et le « passage difficile » du chamanisme, ou la « porte étroite » de l'Évangile)[88], etc. Comme le dit fort explicitement V. Jankélévitch, pour passer de l'« innocence citérieure » à l'« innoncence ultérieure », il faut subir le « baptême de feu » de la tentation (expression prise à F. von Baader), affronter et surmonter toutes les épreuves possibles, et lutter avec « Satan », c'est-à-dire avec l'Ange provocateur, ou « Dieu » lui-même, ou une force inhérence à notre être propre. « Tout se passe comme si Dieu ne voulait pas pour son Paradis de consciences non éprouvées et non trempées. Dieu veut que tout soit vérifié et confirmé, et Satan est le masque sous lequel Dieu provoque la créature misérable pour qu'elle produise, à longueur de temps, tout ce qu'elle peut produire[89]. » Il précise, un peu plus loin : « Qu'advienne tout le possible à venir : telle est la loi ! Et il n'y a pas d'autre Satan que cette loi. L'animateur nommé Satan active et actualise tout l'élément en nous disponible, potentiel, virtuel[90]... » Certains esprits, effrayés par le risque, condamnent les hauts espoirs de l'homme, son élan héroïque vers la gnose et la toute-puissance, sa volonté de devenir Dieu, sous prétexte d'« inflation » psychique ou de démesure[91]. Mais l'homme *doit* épuiser toutes ses possibilités, car « Dieu ne lui défend pas d'aller jusqu'au bout de son *pouvoir,* il lui défend seulement de mal *vouloir*[92] ». Une fois donc sa volonté correctement orientée, il doit poursuivre audacieusement son but surhumain. « Le gnostique ne peut craindre aucun danger ; en revanche, il doit accepter toutes les épreuves » (*Fin,* p. 55). Itinéraire indispensable pour que « se forge en lui, à la haute température de la douleur, l'or refondu du deuxième âge d'or[93] ». L'aventure périlleuse, avec une rigueur implacable, opère la sélection des destinées et la déification des meilleurs : tel est l'enseignement majeur, par exemple, du *Mantiq al-Tayr* de 'Attâr, le « Colloque des oiseaux ».

5. Le héros n'est tel que par la *victoire perpétuelle,* remportée sur lui-même et sur le monde entier, et cette victoire est libératrice et déificatrice. L'*Histoire Auguste* rapporte qu'un soldat éthiopien annonça à Septime-Sévère sa mort prochaine en lui disant : « Totum fuisti, totum vicisti, iam deus esto victor[94] ! » « Tu as été toutes choses, tu as vaincu (ou dépassé) toutes choses, sois maintenant un dieu dans ta victoire ! » : splendides paroles, qui expriment à la fois cette soif typiquement romaine de puissance intégrale, et le double aspect de la victoire, qui est plénitude de l'action et plénitude de l'être, réussite dans le temps et intensité psycho-spirituelle hors du temps. Elle est d'ailleurs liée à la lumière, et au soleil en particulier, dont le triomphe est quotidien et perpétuel : ils représentent l'essence même de la victoire, l'être victorieux par excellence. Le Christ n'a-t-il pas proclamé ces deux vérités complémentaires : « Je suis la Lumière » (*Jn* 8, 12), et : « J'ai vaincu le monde » (*Jn* 16, 33) ? Et la formule qui accompagnait la révélation à Constantin du chrisme à six rayons surmonté de la « boucle solaire » — symbole du *Sol Invictus* et du Christ à la fois —, n'était-elle pas : « In hoc signo vinces » ?

L'une des plus belles évocations de la victoire nous est donnée au début de l'*Apocalypse*, en une septuple réflexion sur la voie héroïque vers Dieu. Le vainqueur, c'est celui qui s'est libéré de tous les pièges, qui a surmonté toutes les épreuves, qui s'est rendu semblable au Christ, et qui a fait de la victoire le ressort même de son être — l'expression grecque qui le désigne, *o nikôn,* est un participe présent. Nourri de « l'Arbre de vie » (2, 7), n'ayant « rien à craindre de la seconde mort » (2, 11), en possession d'un « nom nouveau » (2, 17) et de « l'Étoile du matin » (2, 28), « revêtu de blanc » (3, 5), participant intimement à la vie divine (3, 12), il devient un autre Christ : « Le Vainqueur, je lui donnerai de prendre place auprès de moi sur mon trône, comme moi-même, après ma victoire, j'ai pris place auprès de mon Père sur son trône » (3, 21). Toute cette symbolique, qui s'applique parfaitement au gnostique, montre que la voie vers le Soi est celle des « démons angélisés », des périls transmués en richesses, des épreuves qui fortifient les forts, et surtout, que les fruits de la victoire dépendent essentiellement de la capacité ontologique du vainqueur. Sans faiblir, le gnostique doit mener ses guerres, la « grande » et la « petite », et s'exercer à des victoires toujours plus larges et plus hautes, « jusqu'au jour où une paix cuirassée de tonnerre régnera dans la chambre de

l'éternel vainqueur », selon la poétique expression de R. Daumal dans « La guerre sainte ».

Mais, pour que chaque victoire soit *réelle,* et donne lieu à une authentique montée de la conscience et de la force, il faut « le plus dur affrontement possible » (*Fin,* p. 104), le plus fort adversaire possible[95]. Valéry disait, dans *Mauvaises pensées et autres* : « Une difficulté est une lumière. Une difficulté insurmontable est un soleil » (en fait, ce qui apparaît « insurmontable » pendant un temps finit par être intégré à un niveau supérieur, et ce soleil est *absorbé* par le gnostique). A propos des ésotéristes ordinaires, Abellio prononce ces paroles significatives : « Pour abolir valablement en soi tout ce qui a trait à l'homme extérieur, c'est-à-dire à l'homme soumis à l'histoire, encore faut-il que cette histoire soit un adversaire valable et qu'on ne s'en fasse pas une idée fantomatique. Rappelez-vous Kafka disant à peu près : "Si tu veux détruire le monde, renforce le monde." Sinon, il n'y a pas de combat réel et vous vous en sortez à trop peu de frais. C'est l'impression qu'ils me donnent : ils sont trop facilement victorieux » (*Entretiens,* p. 180). L'*Enéide* nous offre un lumineux exemple de cette vérité : pour que la victoire d'Enée sur l'univers féminin soit réelle et définitive, Virgile a « renforcé » l'attrait de cet univers en conférant à sa Didon tout le charme, toute la puissance de fascinations possibles. Sévères affrontements, tensions extrêmes permettent aux héros, aux gnostiques, de fortifier leur volonté, d'acquérir progressivement l'invulnérabilité et l'invincibilité, et d'intégrer toutes les énergies qui d'abord s'opposaient à eux. Ainsi, ce qui était obstacle devient appui, ce qui était antagonisme devient force cohérente, à un autre niveau.

Immense est le domaine où doit s'exercer l'énergie victorieuse ; mais il est certains points où elle doit se manifester tout particulièrement. Le héros, en effet, comme d'ailleurs le « moine » — doit remporter un triple triomphe : sur *l'or,* sur *la femme,* et sur *l'orgueil.* « Ceux qui ont la folie "de la femme et de l'or" », affirme, après bien d'autres, Râmakrishna, « sont tous des hommes ordinaires ; ils ne sont hommes que de nom[96] » ; quant à l'orgueil, c'est la perversion typique de l'énergie qui mène aux excès et aux catastrophes de l'*hybris* ou du *furor.* Pour être le Vainqueur absolu, il s'agit donc de conquérir l'or spirituel, de constituer l'Androgyne, et d'intérioriser la Loi divine. C'est là ce qu'accomplit Enée, triple vainqueur avec l'aide de Vénus, qui apparaît comme le véritable lien entre ces victoires successives. S'étant libéré de l'« or barbare » de Troie, il se laisse guider par Vénus « d'or » ; ayant repoussé Didon, la Beauté terrestre, il aspire à la Beauté céleste, Vénus, qui est aussi son Ange personnel et son *Je* divin, et à laquelle il doit s'unir à jamais ; ayant échappé à la tentation de la démesure, il ne fait plus qu'un avec la volonté divine, transmise et manifestée par la même Vénus. En ce qui concerne le *moine,* qui, au sens profond du terme, est « celui qui parvient à l'unité », il lui faut également avoir remporté cette triple victoire pour mériter son nom, et ceci correspond aux trois *vœux* traditionnels[97] : la « pauvreté » consiste à s'affranchir de l'or vulgaire, de tous les liens matériels, des plans inférieurs de l'être ; la « chasteté », à intérioriser la femme, à constituer l'Androgyne en soi-même ; et l'« obéissance », à devenir un avec la Loi divine, donc le maître de la Loi, donc Dieu.

Septuple ou triple, la victoire constitue l'essence même de l'énergie héroïque et vibre perpétuellement au cœur du gnostique, de même que la lumière constitue l'essence du « corps glorieux » et vibre sans cesse dans toute âme solaire. Mentionnons, pour en terminer avec ce thème, un symbole particulièrement expressif de la victoire qui nous est fourni par Virgile lorsqu'il évoque l'« épée de foudre » *(ensis fulmineus)* de son héros (*En.* 4, 560-585). En tranchant avec cette épée le câble qui retenait son navire au rivage africain, Enée s'est libéré de la féminité destructrice, de la prison des passions, des pouvoirs, des richesses, de tout le luxe ordinaire de la vie, pour s'engager définitivement sur la voie de la Vérité et de la toute-puissance. Répondant à l'appel d'en haut, empli d'une joie indicible, il quitte la femme terrestre *(femina)* pour la Gnose et la Beauté célestes (Vénus-Sophia = *dea*), il naît à une vie nouvelle, aurorale, et son « épée de foudre » représente la lumière libératrice, la victoire solaire et jupitérienne, la maîtrise du *vajra,* l'émergence du *Je* véritable, et la promesse de l'authentique impérialité[98].

A propos de cette opposition entre les pouvoirs et la toute-puissance —

ou *le* pouvoir, ou la « puissance royale divine », autrement dit entre un pluriel et un singulier —, quelques précisions s'imposent. L'expérience prouve que l'attachement aux « pouvoirs » matériels, psychiques ou magiques (les diverses *siddhi* accessibles au yogi)[99] signifie l'incapacité d'atteindre à la libération, l'arrêt fatal sur la voie de l'accomplissement. « Quand j'aurai pris l'habitude de matérialiser la Force, elle perdra l'habitude de me spiritualiser » : certitude exprimée par Maryse Choisy (*L'Être et le Silence,* p. 360). R. Abellio, quant à lui, insiste sur le caractère relatif, insuffisant et dispersé de ces pouvoirs tant recherchés par les hommes ordinaires : « On peut se demander si la conquête de l'unité et de la transfiguration passe forcément par une restitution des anciens pouvoirs ou même la conquête d'autres pouvoirs, de nature physique ou psychique, que leur multiplicité même (il est caractéristique qu'on n'en parle jamais qu'au pluriel) dénonce comme encore insuffisants ou accidentels. Et à quoi bon par exemple cultiver la clairvoyance des événements de l'avenir si la sagesse de l'unité et de l'universel veut qu'on commence par relativiser, par décolorer tout "événement"[100] ? » Or les pouvoirs, qui sont donnés *par surcroît* à celui qui a conquis la « puissance royale divine », ne sont vraiment utilisables que lors de la descente de la Montagne sacrée ; lors de la montée, ceux que l'on rencontre ne peuvent être qu'obstacle et désorientation de l'énergie. Le Christ, opposant les Fils de Dieu à l'ensemble des nations, leur donne cet ordre formel : « Rendez-vous capables, avant tout, de la puissance royale et de la justice de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (*Matt.* 6, 33). Devenez le soleil, la lumière, Dieu même, ne soyez qu'un avec les Energies divines, avec la Loi divine, et toutes les manifestations particulières de la Puissance émaneront de vous comme une pluie d'or. Aussi le gnostique doit-il essentiellement viser à atteindre le « point ontologique suprême », la plénitude de la connaissance transfigurante, pour boire à la source même de l'Être ; « ses pouvoirs, quand ils deviennent visibles, ne lui sont jamais donnés que par surcroît » (*Ame,* p. 196).

## LA « MÉDITATION TRANSCENDANTALE » ET SON OUTIL, LE SÉNAIRE-SEPTÉNAIRE OU « STRUCTURE ABSOLUE »

Ainsi que l'affirme R. Abellio, l'Occident a besoin d'un « yoga intellectuel », capable d'intégrer tous les autres et de conduire à la transfiguration de l'être, grâce à sa faculté de convertir, d'intensifier, de surqualifier les énergies humaines dans leur ensemble[101]. Pour lui, ce yoga suprême ne peut être que la « méditation transcendantale », dont la « structure absolue » est l'instrument[102]. Nous voulons insister ici sur les caractéristiques principales et la puissance opératoire de ce sénaire-septénaire, révélé, ressuscité et systématisé par Abellio. Parmi les divers outils créés par les hommes pour accéder à un statut ontologique supérieur — outils destinés à capter les forces cosmiques, à saisir et accroître les influx divins, à élever et unifier les énergies humaines[103] —, la « Structure absolue » paraît bien occuper une place déterminante et devoir jouer un rôle essentiel par sa capacité d'intégration et d'intensification des forces « théandriques ».

1. Avant de parler de l'outil proprement dit, quelques indications sur les opérations nécessaires à sa mise en œuvre correcte. La faculté humaine qui préside à ce travail, et qui doit être méthodiquement développée, est, au-delà de la raison simplement analytique et pratique, l'Intellect supérieur, source de la surconscience et de l'illumination, ce que Maître Eckhart appelle la « raison agissante » ou « créatrice » (*Fin,* p. 70), et Abellio la « raison transcendantale ». Elle seule peut fonder la gnose, grâce à son pouvoir de discriminer et de coordonner, de dépasser les contradictions sensibles ou mentales, d'intégrer le multiple et de percevoir l'Un (*Fin,* pp. 63 sq.). Elle seule donne accès à ce « monde des Images-archétypes » décrit par le shi'isme, « où se corporalisent les Esprits et où se spiritualisent les corps[104] » ; elle seule est transfigurante et déificatrice, car celui qui, par elle, « s'achemine vers la vraie connaissance, se renouvelle à l'image de Celui qui l'a créé » (*Col.* 3, 10).

Dans cet ordre de choses, il faut insister tout particulièrement sur *la qualification de l'opérateur.* Comme il s'agit de manier les plus hautes énergies spirituelles, de maîtriser un champ de réflexion qui s'ouvre à l'infini, de se

mouvoir dans l'interdépendance universelle, une initiation adéquate s'impose, une ascèse préliminaire, pour donner à l'esprit la rigueur et la souplesse indispensables. Autrement dit, pour que ce travail réussisse, il faut avoir atteint un certain seuil ontologique[105]. Cette qualification particulière de l'opérateur, nécessaire dès qu'il est question de vraie créativité, illustrons-la en recourant à l'*Enéide*. Modèle du Romain en soi, de l'Homme véritable, Enée doit être un « résonateur-transformateur privilégié » des harmonies et des forces du monde[106], ou encore un « polarisateur reliant les énergies telluriques du "cœur" du globe aux énergies cosmiques du "cœur" du ciel dans une opération de transmutation réciproque proprement alchimique » (*Fin,* p. 175) : aussi, sa qualification donne-t-elle lieu à une longue et rigoureuse ascèse. Il doit être successivement purifié par le feu (*l.* 2), par l'eau (*l.* 3), par la terre (*l.* 1), par l'air (*l.* 4), par l'ensemble des éléments (*l.* 5), enfin par l'éther (*l.* 6), avant d'être reconnu comme Personne accomplie, *Je artifex* maître de l'art royal (*En.* 6, 851-3).

Dans l'enchevêtrement et la confusion de ce monde du mélange, la « raison créatrice » doit déployer une activité de mise en ordre, sachant discerner les essences, relier les phénomènes, percevoir les plans et les niveaux[107], saisir les opposés dans leur complémentarité[108], orienter les sens vers *le* Sens, et, ainsi, maîtriser progressivement tout le réel. Il s'agit donc de déterminer des champs pertinents de réflexion, de les dialectiser, et de les intégrer dans le processus ascendant de la gnose. Voici, par Abellio, une définition de la connaissance : c'est « la pensée selon laquelle tout ce qui existe a un sens, et la conquête de ce sens. Une sagesse selon laquelle il n'y a au monde aucune absurdité, et, sous les pires discordes apparentes, simplement des complémentarités, ces dernières étant d'ailleurs prises dans une dialectique ascendante vers ce qu'on appelle l'Être absolu, ou encore le Sens, avec des majuscules. Au sens le plus élevé, la connaissance est alors l'intuition, la contemplation du Sens » (*Entretiens,* p. 39). Conception héraclitéenne, platonicienne, et, naturellement, virgilienne. Jetons par exemple un regard sur l'*Enéide* qui, ici encore, répond aux exigences de la gnose. La « conquête du Sens », c'est l'itinéraire d'Enée sous la conduite de Vénus et d'Apollon. La perception des oppositions comme complémentarités, c'est surtout la vision du rôle métaphysique du couple Jupiter-Junon[109] : en effet, Enée adore Junon, malgré la terrible opposition de celle-ci, conscient de la fonction qu'elle remplit dans le processus nécessaire à la création d'une œuvre d'art (Rome). La « contemplation du Sens », c'est celle de la « réconciliation » du couple divin dans une Unité, non pas seulement retrouvée, mais enrichie par l'expérience créatrice, l'émergence d'un nouveau *Nous*, et l'intensité accrue de la circulation des énergies divines.

En outre, doit être rigoureusement appliqué ce principe fondamental de l'ésotérisme qu'est l'*intériorisation du champ et de ses éléments*. La « clé de la connaissance » (*Lc* 11, 52) consiste en effet à mettre en structure à l'intérieur de soi-même les faits, les mythes, les symboles, les êtres et les choses, pour en dégager pleinement le pouvoir explicatif et opératif. Le véritable ésotérisme est donc intériorisation radicale de la sphère tout entière du Logos[110], qui doit être comprise et vécue par l'opérateur même. Ainsi, pour prendre un exemple frappant, tout ce qui concerne le Christ doit être appliqué à mon être intérieur, en tant qu'outil explicatif et opératif pour la constitution du *Je* transcendantal[111]. C'est le point de vue de la gnose chrétienne (cf. la *Pistis Sophia*), celui de Maître Eckhart, de Jacob Boehme, d'Angelus Silesius, de N. Berdiaev, de Carlo Suarès *(Mémoire sur le Retour du Rabbi qu'on appelle Jésus),* etc. Seule, cette intériorisation est créatrice[112]. D'ailleurs, l'opérateur qualifié doit veiller à se tenir, par la pointe de son esprit, au centre même de l'opération, au point crucial des passages, des convergences, des permutations, là où se manifeste le germe de la Personne, où se produit la genèse du *Je* divin, où l'Homme intérieur prend sa consistance ontologique[113].

DEUX SCHÉMAS TYPES

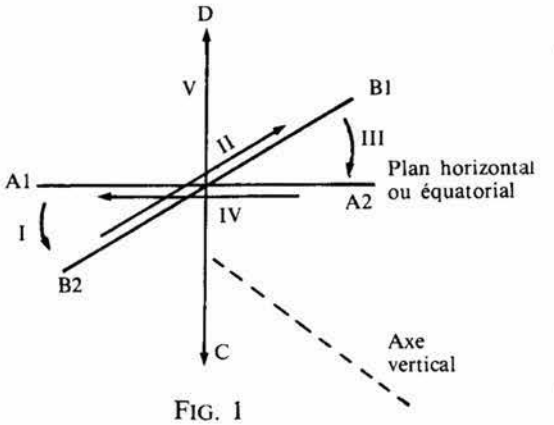



FIG. 1

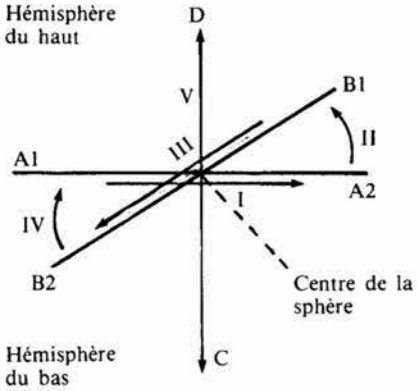



FIG. 1bis

2. Venons-en à l'outil lui-même et à son fonctionnement. La « structure absolue », un ensemble de six pôles dialectiquement liés, permet la plus complète mise en ordre et en mouvement du réel (voir fig. 1 et 1 bis). Il s'agit, dans un champ donné, de « reconnaître quatre pôles répartis en deux couples antagonistes *(A1-A2 et B1-B2* ou *A1-B2 et B1-A2),* qui engagent le mouvement dialectique par deux rotations en sens inverses *(sens I et III* ou *II et IV)* », celles-ci appelant « la présence d'un axe de rotation lui-même bipolaire *(CD)* qui marque l'"évolution" ou plutôt l'ouverture du système dans les deux sens opposés de la différenciation et de l'intégration également croissantes du champ[114] ». « Des deux dernières polarités », on peut dire que « l'une "descend" et s'enracine dans la multiplicité, l'autre "monte" vers l'unité. Dans le langage des théologiens, la première indique l'incarnation, la seconde l'assomption » (*Structure,* p. 22). Un exemple, pour illustrer le premier schéma (fig. 1) : le couple homme-femme. Il s'agit en fait d'une quadripolarité : A1 = sexe masculin (actif), B2 = sexe féminin (passif), B1 = cerveau féminin (actif), A2 = cerveau masculin (passif) ; le mouvement dialectique active et suractive tous ces pôles, la double rotation, sexuelle et cérébrale, intensifie les énergies en jeu, faisant apparaître, au centre de l'ensemble, le germe de l'Androgyne, qui tend à la fois vers la richesse des expériences (C) et la simplicité de l'Un (D).

Pour que cette dialectique sphérique soit opérative, il faut et il suffit que les quatre pôles choisis au départ soient pertinents, sans quoi il ne peut y avoir d'activité transcendantale réelle[115]. Une fois ces pôles correctement déterminés, agit « la logique de la double contradiction croisée », la seule qui instaure entre les éléments d'un champ des relations dynamiques et fécondes. Le mécanisme de la *transfiguration* s'effectue sur l'axe vertical, car il résulte « d'un double mouvement de formalisation, céleste et abyssal, qui prend aspect simultané, aux deux pôles, d'une double opération de réduction et d'intégration analogue au *solve et coagula* des alchimistes[116] ». Ce double mouvement est figuré par la « descente » et la « montée », synchrones en fait, mais présentées par le mythe en mode de succession, comme dans le cas d'Hercule, qui « a touché le pôle infernal pour pouvoir accéder au pôle céleste[117] ». Dans le sixième livre de l'*Enéide,* cependant, la descente et la montée sont quasi synchrones, car la « descente aux enfers » est en même temps élévation vers les régions célestes : il ne faut qu'un moment pour passer du Tartare, représentant les essences du bas, aux Champs-Elysées, représentant celles du haut. La transfiguration obtenue par cette activité exemplaire est à la fois celle de l'objet, ou du monde, dans l'homme[118], et celle du sujet lui-même, par l'émergence, au centre de la sphère, d'un *Je* toujours plus « puissant » et toujours plus « connaissant », toujours mieux incarné et davantage spiritualisé, le *Je* transcendantal. Par cette transfiguration complète, le *Je,* à l'instar de Dieu, peut à la fois être au-dessus de tout, au-dedans de tout, et

agir à travers tout, ce qui est le propre de l'*Artifex* véritable et des Energies divines[119].

Ainsi, pour que notre raison soit créatrice, il faut dépasser la simple dualité, dépasser le ternaire (qui n'est que « rapport »), et aboutir au sénaire (qui est « proportion ») (*Fin,* p. 87). De la banale et linéaire opposition : homme-femme, nous passons au triangle : Soi (ou « Dieu », ou « Christ ») — homme-femme[120], puis à la mise en œuvre totale de l'être du couple par la dialectique des polarités cérébrales et sexuelles, le mouvement de différenciation-intégration, et l'émergence de l'Androgyne, *Je* parfait, image du Soi. La « structure absolue » apparaît donc comme un efficace instrument de renversement de l'entropie, de lutte contre la divergence et la séparation, de requalification des énergies, de recréation de l'être, bref, de salut. Sachons seulement, dans chaque cas, 1) nommer les pôles originels et déterminer les essences, 2) dialectiser l'ensemble en nous situant en son centre. En d'autres termes : « Eveille-toi, lève-toi, et marche ! » (*Matt.* 9, 5), « Mesure le temple de Dieu » (*Apoc.* 11, 1).

3. *Figures diverses de l'outil.*

L'étude du symbolisme de la croix, correctement conduite, amène à concevoir la « structure absolue ». Mais ce qui a surtout été considéré par l'ésotérisme traditionnel, c'est « la dialectique ouverte entre la branche horizontale, occupée par la catégorie quantitative de *l'ampleur,* et la branche verticale qui symbolise au contraire la catégorie qualitative de l'*intensité*[121] ». Saint Augustin oppose « extensio » et « intentio », Swedenborg « extension » et « ascension », Gœthe « polarité » et « gradation », René Guénon « ampleur » et « exaltation »[122]. Quant à Virgile, suivant en cela la tradition romaine, il définit la puissance intégrale comme extension horizontale de l'*imperium* et élévation de la *virtus* vers les dieux[123]. Cependant, « il n'y a de véritable gnose que si l'on se rend compte que l'intensité joue deux fois, une fois sur la croix équatoriale, entre ampleur et intensité simples, une seconde fois sur la croix verticale, ouvrant ainsi une "intensité d'intensité" au-dessus d'une "ampleur d'ampleurs"...[124] », ce qui est symbolisé par la croix à *six* branches (ou à trois dimensions), sur laquelle nous reviendrons.

Si la croix du Jésus des Évangiles peut être interprétée comme un outil de discrimination, d'intégration et de synergie (cf. *Mc* 8, 34 : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive »), outil qu'il faut bien sûr intérioriser (cf. Angelus Silesius, I, 62 : « La croix du Golgotha ne peut te délivrer du mal, si elle n'est pas dressée aussi en toi »), c'est surtout la « Croix de lumière » de la Gnose, longuement évoquée dans les *Actes de Jean* et les *Actes de Pierre,* qui nous introduit dans le système complexe de la « Structure absolue[125] ». En raison de son importance et de sa difficulté, nous donnons ici notre traduction du passage des *Actes de Jean* concernant la nature et les propriétés de ce symbole[126] : « Cette Croix de lumière a été appelée par moi *(c'est le Christ qui s'adresse à Jean),* à cause de vous, tantôt Logos, tantôt Noûs *(Conscience),* tantôt Jésus, tantôt Christ, tantôt Porte, tantôt Voie, tantôt Pain, tantôt Semence, tantôt Résurrection, tantôt Fils, tantôt Père, tantôt Esprit, tantôt Vie, tantôt Vérité, tantôt Foi, tantôt Grâce, tout ceci par rapport aux hommes. Mais ce qu'elle est réellement, considérée en elle-même et selon notre manière de parler, le voici : elle est la détermination *(car délimitant et définissant)* de tout ce qui existe, l'élévation de ce qui est fermement fixé à partir de ce qui est changeant, et l'harmonie de la Sagesse. Etant Sagesse en harmonie, elle comprend ceux de la Droite et ceux de la Gauche, puissances, autorités, principautés et esprits, énergies, menaces, passions, démons, Satan, ainsi que la Racine inférieure d'où est sortie la nature de ce qui naît et meurt. Cette Croix donc est l'instrument qui permet de tout recomposer par le Verbe, en distinguant ce qui est transitoire et ce qui ne l'est pas, les éléments inférieurs et supérieurs, et en ordonnant toutes choses pour former une unité. » Les chapitres des *Actes de Pierre* consacrés au mystère de la Croix parlent de la permutation des pôles, de l'inversion des sens[127] et contiennent cette déclaration significative de l'apôtre : « Le Verbe est cet arbre dressé sur lequel je suis crucifié, mais sa résonance est la poutre transversale, la nature de l'homme ; et le clou qui fixe au centre la poutre transversale au bois vertical est le point du retour et de la conversion de l'homme[128]. ».

La « Croix de lumière » est donc un symbole remarquable du Christ lui-même, du Logos : elle est orientation, sens, ordre, séparation et unification, dialectique, passage, génération, révélation. Son centre est le lieu de la convergence et de la diffusion, des permutations et des intégrations, le lieu de l'émergence et de l'action du Je transcendantal. Insistons sur quelques-unes des propriétés fondamentales qui caractérisent cet outil multivalent d'orientation de l'énergie : — 1) la détermination des essences, qui est la manifestation du Logos, de la raison créatrice, dans le monde changeant du mélange, dans le chaos du multiple et de l'informe[129] : la mise en ordre des éléments permet la mise en mouvement des sens ; — 2) l'intégration des complémentaires, par couples antagonistes, qui ouvre le passage au-delà des oppositions vers l'Unité vivante et totale[130] ; — 3) la révélation de l'harmonie cachée, ou la constitution d'une harmonie plus rayonnante, accès à la sagesse, à l'illumination, émergence du « Je-suis[131] ».

Une autre figure de la « structure absolue », plus parlante celle-là, puisqu'elle en présente les six pôles, est ce symbole à la fois solaire et chrétien connu sous le nom de *chrisme*. Manifesté à Constantin avec la formule : *In Hoc Signo VinceS = IHSVS,* ce signe, correctement utilisé, révèle le Nom et procure la victoire : voilà une bien belle illustration de la puissance déificatrice d'un tel outil !

Dans le domaine de l'antiquité classique, nous pouvons voir en Hercule l'un des maîtres du sénaire : en effet, l'orientation de ses principaux travaux et sa mort déterminent clairement les six pôles nécessaires à la constitution du *Je* divin, c'est-à-dire à la déification du héros[132]. Ce symbole joue aussi un rôle important dans l'*Enéide* : on peut dire que le passage de Troie à Rome, du Troyen au Romain, s'effectue grâce au sénaire. Enée, en qui se concentre l'esprit d'Ilion, quitte l'enveloppe charnelle de la ville détruite, et son itinéraire, comme celui d'Hercule, l'amène à tracer la croix à trois dimensions : Troie → Sicile (livre 3), Carthage → Cumes (*l.* 4-6), Enfers → Ciel (*l.* 6). En ce livre 6, d'ailleurs, l'émergence d'Enée comme *Je* transcendantal s'opère à l'aide de la dialectique développée par ses « guides ». *Vénus* (la clémence), *la Sibylle* (le dépouillement), *Anchise* (la plénitude), et *Némésis* (la rigueur) ; l'axe vertical se dressant entre le « Jupiter noir », les ténèbres, et Apollon-Jupiter, la lumière (fig. 2). En outre, Vénus — qui est à la fois *Sophia,* la Gnose, et *Aphrodite,* la Beauté — ainsi qu'Anchise — qui est à la fois *Apollon,* la lumière, et le *père,* c'est-à-dire l'Amour — mettent Enée en possession d'une clé gnostique, opérative entre toutes, qui n'est autre que le sénaire, pleinement révélé au livre 6 (781-7 ; 791-805 ; 851-3)[133]. Grâce à lui s'imposera toujours plus glorieusement le *Je* transcendantal ou divin du Romain, qui — fait significatif — est lié au *sept* et au *treize,* chiffres de la plénitude et de l'astre solaire[134]. C'est ainsi que Troie, revivifiée, recréée par le sénaire, devient Rome — *Troia melior.*

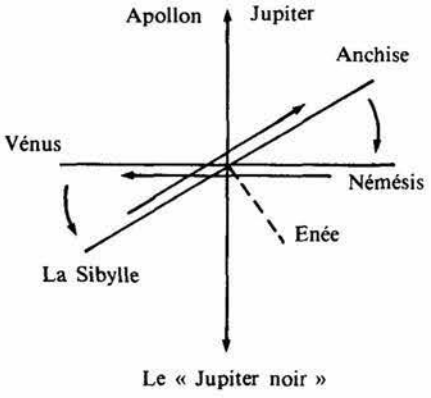



FIG. 2

4. Un examen, même rapide, de quelques applications fondamentales de cet outil dans différents domaines ne sera pas inutile pour en illustrer le fonctionnement et en vérifier la nécessité.

a) *Le thème du mal.* — Le problème du mal apparaît essentiellement comme celui d'une dialectique rompue, qu'il s'agit de rétablir. Le « Démon » n'est ni une réalité simple, ni un fait inéluctable. S'il est nocif, tentateur, destructeur, s'il est le Mal, c'est dans le contexte de la dispersion, de l'incohérence ou de l'unidimensionalité de la personne, lorsque la dialectique est inexistante, et la « sphère » en morceaux. On ne maîtrise, on ne dépasse

le « Démon » qu'en le dialectisant, en l'utilisant à la fois comme obstacle et appui, en « rassemblant ses esprits », en intégrant les énergies complémentaires, bref, en reconstituant l'unité dynamique de la sphère. Le « Démon », en effet, se dédouble, ses deux visages étant *Lucifer* et *Satan*, qui constituent un couple antagoniste exemplaire : « la force luciférienne est celle de l'esprit qui refuse la "descente" dans la matière ; la force satanique est celle de la matière qui refuse la "montée" dans l'esprit[135] ». Ces deux « pôles », en réalité, forment une quaternité, car « Lucifer se veut plénitude ou activité de l'esprit et vacuité ou passivité de la matière, tandis que Satan est plénitude ou activité de la matière et vacuité ou passivité de l'esprit[136] ». Le désaccord, l'affrontement entre ces « natures » opposées entraîne la crucifixion de l'être entre la vocation luciférienne de vérité et la vocation satanique de beauté, entre la souffrance de Lucifer appelant vers la chair et celle de Satan appelant vers l'esprit, et alimente un conflit perpétuel entre la vision et l'art, l'Éthique et l'Esthétique. L'écartèlement de ce couple Lucifer-Satan est bien la source du mal, qu'il s'agisse de la dégradation entropique de l'énergie, qui tend à la dissolution de l'être, ou de la perversion catastrophique de l'énergie, qui tend à l'explosion de l'être. Ainsi, pour le premier cas :

— *Satan* : appétit insatiable de vérité,
mais : la vérité, la vision sont dégradées par le poids de la matière,
d'où : les morales entropiques.

— *Lucifer* : appétit insatiable de beauté,
mais : la beauté, l'art sont dégradés par l'évasion de l'esprit,
d'où : les mystiques entropiques[137].

Pour le second cas :

— *Satan* : appétit insatiable d'être (Dieu),
mais : perversion par l'ego incarné, séparé,
d'où : l'*hybris*, la démesure des Géants ; type : Typhon.

— *Lucifer* : appétit insatiable de puissance d'agir souverainement,
mais : obstacle d'un je malhabile, qui n'est pas en prise sur le monde,
d'où : le *furor*, la démesure des Titans ; type : Phaéthon.

La solution du problème du mal dépend donc de la capacité dialectique de la personne : la volonté de participation globale à la vérité et à la beauté, à la plénitude de l'illumination et de l'incarnation, la mise en mouvement rationnelle du champ luciférien-satanique, la maîtrise de la tension croissante ainsi engendrée[138], peuvent seules surmonter les oppositions et faire apparaître le *Je* véritable. Celui-ci, d'ailleurs, n'est autre que le Christ, « à la fois fils de l'Homme et fils de Dieu, maître de la terre et maître du ciel », qui, ayant « transmué l'un par l'autre et rassemblé dans l'un » Lucifer et Satan, les réalise pleinement l'un *et* l'autre[139]. Il a dû, pour cela, repousser les deux tentations fondamentales, celle de non-participation spirituelle, présentée par Satan au début de sa mission (*Matt.* 4, 1 sq.), et celle de non-participation matérielle, présentée par Lucifer au terme de celle-ci (*Matt.* 26, 37 sq. : à Gethsémani) ; ainsi a-t-il pu, à travers sa passion et sa résurrection, atteindre à l'incarnation et à l'illumination absolues. Lucifer et Satan, par lui rétablis dans une sphère de relations justes, d'unité et de vie, se trouvent alors, en lui, « rachetés » et sauvés : c'est bien leur rédemption par la croix, l'apocatastase essentielle.

Le mal est donc, pour ainsi dire, transmué par le bon usage de la dialectique. Ce fait se trouve d'ailleurs confirmé lorsqu'on envisage, d'un point de vue étroitement complémentaire, le rôle joué par les « forces mauvaises » dans le *processus créateur*. En effet, pour qu'il y ait création, doivent se produire successivement une polarisation de l'énergie originelle, une tension entre les pôles ainsi apparus, un travail dialectique d'intégration, et enfin, une modification de l'être qui équivaut à une nouvelle naissance dans l'unité reconstituée. « Selon le Vêdânta, toute manifestation créatrice s'opère en quatre temps : 1) scission d'un élément en deux éléments de polarités opposées, 2) tension entre les deux pôles ainsi engendrés, 3) condensation de la tension en un point de concentration appelé *bindu*, et où, par la fusion des éléments de polarités opposées, se constitue le germe appelé *bîja* de l'élément nouveau ; enfin 4)

naissance de l'élément nouveau[140]. » C'est ainsi que crée la Déité : à partir de l'Unité originelle s'opère un dédoublement de l'énergie divine, du « feu artiste », en pôles « positif » et « négatif », qui sont « les deux mains » du Créateur[141] ou « Dieu et Satan[142] », ou Jupiter et Junon, ou l'amour et la haine, ou le « bien » et le « mal », etc. Et c'est dans la mesure où ces couples d'opposés seront intensifiés et intégrés que réussira la création nouvelle, après quoi les antagonismes « se réconcilieront » dans l'Unité retrouvée et enrichie.

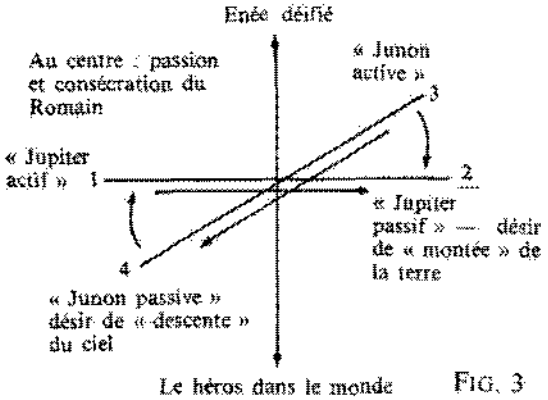


FIG. 3

Examinons d'un peu plus près le *couple Jupiter-Junon* dans l'*Énéide*. Jupiter[143], figure de Lucifer et de l'esprit, a pour vocation la Vérité ; Junon, figure de Satan et de la chair, a pour vocation la Beauté ; lui est volonté d'illumination, elle, volonté d'incarnation. L'un et l'autre représentent à la fois des forces divines ou cosmiques, et des tendances inhérentes à l'être même d'Enée. « Jupiter actif » signifie l'énergie céleste, transcendante, spirituelle ; « Jupiter passif », le désir de non-participation à l'histoire. « Junon active » symbolise les forces terrestres, historiques, matérielles ; « Junon passive », l'opposition à la transcendance, à la déification du héros. Ce dernier, Enée, à l'instar du Christ, doit repousser la tentation « junonienne » qui s'incarne en Didon, au livre 4, puis la tentation « jupitérienne » de fuir le monde, au livre 6 (719-721 et *passim*), pour accéder, à travers sa passion et sa transfiguration, au statut ontologique du Romain en soi, à la fois suprêmement incarné et illuminé (fig. 3). Uni à Vénus, qui représente la Vérité *et* la Beauté, il fonde en lui-même le peuple romain, tandis que se réconcilient Jupiter, qui accepte son incarnation dans l'histoire, et Junon, qui consent à la déification d'Enée.

D'une manière générale, le couple antagoniste *Dieu-Satan* ne peut se comprendre que dans le cadre du processus créateur, et à condition de reconnaître que le « Dieu » impliqué dans cette dialectique n'est pas davantage « Dieu en soi » que telle *sephira* n'est l'*En-Sof*. Ce couple antagoniste apparaît indispensable pour provoquer, stimuler, vérifier, accomplir l'énergie humaine, et d'ailleurs, par rapport à l'homme, il se trouve être à la fois extérieur et intérieur. « Satan actif » signifie l'autonomie de la personne, « Satan passif », le refus de l'union divine, « Dieu actif », l'unité de l'Être, et « Dieu passif », le refus de toute différenciation : Satan hait le Je centré sur Dieu, et Dieu hait le Je centré sur lui-même. D'où le jeu dialectique par lequel, en quelque sorte, Satan et Dieu se révèlent être *co-créateurs* de l'Homme divin[144].

b) *Le thème du serpent.* — Il est essentiellement lié au tantrisme, bien qu'il puisse, dans une perspective plus générale, figurer aussi la circulation des énergies universelles[145]. Citons d'abord un passage de *La fin de l'ésotérisme*, qui montre à la fois la complexité de ce symbole et son rapport avec les orientations de la « structure absolue » : « C'est par une même référence au processus de la transfiguration qu'il faudrait suivre et expliquer le déroulement de la *Kundalinî* tantrique entre le *chakra* du bas et le *chakra* du haut, notamment par l'intensification et l'universalisation simultanées des forces sexuelles et des forces spirituelles, en signalant au passage que le déroulement de ce "serpent" dans les deux sens de sa rotation sur lui-même reproduit de façon frappante l'image du traditionnel caducée dont rend compte également la double rotation équatoriale de la structure absolue » (pp. 204-5). En fait, le sénaire comprend *quatre* serpents : deux pour la croix horizontale, et deux sur l'axe vertical — et il préside à l'ouverture de *chacun* des sept chakras[146]. En ce qui concerne les serpents du champ équatorial, on peut dire qu'ils correspondent aux deux courants d'énergie vitale *idâ* — principe négatif, féminin, lunaire — et *pingalâ* — principe positif, masculin, solaire —, ou encore à

*Shiva,* l'Esprit masculin, et à sa *Shakti,* l'Éternel féminin. Leur mise en mouvement dialectique permet le déroulement des deux serpents verticaux : l'un, porteur des forces sexuelles, monte jusqu'au centre de la sphère pour redescendre en pouvoirs ; l'autre, véhicule des forces spirituelles et divines, descend jusqu'au centre pour remonter en illumination[147]. Le tout peut être enveloppée par l'*ouroboros.*

On trouve dans l'*Enéide,* au livre 5 (84 sq.), un curieux texte qui se rapporte à la maîtrise du serpent : il s'agit là vraisemblablement de l'évocation extériorisée d'une expérience intérieure[148]. Enée, sacrifiant aux mânes de son père, voit sortir du sol un immense serpent : celui-ci s'élève vers le ciel en formant sept anneaux, puis, revenant au plan horizontal, se déplace en dessinant certaines figures, et disparaît enfin dans la terre. Qu'on applique le chiffre sept au nombre des *chakras* ou à la croix à six branches (sénaire-septénaire), il signifie la conquête d'une puissance totale ; répété (v. 85), il fait allusion au double serpent vertical. A la fois tellurique (bleu-noir) et ouranien (or), le reptile relie le « pôle du bas » — désigné par les profondeurs infernales — et le « pôle céleste » — désigné par l'arc-en-ciel ; et la fulgurance de cette apparition (v. 88) fait penser au flamboiement de la réussite tantrique, à l'illumination éblouissante qui est le but du *Vajrayâna*[149] — Anchise étant, en quelque sorte, le garant d'une telle expérience.

c) *Le thème de l'androgyne.* — Ce n'est pas une bipolarité, mais une structure quadripolaire que forme le couple masculin-féminin *(Structure,* p. 318 ; *Fin,* p. 90). La constitution de l'Androgyne proprement dit peut s'opérer de deux manières : soit par la réussite du couple, soit par le développement intégral d'une seule et même personne. Loin d'être la procréation, le but essentiel du couple est la création d'un *Je* divin par l'intégration totale des forces masculines et féminines. Comme l'affirme G. Meyrink dans *Le Visage vert,* « c'est là le sens secret du mariage, que l'humanité a perdu depuis des millénaires... », le moyen de « franchir le "pont de vie" », de passer par-delà le monde de la séparation et de la mort[150]. Mais il est besoin de très hautes températures pour que s'effectue cette alchimie : « Virilité inépuisable, féminité insondable. Le problème de l'ultimité de l'amour réside en ceci : qu'advient-il lorsqu'une virilité irrésistible rencontre une féminité inébranlable ; Il faut alors passer au-delà de l'amour » (*Ame,* p. 60).

Pour ceux, hommes ou femmes, qui en sont capables, l'Androgyne, au lieu d'émaner du couple, se constituera à l'intérieur d'eux-mêmes[151]. Il s'agit donc, pour l'homme, de développer sa potentialité féminine, ou d'« intérioriser la Femme », et pour celle-ci, de développer sa virtualité masculine, ou d'« intérioriser l'Homme ». Ainsi, dit R. Abellio, « je considère que le sens de l'amour, c'est d'édifier à l'intérieur de soi l'être même de l'amour, c'est-à-dire cette connaissance impersonnelle qui est traditionnellement la Sophia, l'être même de la féminité. Pour moi, pour un homme, le problème, c'est de rendre patente cette part féminine qui est latente en lui, et qui est la Connaissance[152] ». D'où ces processus extrêmement difficiles, qu'on peut appeler la « féminisation du Fils[153] », en quête de Sophia, ou de Vénus, en lui-même, et la « virilisation de la Fille », en quête du Logos, ou d'Eros, en elle-même[154]. L'Homme *véritable* comme la Femme *ultime,* au stade du *Je* transcendantal, sont des figures de l'Androgyne éternel, et, au-delà de la dyade vérité-beauté, ils représentent l'essence supérieure du *Bien*[155] et la plus haute maîtrise du réel[156].

## L'ARTIFEX ET SON ART DANS LE MONDE

Le travail du *Je artiste* n'a ni limite ni fin : intérieur et extérieur, spiritualisant les corps et incarnant les Idées, gagnant sans cesse en ampleur, en profondeur et en intensité, il est incommensurable, comme l'Être dont il exprime, sous forme démiurgique, l'essence. Pour plus de commodité, on peut distinguer l'*Ergon,* qui est la formation du Fils de Dieu, ou la constitution du *Je* par lui-même *(artifex sui),* et le *Parergon,* qui est le travail du *Je* divin dans le monde *(artifex mundi).* Comme le dit J. Breyer, en formules chatoyantes : « *Eli,* le Père ; *Ergon,* l'Initié, le Fils qu'il a Forgé ; *Parergon,* les Œuvres du Fils qui Travaille en Amalgamant jusqu'au plus Haut du Ciel, *"Egregoriens Dei Firmamentum"* — étaient (et restent) des *"Mots"* du Temple, traduisant toute la Clef procédant de l'Arcane[157]. » Ayant déjà suffisamment parlé de

l'énergétique constitutrice de l'Homme intérieur, nous voudrions à présent évoquer la situation et l'activité dans le monde de cet être éveillé à la puissance divine qu'est le *Je* transcendental, ou le Sage, ou l'Artiste véritable.

Tout d'abord, y a-t-il pour lui un problème de l'*agir* et du *non-agir* ? La quête du Soi paraît devoir aboutir à la retraite hors de ce monde, à l'intériorité centrée sur elle-même, reposant en elle-même, au silence, au regard introverti des « visages immobiles ». Le Sage, qui se trouve à la charnière du temporel et de l'intemporel (cf. *Ame,* p. 125), qui trouble et déconcerte les hommes, n'est-il pas tenté par le désert ? L'Artiste, au moment d'obtenir le pouvoir de la lumière, ne doit-il pas éteindre en lui les pouvoirs du feu, et faire passer son art du plan des œuvres à celui de l'être[158] ? Parfois, R. Abellio semble percevoir une incompatibilité entre la vocation intérieure de la gnose et les impératifs de la création : « Le véritable drame de la gnose occidentale à venir tiendra au conflit latent en elle entre cette nature "enstatique" qui la concentre en soi et le besoin de diffusivité, de germination extensive que toute époque nouvelle porte en elle pour s'affirmer et pour grandir » (*Fin,* p. 54).

Ne pas se laisser abuser par de simples effets de perspectives : le problème n'est qu'apparent, car, passé un certain seuil, il n'y a plus qu'« harmonie dans la Sagesse ». Lorsqu'en effet le « point ontologique suprême » est atteint — qui est *à la fois* plénitude de la lumière et intensité du feu, gnose totale et amour infini, miroir de Dieu et vie surabondante, omniprésence immobile et repos « tout-accomplissant » —, il n'est plus question de dilemme, ni de rien sacrifier. Le *Je* véritable, véhicule privilégié des énergies divines, pénètre tous les plans du réel, « entre et sort » à son gré, et son trajet tout entier s'illumine des couleurs variées d'un art multiforme. S'il est immobile, c'est une immobilité rayonnante[159] ; s'il agit, c'est dans la libre expression de sa spontanéité seconde. Au-delà du temps, il est maître du temps ; au-dessus de la matière, il sait la transfigurer. Si la vraie gnose est ineffable, le Bien se propage irrésistiblement (cf. l'adage platonicien : « Bonum est diffusivum sui »), et toute plénitude rejaillit en création. Cette extrême concentration d'énergie — qui est à la fois le « non-agir » du taoïsme et l'« acte pur » d'Aristote —, vibrant au cœur des êtres et des choses, déploie, selon les milieux concernés, une efficacité multiple : elle peut soit circuler en influx bénéfiques, soit fulgurer en mutations soudaines, soit se condenser en œuvres particulières, soit tout attirer à elle par un magnétisme supérieur... D'ailleurs, le *Je* reste étroitement relié au cosmos tout entier, par sa « participation consciente et permanente à l'interdépendance universelle » (*Fin,* p. 19), ainsi qu'au jeu des « grands » et des « petits mystères » (*ib.,* p. 95), par le dynamisme créateur inhérent à la connaissance (cf. *Entretiens,* p. 43) ; et même s'il a atteint le nirvâna, l'appel des siens l'amènera longtemps encore à redescendre parmi les hommes pour les éveiller et les ouvrir au Soi (*ib.,* p. 151).

Il est en outre un principe traditionnel bien établi qu'on peut définir ainsi : celui qui s'est fait « Fils de Dieu », qui s'est emparé de l'esprit et de la vie du Père, manifestera ce statut ontologique supérieur par une incessante activité d'*artifex* ; autrement dit, c'est l'Art qui exprime et prouve la filiation divine. Un passage célèbre de l'*Évangile selon saint Jean* (10, 33-38) illustre clairement ce thème. Répondant aux « moralistes » qui repoussent avec horreur l'idée de l'Homme-Dieu, le Christ met en rapport la Parole éternelle, le *Je* divin, et l'Art « royal ». La Parole, s'adressant aux hommes, se propose essentiellement comme ο λογος της βασιλειας (cf. *Matt.* 13, 19), la clé de la puissance royale divine ; s'ils sont capables de la saisir, ils deviennent des Fils de Dieu, des *Je* véritables, et Dieu peut alors leur dire : « Vous êtes des dieux » (v. 34). Or, cette condition divine va nécessairement se manifester par une intense activité créatrice : pouvoir démiurgique du Fils qui « fait les œuvres du Père » (v. 37), et qui, empli des énergies divines, les fait circuler et fructifier, art magistral qui attire, modèle, transfigure les êtres et les choses[160]. Selon un même esprit, si Virgile, dans l'*Enéide,* insiste sur la condition divine d'Enée, qui se proclame à deux reprises « fils de Jupiter » (1, 380 et 6, 123 : « Et mi genus ab Iove summo », Moi aussi je suis de la race du souverain Jupiter), c'est pour établir un net rapport entre ce statut ontologique et l'activité d'*artifex* qui sera la raison d'être du vrai Romain et la preuve de sa race divine (*En.* 6, 851-3). Ainsi donc, l'accès à la vie du Père, la montée

dans les énergies séphirothiques, la conquête du *Je-Suis* rejaillissent forcément en une multitude de pensées, de gestes et d'œuvres qui attestent la participation à la puissance royale divine : la Vie, la Lumière, le Bien s'expriment à travers la multiple unité de l'Art.

D'un point de vue plus précis, comment l'*homme intérieur,* le *Je* transcendantal, peut-il s'engager dans un processus de création, au niveau du temporel, du matériel, pour produire ce qu'on appelle une œuvre d'art ? Les éléments de réponse que nous livre Abellio dans son « Journal » (*Ame,* pp. 256-8), à propos du « roman du huitième jour », nous font connaître les conditions de cette activité, et son enseignement se trouve être — une fois encore — en harmonie avec celui de l'*Enéide.* On peut en effet poser les équivalences suivantes : l'homme intérieur = Enée ; le « roman du huitième jour » = la transfiguration du monde, l'instauration de la *Pax Romana* entreprises par Enée, artiste du 8e jour ; l'esthétique transcendantale = l'Art romain[161]. « J'appelle roman du huitième jour le monologue de l'homme intérieur, lorsque ce dernier, son repos terminé, passe du *Moi* au *Nous.* Les six premiers jours *(cf. Enéide, livres 1 à 6)* sont occupés par la sortie du Moi hors du monde, le septième marque le sommet de cette élévation *(cf. Enéide, 1.7, où Enée est béni par Jupiter, et n'agit pas),* le huitième enfin voit l'élévation du monde jusqu'au Moi *(cf. Enéide, 1.8, avec le symbole du bouclier circulaire offert à Enée par Vénus, et représentant l'histoire de Rome disposée autour d'Auguste-Apollon : le monde, comme* orbis, *s'élève jusqu'à son centre apollinien).* C'est dans cette dernière opération que le monde se fait *Nous.* "Alors j'élèverai tout à moi", dit le Fils *(activité annoncée dès En. 6, 851-3)* » (*Ame,* p. 257). A ce moment, l'homme intérieur, en tant qu'*artifex,* est à la fois au-delà de l'histoire et dans l'histoire, au-dessus de l'action et au cœur de l'action, à la charnière du matériel et de l'immatériel, au centre même des divers plans du réel. L'acuité de sa conscience et la spontanéité suprêmement efficace de son action recréent le monde en lui et autour de lui (cf., *ib.* : « ce personnage aspire vers lui tous les autres »), et, en une opération d'une telle qualité, « l'être et le faire se confondent » (*Ame,* p. 258). Un art aussi essentiel aura nécessairement un caractère universel (cf. *ib.,* p. 271 : « c'est parce que l'homme intérieur est universel et qu'il s'ouvre ainsi sur l'infini qu'il déborde tous les systèmes clos »), ce qui se vérifie encore dans le cas du vrai Romain, qui, fondé sur l'être même, transcende tout ce qui est limité, *gentes,* idéologies, ou sectes. Ainsi, qu'il s'agisse du romancier[162], de l'artiste en général, ou d'Enée — l'archétype du Romain —, l'ascèse propre au grand art se révèle fondamentalement *une.* Si le *Je artifex* est un authentique Fils de Dieu, il doit pouvoir s'engager dans n'importe quel processus de création et réussir toute œuvre d'art, mais — il ne faut pas l'oublier — à travers une passion et une résurrection.

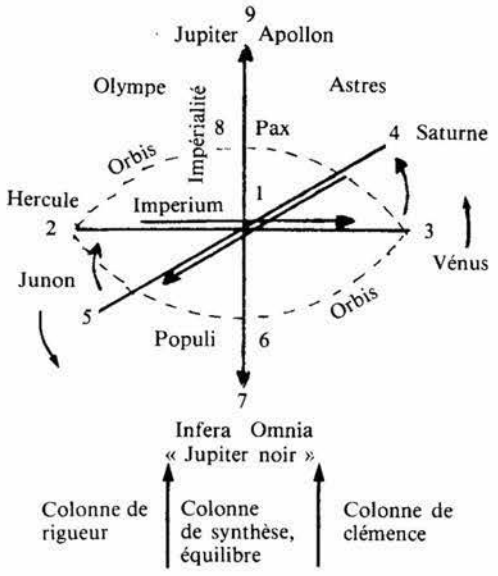



FIG. 4

En poursuivant l'examen de l'art que Vigile propose aux Romains comme inhérent au statut ontologique qui doit être le leur (*En.* 6, 847-853), on constate que l'opposition qu'il établit entre artistes grecs et *artifex* romain est capitale, car de nature métaphysique. Les Grecs font des statues : le Romain est le démiurge universel ; les Grecs parlent bien : le Romain est la Parole même ; les astronomes grecs étudient planètes et zodiaque : le Romain est le Soleil, l'« Ame du monde ». D'une part, le fragmentaire, le dispersé, le secondaire, l'anecdotique, les arts mineurs ; de l'autre, l'essentiel et le cohérent, l'Art majeur. Ainsi Virgile oppose-t-il de manière subtile aux arts variés du monde hellénique l'Art en soi, qui

transcende, intègre et vivifie tous les autres, l'Art réellement jupitérien visant à l'instauration de la Paix théandrique, l'Art propre au *Je* véritable, au *Nous* transcendantal. Etant donné son importance et sa complexité, on peut essayer d'en exprimer le mouvement dialectique de la manière suivante, en se conformant strictement au modèle de la « structure absolue » et à l'esprit même de l'*Enéide*[163] (et fig. 4).

1. Au centre de la sphère, le *Je artifex* (*En.* 6, 851 : *Tu, Romane ;* 852 : *artes*).
2. Pôle d'Hercule (ou de Mars) : *virtus,* énergie victorieuse (*En.* 6, 853 : *debellare superbos*) ;
3. Pôle de Vénus : *clementia,* « sympathie universelle » (*En.* 6, 853 : *parcere subiectis*) ;
4. Pôle de Saturne : harmonie, ordre (*En.* 8, 325 : *in pace regebat*) ;
5. Pôle de Junon : élan vital, ardeur à créer et à détruire (*En.* 12, 830-1) ;
6. Rome terrestre, incarnation, multiplicité (*En.* 6, 851 : *regere populos*) ;
7. Pôle « abyssal », essences du bas *(infera omnia)* ;
8. Rome céleste, assomption, unité (*En.* 6, 852 : *pacis imponere morem*) ;
9. Pôle « céleste », essences du haut (Olympe).

Horizontalité de l'*imperium* ; l'impérialité, elle, est verticale.

Disposition séphirothique : colonne de rigueur (*debellare* ; Junon et Hercule), colonne de clémence (*parcere ;* Vénus et Saturne), colonne médiane (celle de la *Pax).*

L'*impérialité :* c'est là, en somme, ce qui caractérise l'*Artifex* véritable. Liée à un statut ontologique supérieur et à une grâce divine manifeste, elle émane de certains êtres, fort rares, qui, s'étant réalisés eux-mêmes, possèdent la puissance royale divine, l'autorité spirituelle, l'aptitude à régner sur la nature entière, le génie du créateur et la bonté du Père. On peut en voir une image fidèle dans le *Xvarnah* iranien, « Lumière de Gloire » qui est manifestation dans le monde sensible de tout un ensemble de qualités et de forces suprasensibles — souveraineté victorieuse, inspiration divine, illumination et amour, majesté flamboyante, pouvoir de transfiguration, etc.[164] —, et qui est réellement le signe de Dieu en l'homme. Celui qui bénéficie de cette impérialité est une autre Orphée : comme le Musicien cosmique, il fait résonner les sept notes fondamentales du chant de la vie universelle (cf. *En.* 6, 645-7), par lequel il crée les êtres et les choses pour ensuite les attirer vers lui. Il est à la fois roi, prêtre et prophète — comme Melchisédech ; comme Dieu, il est au-dessus de tout et au-dedans de tout, et agit à travers tout. Etre de lumière, sa puissance sotériologique et transmutatrice fait de lui le centre du monde ; Angelus Silesius le dit excellemment : « Si tu as le Créateur en toi *(c'est-à-dire la force créatrice de Dieu),* tout court après toi, homme, ange, soleil et lune, air, feu, terre et ruisseau » (V, 110 ; cf. I, 275). Mais, pour tout attirer à soi, il faut être effectivement « élevé de terre » (*Jn* 12, 32), et cette impérialité de l'art suppose une rigoureuse ascèse et une patience infinie. Si le temps, la matière, l'entropie et les énergies désaxées menacent tout travail en ce monde, il faut malgré tout œuvrer à la transfiguration universelle, en joignant l'amour au détachement, la sérénité à la compassion, et l'ardeur au silence.

## CHRISTOLOGIE ET AUTOLOGIE

Le christianisme officiel et exotérique, c'est Sainte-Sophie envahie par les Turcs, les filles publiques et les chameaux. Comme tous les Fils de Dieu qui représentent la voie héroïque vers le Soi, le Christ a été combattu, puis trahi, par les hommes de la mentalité opposée. L'âme tellurique a dénaturé ou perdu son enseignement ; la mystique a fait régresser la gnose, et le moralisme dogmatique a remplacé la Vérité libératrice ; la préoccupation pastorale et sociale l'a emporté sur la recherche personnelle de l'illumination ; la religion de salut a repoussé comme démoniaque l'aventure périlleuse de la déification. La Connaisance dégradée et vulgarisée, le haut idéal du *Je* divin aménagé en rites et en formules, l'« impératif d'être » transformé en idolâtrie d'un sauveur ; tel est le trajet — *naturel* et exemplaire — que les hommes ont fait suivre à l'énergétique supérieure qui leur était proposée.

Le Logos, cependant, est éternel, et le Christ est toujours vivant : il vit

dans le corpus néotestamentaire — canonique et apocryphe — pour qui sait l'y découvrir, et il vit en tout homme capable de le reconnaître en lui-même. En effet, la connaissance réelle du Christ, profonde et opérative, ne peut résulter que d'une sévère discipline de la volonté, de l'intelligence, de la personne tout entière, et elle correspond nécessairement à la formation du *Je* véritable. Le Christ est à la fois Dieu-pour-nous et nous-pour-Dieu ; il est le *Je* divin de chacun d'entre nous, et le *Je* de tous les *Je*. Le connaître, c'est devenir ce qu'il est, et devenir ce que nous sommes réellement. Donc, la gnose christologique est *christogenèse* et *autogenèse* : il n'est pas d'autre religion, pas d'autre sauveur.

Vibrant à tous les niveaux de l'être, le Logos, qui est Parole et qui est Personne, doit être perçu et saisi en fonction de ces différents niveaux. D'où la complexe unité de l'exégèse exhaustive, intégrale. C'est ainsi que, pour obtenir une compréhension suffisante de l'activité et de l'enseignement du Christ, il faut discerner *au moins* quatre plans complémentaires d'interprétation, à savoir :

| | le Christ est vu | sens dominant |
|---|---|---|
| 1) le plan de l'événement (histoire) : | en tant qu'Homme ; | moral. |
| 2) le plan cosmique, universel : | en tant qu'Ame du monde ; | logique. |
| 3) le plan spirituel, intérieur à l'homme : | en tant qu'Ange et *Je* divin ; | alchimique. |
| 4) le plan métaphysique (métahistoire) : | en tant que Dieu en Dieu ; | ontologique. |

Dans une telle exégèse, il s'agit toujours du même Christ, mais considéré selon des points de vue divers. Il n'est nullement besoin, comme le croit une certaine gnose, d'opposer le *docétisme* au dogme de l'Incarnation, le Christ-Ange au Jésus-homme, le « divin Adolescent », le *Puer aeternus,* au Prophète mort en son âge mûr. C.G. Jung l'a fort bien reconnu dans *Les racines de la conscience* (p. 310) : « le docétisme des *Actes de Jean* paraît être un parachèvement des faits historiques plutôt qu'un amoindrissement de leur valeur » ; dimensions complémentaires dont aucune n'exclut l'autre[165].

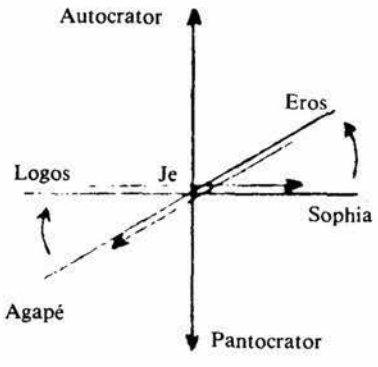



FIG. 5

Prenons un exemple précis de cette quadruple interprétation. Soit l'appel du Christ : « Lève ta croix, t suis-moi » (cf. *Mc* 8, 34 ; v. *sup.*, p. 16). Nous obtenons successivement : 1) Eprouve-toi, meurs au monde, et imite-moi dans mon humanité ; 2) comprends la nature et le rôle de la croix dans l'univers, saisis-la comme structure absolue, Loi divine, et conforme-toi à cette Loi que Je suis ; 3) applique à ta propre conversion, en ton être même, l'ascèse de la Croix de lumière, et deviens ce que Je suis, c'est-à-dire ton *Je* véritable ; 4) accède à la puissance royale divine, à l'impérialité, à la plénitude de la Crois métaphysique, et sois, comme Moi, Dieu en Dieu dans l'univers (v. fig 5).

Toujours est-il que l'idée fondamentale de la Gnose est celle du *Christ intérieur :* « Lorsqu'il s'agit du Christ, c'est de Moi-même qu'il s'agit. » Sur ce thème, les *Actes de Jean* nous proposent un texte, difficile peut-être, mais extrêmement suggestif : « Car tant que tu ne t'appelles pas toi-même mien, Je ne suis pas "pleinement" ce que Je Suis ; mais si tu me comprends, toi aussi, par cette intelligence, tu seras comme Moi, et Je serai ce que J'étais "destiné

à être", quand tu seras avec Moi comme Moi avec Moi-même. C'est par Moi, en effet, que tu deviens "ce que Je Suis"... » (ch. 100 = *NTA,* II, 234). Et l'*Evangile selon Thomas* comporte ce logion d'une netteté de diamant : « Qui boira de ma bouche sera comme Moi ; quant à Moi, je deviendrai son être même, et ce (*ou* : Celui) qui est caché lui sera révélé (108). » Cette conception gnostique du « Je christique » est celle même de R. Abellio, ainsi que l'attestent de fort nombreux passages de *La structure absolue.* Le Christ, à ses yeux, n'est pas seulement le Verbe, l'Avatar pour nous essentiel : il est aussi la Personne en soi, l'Homme intérieur, notre *Je* véritable, ou transcendantal. « L'histoire du Christ en devenir est celle de tout homme, et seul le Christ parfait peut être dit pleinement homme » (*Structure,* p. 368). De brillantes analyses concernant la « dualité de Jésus-Christ » (*ib.,* p. 142), l'« androgynat du Fils éternel » (pp. 327, 363 sq.), la réalisation de Lucifer et de Satan par la force christique (pp. 354 sq.), le trajet du Christ initial au Christ final (p. 463), etc., développent abondamment ce principe de la Gnose dans ses implications les plus remarquables. La règle de l'« intériorisation du champ », dont nous avons parlé précedemment, trouve ici sa plus nécessaire et plus riche application. Dans cette perspective, R. Abellio, comme d'ailleurs Carlo Suarès, considère que ce qu'on appelle le *retour* du Christ, sa seconde venue, est essentiellement et avant tout un événement intérieur, c'est-à-dire la manifestation de notre Individualité totale, ou la pleine constitution du *Je* transcendantal en l'homme (cf. *Entretiens,* pp. 41 et 200). Christologie est bien autologie.

Pour pénétrer plus avant au cœur de la gnose chrétienne, examinons à présent quelques textes fondamentaux qui nous parlent de l'Homme divin, et qui ne sont pas étrangers à la « structure absolue » : *Ephésiens* 3, 16-19, ou la déification de l'homme ; *Evangile selon Thomas,* 2, ou la saisie du Soi ; *Matthieu* 22, 37-40, ou l'orientation essentielle de l'énergie ; et *Matthieu* 10, 16, ou l'Homme intégral.

Le premier de ces textes, *Ephésiens* 3, 16-19, retient ici notre attention parce qu'Abellio l'a souvent cité[166], et qu'il évoque, avec une précision et une densité extrêmes, l'itinéraire de l'homme vers Dieu. « (16) Qu'il daigne *(i.e.* le Père), selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, (17a) que le Christ habite en vos cœurs par la foi (b) et que vous soyez enracinés, fondés dans l'*agapé.* (18) Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur, (19a) vous connaîtrez l'*agapé* du Christ qui surpasse toute connaissance, (b) et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu[167]. » En premier lieu (16), la *vera virtus,* l'héroïsme, l'énergie orientée par l'Esprit ; l'émergence, la formation de l'« homme intérieur », du *je* en tant que noyau indestructible de volonté et de conscience. Puis (17a), descente — ou manifestation — du *Je* divin (le Christ), qui « naît » dans l'homme animé par la « foi » (il s'agit là des forces spirituelles polarisées par Dieu) ; (17b) entrée dans l'*agapé,* qui est participation à la nature, à la vie, et aux énergies divines. Vient alors (18) la possession de la gnose dans le royaume du Soi (ou du *Nous* : elle est *une* pour tous les *Je* divins), principalement sous la forme du sénaire (cf. *Structure,* p. 156) qui symbolise la saisie intégrale du réel. Possession également (19a) de l'*agapé* totale, qui est lumière, feu et vie, l'esprit et la puissance mêmes du Christ offerts à l'homme ; et ainsi (19b), accès à la perfection, à une plénitude qui se complète indéfiniment en Dieu. Voilà donc toute une constellation de thèmes splendides : l'héroïsme solaire, la rencontre du *je* humain et du *Je* divin — qui sont *un* —, le triple aspect de l'énergie divine, à la fois gnose, puissance et *agapé,* le royaume du Soi, la montée sans fin en Dieu... Démonstration lumineuse, aussi, des équivalences fondamentales : *christologie = autologie,* et : *christogenèse = autogenèse = déification.* Précisons que c'est l'héroïsme, orienté par l'Esprit, qui assure au « Vainqueur » l'accès progressif à la gnose, à l'*agapé* et à la puissance ; et ne confondons pas le simple « amour » et l'*agapé* : celle-ci représente le courant de Lumière-énergie, de Vie divine, qui circule entre toutes les Personnes, tous les *Je* véritables, cherchant toujours davantage à se répandre et à s'intensifier.

Notre deuxième texte, *Évangile selon Thomas,* 2 (cf. *Fin,* p. 25), est particulièrement intéressant par l'analyse qu'il fait du processus — ou du contenu — de la saisie du Soi. « Jésus a dit : Qu'il ne cesse, celui qui cherche, de

chercher, jusqu'à ce qu'il trouve, et lorsqu'il trouvera, il sera bouleversé, et quand il sera bouleversé, il sera émerveillé ; il régnera alors sur le Tout, et, dans cette royauté, se reposera. » A partir de l'éveil (qui vient rompre le « repos » originel), on peut discerner six degrés dans la montée vers le Soi : 1) la recherche audacieuse, lucide, tenace ; 2) la découverte du *Je* divin par le *je* humain, et réciproquement ; 3) l'étonnement, le bouleversement, l'émotion intense ; 4) l'émerveillement de la vision ; 5) la royauté universelle, la possession de la puissance royale divine ; et 6) le « repos » au centre immuable de l'Être, qui est plénitude de Sens et de Vie. Mais il est également possible d'organiser en sénaire les points 3 à 6 (qui suivent la découverte du *Je*), pour caractériser l'unité complexe de cette vie nouvelle due à la connaissance supérieure (v. fig. 6). Le « bouleversement » (actif et passif) en constituera alors la partie féminine, mystique, émue par l'amour de la Beauté, et l'« émerveillement » (actif et passif), la partie masculine, gnostique, animée par la joie de la Vérité — « la mystique déclenchant la gnose et la gnose intensifiant la mystique » (*Fin,* p. 33 ; cf. les rapports entre le Dieu du *jnânin* et celui du *bhakta* selon Râmakrishna, aph. 1185 sq.). La « royauté » et le « repos », constitutifs de l'impérialité, occuperont les deux pôles de l'axe vertical. Le sénaire, ici, rend parfaitement compte de la richesse dialectique, de la densité et de l'harmonie de ce suprême *Instant* que vit celui qui a conquis le Soi.

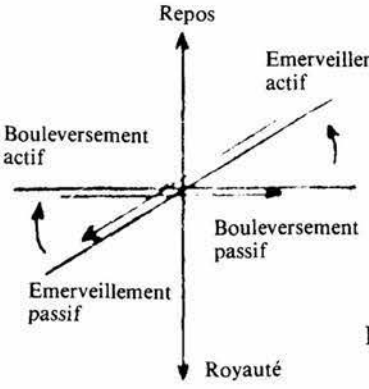



FIG. 6

C'est un passage fort connu du premier Évangile (*Matt.* 22, 37-40) qui constitue notre troisième sujet de réflexion. « (37) Jésus dit (*i.e.* au Pharisien qui l'avait interrogé) : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ton intelligence : (38) voilà le plus grand et le premier commandement (39). Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. (40) A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes". » Il s'agit donc là d'une déclaration fondamentale : le Christ nous livre en quelques mots la clé de l'orientation correcte de l'énergie. Le premier commandement est d'*aimer Dieu,* c'est-à-dire de le connaître, de participer à sa vie, de remonter, dans le courant de ses énergies, jusqu'au *Je-Suis,* et même au-delà. Aimer Dieu, c'est proprement se déifier. Or, l'ascèse déificatrice est, relativement à tout ce qui est limité et conditionné, dépouillement, distanciation, libération. Selon l'expression du 4e traité hermétique, *Le Cratère,* à propos des gnostiques qui ont aperçu le Bien : « Alors, ayant "méprisé" tous les êtres corporels et incorporels, ils font hâte vers l'Un-et-Seul (5). » Une première dimension de la croix va donc représenter l'orientation « Moi vers Dieu », et comprendre les deux impératifs de *déification* et de *distanciation.* Le second commandement est d'*aimer son prochain comme soi-même,* c'est-à-dire, principalement, de le faire entrer, avec soi-même, au royaume du Soi, d'appeler en chacun l'homme intérieur, le *Je* divin, de manière à constituer avec le plus grand nombre d'êtres possible l'unité essentielle des Personnes accomplies, selon le type trinitaire. Mais cette volonté d'unification doit passer par le dévouement absolu au service de tous, la compassion totalement désintéressée, la bonté omniprésente. « Si vous voulez trouver Dieu, servez l'homme », proclame fort justement Vivekânanda. La deuxième dimension de la croix représentera donc l'orientation « Moi vers Toi », et comprendra les deux appels de l'*unification* et du *dévouement.* La contradiction qui paraît devoir opposer la distanciation au dévouement, la poursuite de l'*Un-et-Seul* à celle de l'*un-avec-tous,* se résout dans une dialectique correctement mise en œuvre : les deux mouvements, se relançant incessamment, en viennent à ne plus faire qu'un, qui nourrit le « cœur », dilate l'« âme », et intensifie l'« intelligence ». Ajoutons, pour interpréter la fig. 7, les explications suivantes : à *déification* correspond la vocation de devenir Dieu en Dieu ; à *distanciation,* la volonté de s'éloigner de tout ce qui n'est pas

l'Intemporel ; à *unification,* la vocation de communier avec tous les *Je* divins et humains ; à *dévouement,* la volonté de se rapprocher de tous les êtres existant dans le temps. *Ame* signifie le royaume des âmes vivantes, l'univers des incarnations ; *Intelligence,* le règne de l'Un, le sommet de l'être ; *Cœur,* le point où germe et se développe le *Je.*

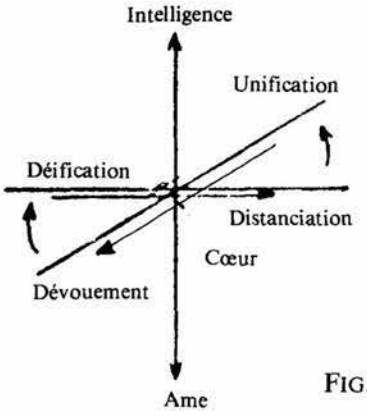



FIG. 7

Notre dernier texte est un curieux verset de Matthieu (10, 16), par lequel le Christ définit, en faisant appel au bestiaire ésotérique, la fonction de l'Homme intégral, qui est à la fois au-dessus du monde et au-dedans, pouvant ainsi agir à travers tout. « Voici que je vous envoie parmi les loups tels des moutons : possédez donc la sagesse terrestre des serpents et la pureté spirituelle des colombes. » L'opposition, ou mieux la complémentarité, de l'oiseau et du reptile constitue un thème traditionnel important : tandis que le premier — Garuda, Hamsa, Phénix, Sîmorgh, Anqâ, Colombe, Aigle, Huppe, etc. — symbolise les états supérieurs de l'être, l'esprit de la lumière, la transcendance divine, le feu céleste, le second — cf. les *nâga* et dragons, Ananta, Apophis, Python, le Serpent biblique, le « Serpent vert », etc. — représente les forces chthoniennes, la vie cyclique, les pouvoirs magiques, l'immanence, et peut être mis en rapport avec le feu terrestre. Se situant aux deux extrémités de l'Arbre de vie, ou Arbre cosmique, ils correspondent exactement aux pôles céleste et abyssal du sénaire. Les moutons, pour leur part, peuvent être des animaux solaires et privilégiés, en relation avec le feu royal, la puissance souveraine d'une race élue, les hautes facultés spirituelles : au flamboiement oriental de la Toison d'or. En outre, la symbolique du Bélier et de l'Agneau se révèle particulièrement suggestive : d'un côté, le feu créateur, l'embrasement, la vie, de l'autre, le feu sacrificiel, le dévouement, la mort purificatrice. Quant au loup, à la nature duquel le héros, forcément, doit participer, sa signification est gnon d'Apollon, victorieux et bénéfique, en rapport avec le Nord et l'Hyperborée. Dans le cas de l'Homme intégral, le loup représentera donc le feu destructeur-transmutateur, et le feu victorial. Ainsi, la croix équatoriale du sénaire sera occupée par ces quatre pôles dialectiquement liés que sont : le Bélier (feu créateur), l'Agneau (feu sacrificiel), le Loup dévorant (feu transmutateur), et le Loup apollinien (feu victorial). Et l'élévation de la croix se fera entre le serpent, l'intelligence incarnée, le feu terrestre, et l'oiseau, l'intelligence illuminée, le feu céleste. C'est donc en somme une évocation du « feu artiste » que nous présente ce verset. Signalons enfin que l'ensemble oiseau-fauve-serpent fait penser à cet être merveilleux, gardien, ministre et dispensateur de la puissance royale divine, qu'est le *Griffon* — l'un des symboles du Christ d'ailleurs.

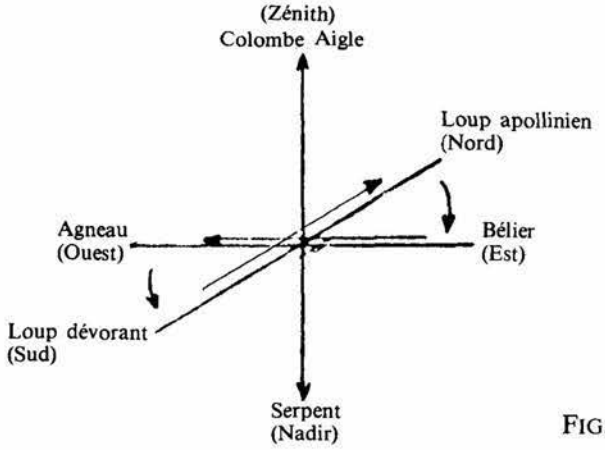



FIG. 8

Si, au terme de cette étude, nous voulions résumer en une formule le sens de la philosophie tout entière d'Abellio, nous dirions que c'est *une énergétique de la transfiguration universelle.* L'entreprise du maître de la « structure absolue » est celle d'un homme ébloui par Dieu *à l'œuvre,* par les opérations démiurgiques du Logos, et désireux de s'approprier cet art intégral — non seulement royal, mais sacerdotal et prophétique — qui est le privilège des « Fils de Dieu ». Entreprise quasi surhumaine pour expliquer, réorienter et intégrer tous les éléments du réel, pour multiplier le travail de la conscience tout en l'unifiant, pour étendre et intensifier la circulation des énergies divines, pour que s'effectue, en l'homme et à partir de lui, la transfiguration qui est le but de la voie héroïque vers le Soi. Pour ceux qui suivent cette voie, il n'est qu'un moment important, celui où ils perçoivent ce que Dante a perçu, à la fin de sa *Comédie* :

« Mais déjà commandait aux rouages dociles
de mon désir, de mon vouloir, l'Amour (*i.e.* l'Agapé)
qui meut et le Soleil et les autres étoiles[168]. »

YVES-ALBERT DAUGE

## NOTES

— Quelques abréviations :
*Ame* = R. ABELLIO, *Dans une âme et un corps (Journal 1971),* P., Gallimard, 1973.
*Entretiens* = M.-Th. de BROSSES, *Entretiens avec Raymond Abellio,* P., Belfond, 1966.
*Fin* = R. ABELLIO, *La fin de l'ésotérisme,* P., Flammarion, 1973.
*Structure* = R. ABELLIO, *La Structure absolue,* P., Gallimard, 1965.
P. = Paris.

1. Voir par ex., Robert M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes* (P., Seuil, 1964) ; Georg KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, O. Müller, 2e éd., 1940) ; Hugh NIBLEY, « Evangelium Quadraginta Dierum », in *Vigiliae Christianae* 20, 1966, 1-24, étude particulièrement suggestive sur la « vraie gnose » du Christ.

2. Se reporter, entre autres, à *Terre céleste et corps de résurrection* (P., Buchet/Chastel-Corrêa, 1960), *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Éditions Présence, 1971), et *En Islam iranien* (4 vol., P., Gallimard, 1971-1972), de H. Corbin.

3. Quelques ouvrages fondamentaux pour l'étude de ces deux mentalités : G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (P., Bordas, 3e éd., 1969) ; Ch. BAUDOIN, *L'œuvre de Jung et la psychologie complexe* (P., Payot, 1963) ; P. CHALUS, *L'homme et la religion* (P., Albin Michel, 1963) ; Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (P., Payot, 2e éd., 1964) ; P. BUYSSENS, *Le prodige des races* (P., La Colombe, 1960) ; G. AIGRISSE, *Psychanalyse de la Grèce antique* (P., Les Belles Lettres, 1960) ; J. EVOLA, *Révolte contre le monde moderne* (tr. fr., les Éditions de l'Homme, 1972) ; Maryse CHOISY, *L'Être et le Silence* (Genève, 1964) ; Aldous HUXLEY, *La philosophie éternelle* (tr. fr., P., Plon, 1960), etc.

4. Pour une étude plus approfondie de cette mentalité, consulter, outre les ouvrages cités n. 3 : J. EVOLA, *La doctrine de l'éveil* (tr. fr., P., Adyar, 1956) ; A.K. COOMARASWAMY, *Hindouisme et bouddhisme* (tr. fr., P., Gallimard, 1949) ; Lama Anagarika GOVINDA, *Les fondements de la mystique tibétaine* (tr. fr., P., Albin Michel, 1960) ; J. Ortega Y Gasset, *La révolte des masses* (tr. fr., P., Stock, 1961) ; Jacques d'ARNOUX, *Les sept colonnes de l'héroïsme* (P., Plon, 1938) ; Ada SOMIGLIANA, « Gli Arii e il linguaggio simbolico del mondo antico » (*Sophia* 35, 1967, 229-300) ; H. CORBIN, *En Islam iranien,* II (P., Gallimard, 1971) ; Angelus SILESIUS, *Pèlerin chérubinique* (P., Aubier, 1946) ; G. MEYRINK, *Le Dominicain blanc* (tr. fr., P., La Colombe, 1963), et *Le Visage vert* (tr. fr., *ib.,* 1964) ; Carlo SUARÈS, *Mémoire sur le Retour du Rabbi qu'on appelle Jésus* (P., Robert Laffont, 1975), etc.

5. *Ma dernière mémoire,* I (P., Gallimard, 1971), p. 21.

6. Cf. *Structure,* p. 32 ; *Fin,* p. 63 ; *Ame,* p. 184 (foules = femmes) ; affinités entre la femme et la lune : cf. la citation de l'*Ulysse* de Joyce, dans *Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts* (L. de P., 1968), p. 252, en exergue au chap. X.

7. Cf. *Ame,* p. 82 : « Ce qui compte, ce ne sont pas les jeux de la lumière sur les objets, mais la lumière en soi. Savoir se nourrir de lumière », pp. 56, 73, 132, etc. Opposition, également, entre lumière et chaleur.

8. Cf. *Structure,* p. 73 : « L'eau est féminine, elle agit en mode d'ampleur. Au contraire, le feu est masculin et agit en mode d'intensité. » *Ame,* p. 189 : « La vie banale est sédimentation dans le temps, la connaissance cristallisation hors du temps. L'une est de la nature de l'eau, l'autre du feu. » Voir C. SUARÈS, *Mémoire,* pp. 220-1 (le Feu et le Je contre l'Eau, la masse, la dissolution). Mais il y a aussi une « dialectique du feu et de la lumière » (*Ame,* pp. 222-3).

9. Cf. *Entretiens,* p. 80.

10. Cf. le titre « Dans une âme et un corps », *Ame,* p. 85 : « Celui qui ne voit pas d'abord la vie comme un combat de l'homme contre l'espèce, ne peut se faire une idée juste de la mission de l'esprit dans son effort d'élévation du corps et de l'âme. Car l'âme et le corps sont d'abord prisonniers de l'espèce (le sang et le sol, les races et les patries). »

11. Cf. *Ame,* p. 15 : « J'appelle "mal" ce qui pousse au nivellement, à l'uniformisation, dans la nature et dans l'homme » ; pp. 92, 146.

12. V. *Ame,* p. 15 (« Mais invincible au contraire, en l'homme seul, le besoin du vertical ») ; pp. 162, 221 (opposition entre « l'homme dans le temple » et « le temple dans l'homme »).

13. V. *Ame,* pp. 149-151, et 103, 115.

14. V. *Ame,* pp. 136, 147 (« le facteur de multiplicité et de dispersion périphérique propre à tout art homosexuel ou féminin ») ; *Entretiens,* p. 181 ; *Fin,* p. 196. Cf., au contraire, la sphère de la « structure absolue ».

15. V. *Ame,* p. 178.

16. Cf. *Entretiens,* p. 184 et les « Abris mensongers » de C. Suarès.

17. « Katam karanîyam », in EVOLA, *La doctrine de l'éveil,* p. 441.

18. *Structure,* p. 32. Il continue en disant : « C'est seulement dans ce second cas que le "symbole" s'entoure de ce halo poétique, psychique ou émotionnel, propice aux effusions et aux détournements du sens, aux affabulations des mythes, à la profération dogmatique des morales, aux affrontements des passions nationales, religieuses ou raciales. Il est fatal que l'attitude mystique, qui est régressive, voie dans le symbole un "concentré de sens" : elle n'est à l'aise que dans la profusion du discours. » Cf. *ib.,* pp. 41-42 ; *Fin,* p. 63 ; « L'Esprit moderne et la Tradition » (in P. SÉRANT, *Au seuil de l'ésotérisme,* P., Grasset, 1955), pp. 35 sq. ; préface à *La Nuit de Walpurgis,* de G. MEYRINK (P., La Colombe, 1963), p. 16 ; *Entretiens,* P. 187 ; *Ma dernière mémoire,* I, pp. 18 sq.

19. Voir *Structure,* pp. 41-2 ; *Fin,* pp. 18 (extase et enstase), 209 ; *Ame,* p. 67 (« De la mystique à la gnose, le rapport est le même que de l'indéfini à l'infini » ; opposition entre « partis mystiques » et « communauté gnostique »).

20. Voir Pierre Teilhard de CHARDIN, *L'activation de l'énergie* (P., Seuil, 1963), pp. 225 sq. (« Pour y voir clair »).

21. *Le Chemin des nuages blancs* (tr. fr., Albin Michel, 1969), pp. 165-6. En résumé : soit régression et dissolution dans l'indifférencié originel, soit progression et concentration dans la synergie essentielle ; ou nier le monde, ou dominer le monde. Voir aussi la distinction faite par R. Guénon entre « voie initiatique » et « voie mystique » (*Aperçus sur l'initiation,* P., éd. Trad., 4e éd., 1970, pp. 13 sq.), et, dans un contexte voisin, les considérations de Maryse Choisy sur deux types opposés d'initiation : la « résurrection dans l'utérus » et la « queste de la fleur d'immortalité » par le héros solaire (*L'Être et le Silence,* pp. 260 sq.).

22. Cf., par ex. G. MEYRINK, *Le Dominicain blanc,* p. 64 : « Celui qui pose en principe un Dieu aux desseins impénétrables ne peut que le récolter un jour sous la forme d'un démon perfide. »

23. Cité par HADÈS, *Saturne et Uranus, ou les mystères de l'espace et du temps* (P., Éd. Bussière, 1972), p. 125. Voir *Ame,* p. 196 (à propos du gnostique) : « Ce qui, à ses yeux, n'est pas *compris,* cesse d'être *beau.* Pas de partage entre la vérité et la beauté (cf. *Apollon, et la Vénus virgilienne*). Rien de plus difficile à percevoir que la *beauté* de la gnose. »

24. S. RADHAKRISHNAN, *La Bhagavad-Gîta* (P., Adyar, 1954), pp. 329 sq.

25. Sur la dialectique ascendante, v. *Ame,* pp. 59, 157, 189, etc. ; « L'Esprit moderne et la Tradition », pp. 50-1 ; *Fin,* p. 33 : « tout se renforce par l'aller et retour d'un pôle à l'autre, la mystique déclenchant la gnose et la gnose intensifiant la mystique, et ainsi sans fin dans la dialectique de l'enstase et de l'extase », ce qu'a précisément voulu faire comprendre A. Roublev par son icône de la Sainte Trinité (selon P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône,* Desclée de Brouwer, 1972, pp. 208-9). *Apollo Pythius* symbolise l'intégration par la puissance solaire des forces telluriques (le serpent Python et la Pythie).

26. J. BOEHME, *Confessions* (P. Fayard, 1973), p. 95.

27. Cf. H. CORBIN, *En Islam iranien,* I (1971), p. 179.

28. Voir R. GUÉNON, *L'ésotérisme de Dante* (P., Gallimard, 1957), p. 47 : « Le but réel de l'initiation, ce n'est pas seulement la restauration de l'"état édéniqueé"... ; ce but, c'est la conquête *active* des états "supra-humains", car, comme Dante le répète après l'Évangile, "*Regnum caelorum* violenzia pate..." (*Par.,* 20, 94), et là est une des différences essentielles qui existent entre les initiés et les mystiques. »

29. Expression de Sénèque, révélatrice de sa philosophie : *ep.,* 124, 23 et *prov.* 1, 5 (être le disciple, l'émule, le vrai fils de Dieu).

30. V. *Ame,* p. 187, à propos de la grâce : « Pour grandir Dieu, on humilie l'homme. De grâce, n'employons plus ce mot. L'homme de connaissance s'empare de la grâce. »

31. Cf. Maryse CHOISY, *op. cit.,* p. 76.

32. Cf. *Ame,* p. 192 ; *Fin,* p. 78.

33. V. *Structure,* p. 173 (« Du "Je" au "Nous" et au "Soi" »). Cf. A.-D. GRAD, *Les clefs secrètes d'Israël* (P., Robert Laffont, 1973), pp. 167 sq. : *îch,* l'homme de *feu (esch).*

34. V. *Structure,* pp. 15-16 ; *Ame,* pp. 85-86.

35. R. ABELLIO, *Vers un nouveau prophétisme* (P., Gallimard, 1950), p. 63 ; cf. *Structure,* p. 155.

36. Cf. *Fin,* pp. 192-4 et 17 ; *Ame,* p. 143. Sur le taoïsme (spontanéité et *non-agir*), voir R. LINSSEN, *Le Zen* (Marabout Université 182, 1969), pp. 62-66.

37. Cf. Angelus SILESIUS, II, 193 : « Il faut que tu fasses comme Dieu, qui vainc sans volonté. » Un exemple de « non-agir » suprêmement efficace : Apollon à la bataille d'Actium, le seul qui ne *fasse* rien, et le seul vainqueur (*Enéide,* 8, 704-5).

38. Cf. *Fin,* p. 19 : « La transfiguration du monde, la re-création transfigurante du monde *dans* l'homme, tel est le dernier mot de l'ésotérisme traditionnel » ; *Ame,* p. 90.

39. Cf. *Structure,* p. 63 : « L'Esprit moderne et la Tradition », p. 22.

40. *En.* 6, 851-3 : « Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos » (Toi, Romain, ordonne le monde sous ton autorité suprême, guidé par le souvenir de ce que tu as vu : voilà l'essence même de ton art ; établis la Paix par une discipline universelle, clément pour ceux qui s'y soumettent, impitoyable aux rebelles).

41. Préface à *La Nuit de Walpurgis,* p. 17. Pour Meyrink (*Le Dominicain blanc,* p. 132), « le corps n'est autre chose que de l'esprit coagulé ; il se dissout quand l'esprit commence à s'éveiller ».

42. Cf. la proposition shaykhie citée par H. Corbin (dans *Terre céleste,* p. 161) : « Le paradis du gnostique fidèle, c'est son *corps* même, et l'enfer de l'homme sans foi ni gnose c'est également son *corps* même. » Voir ENEL, *Le mystère de la vie et de la mort d'après l'enseignement des temples de l'ancienne Egypte* (P., G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966), p. 338.

43. Cf. H. CORBIN, *Terre céleste,* p. 161 ; *Coloss,* 3, 10, etc.

44. Cf. *Structure,* p. 230 et l'enseignement de la *Gîta* ; *II Cor.* 3, 16-18 (sur la contemplation transfigurante).

45. Alchimie intérieure (cf. H. CORBIN, *loc. cit.,* à propos de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et du « corps de diamant ») ou intégrale (cf. *Fin,* p. 168).

46. Pour le taoïsme, cf. G. MEYRINK, *Le Dominicain blanc,* pp. 11 sq., 130 sq. ; pour le tantrisme, cf. J. EVOLA, *Le yoga tantrique* (tr. fr., P., Fayard, 1972), *Fin,* pp. 204-5.

47. Cf. *Fin,* pp. 19, 97 sq., 195, 207 à 210 ; *Ame,* p. 123, etc.

48. V. *Structure,* pp. 28-9 et 358 ; *Fin,* pp. 48 sq. ; *Entretiens,* p. 180, etc.

49. *L'Être et le Silence,* p. 83 (cf. *ib.,* p. 113). On finit même par oublier que « le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (*Mc* 2, 27).

50. *Ame,* p. 67. L'*Enéide,* comme on peut s'y attendre, nous présente ces trois erreurs avec leur châtiment : Troie illustre la dégradation, Didon la dispersion, Turnus la perversion de l'énergie.

51. Nous opposons *naturel* à *normal,* comme Arnaud Desjardins (*Monde moderne et Sagesse ancienne,* P., La Table Ronde, 1973, *passim*), R. LINSSEN (*Le Zen,* p. 113), etc.

52. Cf. A. DESJARDINS, *op. cit.,* p. 169 : « Le yoga consiste à parcourir en sens inverse, c'est-à-dire *en remontant* vers l'origine, le chemin de la manifestation. »

53. C'est là le véritable trajet initiatique d'Hercule, et c'est celui que Virgile propose au Romain dans sa 4[e] *Bucolique.*

54. Cf. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique* (P., Gallimard, 1964), pp. 27-8.

55. Voir aussi le beau texte du *Corpus Hermétique,* VII, 2 : « Ne vous laissez donc pas entraîner par la violence du flot, mais, profitant d'un contre-courant, etc. »

56. La mentalité « luciférienne » est celle qui refuse la descente, l'incarnation, le travail au cœur de la matière (*Structure,* p. 353).

57. Voir en particulier *Vers un nouveau prophétisme,* et *Assomption de l'Europe* (P., Flammarion, 1954).

58. Signalons à ce propos que l'expression néotestamentaire η βασιλεια του θεου (var : των ουρανων signifie, selon les cas, soit *le royaume de Dieu,* soit *la puissance royale divine.* Ce dernier sens est le plus fréquent. Un exemple : « Heureux ceux qui ne désirent que la richesse spirituelle, car c'est à eux que revient la puissance royale divine » (*Matt.* 5, 3). En *Luc* 17, 20-1, les deux sens sont associés d'une manière remarquable : « Le royaume de Dieu ne se manifeste pas encore extérieurement, mais la puissance royale divine, elle, est en vous. »

59. Ce pour quoi l'Occidental est tout particulièrement doué (*Entretiens,* p. 184). Son idéal : comprendre, c'est-à-dire à la fois « recréer à l'état naissant » (*ib.,* p. 186) et saisir l'ensemble dans son unité.

60. Cf. S. RADHAKRISHNAN, *La Bhagavad-Gîtâ,* p. 336 : chez le *trigunâtîta,* celui qui a transcendé les modes ou gunas, ceux-ci « sont transmués en illumination pure, en activité divine et en calme parfait ».

61. Cf. *Jn* 3, 8 et *I Cor.* 2, 15. Voir J. EVOLA, *La doctrine de l'éveil,* pp. 355 sq., « Phénoménologie de la Grande Libération ».

62. C'est le *jîvan-mukta* de l'hindouisme.

63. Cf. *Ame,* p. 191 (« Tout le mouvement gnostique tend à une religion libertaire du Fils ») ; p. 64 (le combat de Jacob avec l'Ange), etc.

64. L'expression est de Jacques Breyer, dans *Terre-Oméga* (Éd. Robert Dumas, 1974) ; il parle d'ailleurs des *Daïmons* (p. 149) : « Nous devons "Angéliser" nos Daïmons ; l'Oriental "chevauche le Tigre" — et Dante parcourt le Ciel, juché sur un Dragon... il convient ici, non pas de nous laisser entraîner dans les Abîmes par une Cavale indomptée, mais de dresser notre Cheval (afin qu'il nous serve) sans pour autant le tuer... sinon, l'Homme (puni de sa brutalité) n'avancera plus qu'à pied ! »

65. *La Volonté de puissance* (tr. fr., P., Gallimard, 1937), II, p. 280, aph. 207.

66. *Le chemin des nuages blancs,* p. 216. Cf. Râmakrishna (in J. HERBERT, *L'enseignement de Râmakrishna,* P., Albin Michel, 1972, p. 179, aph. 529) : « Dirigez le cours des six passions vers Dieu. »

67. *Ame,* p. 74 ; cf. *ib.,* p. 137 (comment « le héros peut parvenir à maîtriser l'énergie divine »).

68. *Structures anthropologiques de l'imaginaire,* pp. 71 sq. : le héros agit « au nom d'un désir polémique d'éternité » (p. 134). Comparer la formule rapportée par Cicéron (*de or.* 2, 169) : « La barbarie, c'est de vivre au jour le jour. Nous autres, Romains nous devons orienter notre volonté vers l'éternel. »

69. Cf. l'« instantanéité » ou la « parfaite momentanéité » du Zen (R. LINSSEN, *Le Zen,* pp. 101-3), et A. de SOUZENELLE, *De l'arbre de vie au schéma corporel* (Robert Dumas, 1975), p. 63 : « L'instant est le point crucial de l'Homme. »

70. Cf. *Entretiens,* pp. 77, 107 ; *Ame,* p. 178.

71. Voir *Entretiens,* p. 47 : « J'ai souvent rappelé l'exemple de saint Paul débarquant en Grèce et s'étonnant de voir les Grecs sur la place publique pour attendre et commenter les "nouvelles". C'est que pour saint Paul, depuis longtemps, il ne pouvait pas y avoir de nouvelles, au pluriel, mais une seule, qui les expliquait et les annulait toutes, et qu'il vivait, d'avance, le second et dernier avènement du Christ. »

72. Cf. *Structure,* p. 358 (fin) ; *Ame,* pp. 215, 256. Pour le concept de *métahistoire,* voir H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique,* p. 95.

73. G. DURAND, *Structures anthropologiques de l'imaginaire,* p. 410.

74. V. *Ame,* pp. 30, 157, 177, etc.

75. G. GURDJIEFF, *Rencontres avec des hommes remarquables* (P., Julliard, 1960), p. 73.

76. Texte cité par A. DAVID, *Le modernisme bouddhiste et le bouddhisme du Bouddha* P., 1911), p. 264. Cf. COOMARASWAMY, *Hindouisme et bouddhisme,* p. 109, citant ce même recueil

bouddhique : « Je l'appelle en vérité Brâhmane, dit le Bouddha, celui qui est passé au-delà de l'attachement au bien et mal, celui qui est pur, auquel n'adhère aucune poussière, celui qui est *a-pathique.* »

77. Cité par J. EVOLA dans *La doctrine de l'éveil,* p. 163, et *Révolte contre le monde moderne,* p. 170. Sénèque dit exactement la même chose, nat. 1, pr. 6 (v. sup., p. 3).

78. S. RADHAKRISHNAN, *La Bhagavad-Gîtâ,* p. 391.

79. *Ibid.,* pp. 391 et 392.

80. Sur ce point, la tradition orthodoxe orientale (v. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie,* Éd. Delachaux et Nestlé, 1965, p. 297, et surtout pp. 93 sq., « Anthropologie de la déification ») est en plein accord avec la pensée de l'hindouisme ou du bouddhisme (cf. Shrî AUROBINDO, *La Bhagavad-Gîtâ,* tr. fr., P., Albin Michel, 1970, p. 153). Voir aussi *Fin,* p. 55, à propos de « La rigueur métaphysique d'un monde dont on peut dire avec Maître Eckhart que le Créateur n'est ni bon ni mauvais mais seulement qu'*il est* ».

81. Roches qui, à l'entrée de la mer Noire, se rapprochaient pour écraser les navigateurs, pourtant forcés de passer entre elles pour aller vers l'Orient.

82. Cf. *Entretiens,* p. 154 ; *Fin,* p. 51 ; A. DESJARDINS, *Les chemins de la Sagesse,* II (P.-Genève, La Palatine, 1970), p. 175. Même thème chez Sénèque, *ep.* 95, 43. Voir aussi dans *Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts,* p. 105, le texte des *Lois de Manou* mis en exergue au chapitre VI.

83. *Agraphon* étudié par J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus* (P., Éd. du Cerf, 1970), pp. 62-66.

84. Cf. *Tite,* 1, 15 : « Tout est pur pour les purs » ; *Structure,* p. 359 : « La vérité vécue dans l'équivalence de tous les actes est d'essence christique. »

85. Cf. *Ame,* p. 68, et cette réflexion de Nietzsche (*La Volonté de puissance,* II, p. 282, aph. 215) : « Le grand éducateur, comme la nature, doit amonceler les *obstacles,* afin de les vaincre. »

86 *Ame,* p. 64. Cf. A. FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et Gloire* (P. Vrin, 1947), p. 37 : « L'âme humaine, Jacob, subit l'assaut divin et devient Israël, en combattant "jusqu'à l'aurore" de la divine connaissance. »

87. Cf. J. EVOLA, *Le mystère du Graal* (P., éd. trad., 1967), p. 165, et préface à *L'Ange à la fenêtre d'Occident,* de G. Meyrink (P., La Colombe, 1962), p. 12.

88. Voir J. EVOLA, *Le mystère du Graal,* p. 155 ; Mircéa ELIADE, *Le Chamanisme* (P., Payot, 2e éd., 1968), pp. 375-8 ; *Matt.* 7, 14.

89. V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus,* III (P., Bordas, 1972), p. 1362.

90. *Ibid.,* p. 1366.

91. Cf. par ex., C.G. JUNG, *Les racines de la conscience* (tr. fr., P., Buchet/Chastel, 1971), pp. 315 (sur « le danger de l'inflation gnostique ») et 322-3.

92. *Traité des vertus,* III, p. 1373.

93. *Ibid.,* p. 1395.

94. SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, *Severus,* 22, 5.

95. Cf. *Ame,* p. 60 : « Qu'advient-il lorsqu'une virilité irrésistible rencontre une féminité inébranlable ? Il faut alors passer au-delà de l'amour. »

96. *L'enseignement de Râmakrishna,* p. 107, aph. 272.

97. Cf. *Entretiens,* pp. 42-3, sur le sens du monachisme.

98. Sur le symbolisme de l'épée, voir G. MEYRINK, *Le Dominicain blanc,* pp. 14 sq. et 210 sq. ; A. DE SOUZENELLE, *De l'arbre de vie au schéma corporel,* pp. 24 sq. (le « Tétragramme-Epée ») ; *Matt.* 10. 34 ; *Hébr.* 4, 12 ; *Apoc.* 1, 16, etc. Pour la foudre, consulter E.A.S. BUTTERWORTH, *The tree at the Navel of the Earth* (Berlin, 1970), pp. 128 sq.

99. V. Mircéa ELIADE, *Le Yoga* (P., Payot, 1968), pp. 94 sq.

100. Préface à *La Nuit de Walpurgis,* p. 16.

101. Voir *Ame,* p. 68 ; *Fin,* p. 210.

102. *Ame,* p. 68 : « Il n'est qu'un yoga occidental, et c'est la méditation sur la structure absolue » ; *Fin,* p. 207 : « On se posera alors la question de savoir si la méditation transcendantale, dont la rigueur dialectique est sans défaut, et qui conduit, si elle est bien nourrie, à l'émergence du Moi transcendantal, n'est pas en dernière analyse un yoga spirituel intégrant tous les yogas partiels applicables aux niveaux intermédiaires du corps » ; *ibid,* p. 210.

103. Citons, dans des ordres différents, la Grande Pyramide, vaste condensateur des forces cosmiques (cf. *Fin,* pp. 175-6), la Coupe d'émeraude ou Graal, « capteur préférentiel » de ces mêmes forces (cf. L.-Cl. VINCENT, *Le paradis perdu de Mu,* II, Éd. « La Source d'Or », 1971, pp. 115-6), l'art alchimique, outil de transsubstantiation générale, la « Croix de lumière » gnostique, ou l'« arbre séphirothique » de la Kabbale, polarisateurs et intensificateurs des énergies humano-divines, etc.

104. Monde étudié, principalement, par Mohsen Fayz Kâshânî (v. H. CORBIN, *Terre céleste,* pp. 275 sq.).

105. Cf., par ex., *Ame,* p. 214 : le symbole « vaut ce que vaut l'opérateur qui l'intègre » ; *Fin,* p. 189 : opposition entre la maîtrise de la science fragmentaire, répétitive, statistique, et celle de la connaissance globale (référence à l'art alchimique) ; « L'Esprit moderne et la Tradition », p. 24.

106. Expression d'A. LAMOUCHE, *La destinée humaine* (P., Flammarion, 1959), p. 154.

107. Opération délicate, cf. *Ame,* p. 157.

108. Cf. *Fin,* p. 200 : « Si, en conformité de la dialectique, toute montée se fonde sur l'antagonisme, la discorde, l'opposition cohérentes... » — Exemple d'impératif dialectique (*Ame,* p. 65) : « La Kabbale : "Malheur à celui qui dévoile les mystères ! Malheur à celui qui ne les dévoile pas !". »

109. Cf. Marys• CHOISY, *L'Être et le Silence,* p. 234 : « Quand l'Absolu va se manifester, il se pose en s'opposant. Toute création se fait par la dialectique des deux pôles, etc. »

110. Cf. *Lc* 17, 21 : « Le royaume de Dieu (*ou :* la puissance royale divine) est en vous-mêmes », et *Ev. selon Thomas,* 3 : « La royauté est en vous comme hors de vous. » A noter que pénétrer à l'intérieur des choses et les intérioriser, ce n'est qu'une seule et même opération.

111. V. *Structure,* p. 31 : « A la lecture de notre ouvrage, on comprendra, nous l'espérons, que des "événements" comme le déluge, la venue ou le retour du Christ dont parle la tradition chrétienne ne sont pas pris ici comme des faits historiques mais comme des pôles permanents dans une structure absolue applicable à la fois à l'ontologie, la théologie, la cosmologie, l'anthropolo-

gie. En particulier, le "retour" du Christ apparaît ici non comme la "fin" de l'histoire au sens temporel du mot *fin*, mais comme la possibilité permanente de l'émergence, en toute conscience présente à soi, du *Je* et du *Nous* transcendantaux promis à tout homme. » Point de vue identique dans l'ésotérisme shî'ite et soufi étudié par H. CORBIN.

112. C'est ce que signifient telle formule d'Angelus Silesius (I, 62 : « L'extérieur ne t'aide pas »), tel aphorisme bouddhique (« Ne cherchez un refuge en nul autre qu'en vous-mêmes », cité in *Modernisme bouddhiste*, p. 260).

113. Cf. *Introduction au monde des symboles* (coll. « Zodiaque », 1966), p. 30 : « Il n'y a de symbolique que par rapport et à partir d'*un homme intérieur appelé centre*. » Sur ce principe, cf. Angelus Silesius, II, 24 et 183 (« Transporte-toi au centre »).

114. *Structure*, p. 22 ; cf. *ib.*, p. 47. *Fin*, pp. 85 sq. ; *Entretiens*, p. 216.

115. *Entretiens*, p. 217. R. Abellio cite à ce propos l'adage chinois : « La Science suprême est celle des justes désignations. »

116. *Fin*, p. 103. La transfiguration est « court-circuit foudroyant les essences d'en bas par les essences d'en haut » (*Ame*, p. 123).

117. SÉNÈQUE, *Herc. furieux*, 423 : « Inferna tetigit, posset ut supera assequi. » Cf. *Fin*, p. 105 : « C'est par un maximum de "descente" que devient corrélativement possible un maximum de "montée". » Voir le cas du Christ, ou celui d'*Ennoia*, l'Intelligence, selon Kermânî (*sup.*, p. 9).

118. *Structure*, p. 32 ; *Fin*, p. 13.

119. Cf. *Ephésiens* 4, 6 : « Il n'y a qu'un Dieu et Père de tout, qui est au-dessus de tout, qui agit à travers tout, qui vit au-dedans de tout », et Hölderlin, cité par G. Fessard (*La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, P., Aubier, 1956, p. 170) : « L'homme voudrait bien être *en* toutes choses et *au-dessus* de toutes choses... »

120. Cf. le texte bien connu de la *Brihad-Âranyaka Upanishad* (cité par M. Choisy dans *L'Être et le Silence*, p. 254) qui établit le rapport :

*Atman*

mari △ femme

121. *Fin*, p. 96. Voir R. GUÉNON, *Le symbolisme de la croix* (P., Éd. Véga, 3e éd., 1970) ; *Dictionnaire des Symboles* (P., Robert Laffont, 1969), pp. 261 sq., etc.

122. *Fin*, pp. 96-7 ; *Ame*, pp. 88 et 140.

123. *En.* 1, 287 ; 6, 782 : (illa incluta Roma) « imperium terris, animos aequabit Olympo ».

124. *Fin*, p. 97. A noter aussi le rapport entre croix, creuset et alchimie.

125. Cf. *Fin*, pp. 110-1. Voir E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha (= NTA)* (tr. angl., Londres, 1965), II, pp. 232 sq. et 319-320 ; J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Desclée et Cie, 1958), pp. 289 sq. (« Mysterium crucis ») ; Carlo SUARÈS, *Mémoire*, pp. 167-171 (« La crucifixion gnostique ») ; C.G. JUNG, *Les racines de la conscience*, pp. 308 sq. ; H. CORBIN, « Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne » (*Eranos-Jahrbuch* 23, Zürich, 1955, 141-249), pp. 142 sq., etc.

126. Ch. 98 et 99 ; voir *NTA*, II, p. 233.

127. Ch. 37 et 38 ; voir *NTA*, II, pp. 319-320. A remarquer qu'à la figure formée par les deux crucifiés, Jésus et Pierre, fixés au bois en sens opposé, correspond la représentation de l'être, par les kabbalistes, sous forme de deux personnages joints en sens contraire, l'un blanc, l'autre noir (v. H. MASSON, *Dictionnaire initiatique*, P., Belfond, 1970, p. 68).

128. Ch. 38 ; voir *NTA*, II, p. 320.

129. Cf. C.G. JUNG qui (*op. cit.*, p. 312) a insisté sur cette propriété (la croix s'oppose au désordre, aux états amorphes de l'être).

130. C.G. JUNG dit (*op. cit.*, p. 315) : « Des opposés s'unissent dans une pente d'énergie, la tierce réalité qui en résulte est une forme "libre d'opposition" qui se tient au-delà des catégories morales. » Cf. *Ev. selon Thomas*, 22 : pour entrer dans le royaume (c'est-à-dire avoir part à la puissance royale divine), il faut opérer une intégration des complémentaires qui déterminera une transfiguration de l'être (intégrer les deux en un, l'extérieur et l'intérieur, le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avers et l'envers, l'homme et la femme...).

131. Cf. *Ev. selon Thomas*, 22 : le but est de retrouver la sphère ontologique et dynamique de l'Un, à partir du Je pris comme centre.

132. Cf. *Fin*, p. 111 ; *Ame*, p. 217 ; C.G. JUNG, *Psychologie et Alchimie* (tr. fr., P., Duchet/Chastel, 1970), p. 394. 1) Le lion de Némée → Est ; 2) l'Hydre de Lerne → Sud ; 3) le Sanglier d'Erymanthe → Ouest ; 4) la Biche de Cérynie → Nord ; 5) les Oiseaux du lac Stymphale = Centre ; 6) le Taureau de Crète → Sud ; 7) les Juments de Diomède → Nord ; 8) la lutte contre les Amazones → Est ; 9) les Écuries d'Augias → Ouest ; 10) les Troupeaux de Gêryon → Extrême-Occident ; 11) les Pommes d'or du Jardin des Hespérides → Nord, Est, Sud, Ouest, puis Pôle céleste ; 12) la Descente aux Enfers ; 13) Mort et apothéose.

133) Une dialectique constamment relancée entre *virtus* terrestre et *virtus* céleste, entre puissance et connaissance, entre rigueur et clémence, etc., doit permettre l'extension horizontale d'un *imperium* universel, l'incarnation du monde en Rome (pôle du bas), et la spiritualisation de ce monde par l'unité romaine supérieure (pôle du haut). C'est cette activité qui manifeste le *Je* romain.

134. Pour le sept, cf. *En.* 6, 646, 783, 800, 803, etc. ; pour le treize ; voir *En.* 6, 795-7 (Auguste = Atlas, le 13e au centre du zodiaque), 849-851 (Enée = le Soleil, 13e dieu, les Grecs figurant le zodiaque), 7, 98-101 (le Romain = le Soleil), 12, 162 sq. (Latinus = le zodiaque, Enée étant le vrai Soleil).

135. *Structure*, p. 353 ; voir les pp. 352 à 359 sur le thème : Lucifer, Satan et le Christ en l'homme.

136. R. ABELLIO, *La Fosse de Babel* P., Gallimard, 1962), p. 239, à propos de Drameille-Lucifer et de Pirenne-Satan.

137. *Structure*, pp. 358-9.

138. *Ibid.*, p. 358 : « L'avancement d'un être se mesure par l'intensité en lui de la tension Lucifer-Satan. »

139. V. *La Fosse de Babel,* pp. 238-9 ; *Structure,* p. 355.

140. M. SENARD, *Le Zodiaque* (P., Ed. Traditionnelles, 1948), p. 49.

141. Cf. C.G. JUNG, *Réponse à Job* (tr. fr., P., Buchet/Chastel, 1964), p. 244 : « Clément de Rome professait que Dieu régentait le monde avec une main droite et une main gauche. La main droite signifiait le Christ et la gauche Satan. La conception de Clément est manifestement monothéiste puisqu'il réunit dans un Dieu unique les principes opposés.

142. Cf. G. MEYRINK, *Le Dominicain blanc,* p. 202 : « Serait-ce que, du point de vue philosophique, suprême vérité et paradoxe suprême, Satan et Dieu, le destructeur et le constructeur, seraient une seule et même chose ? »

143. Il faut distinguer soigneusement les deux aspects du « Jupiter » virgilien, à savoir le Dieu suprême et le pôle positif ou spirituel du couple Jupiter-Junon, de même qu'en parlant de « Dieu », il faut distinguer la Déité suprême et le *Dieu* qui constitue avec *Satan* une bipolarité (cf. *Structure,* p. 316).

144. Voir, dans *Le Dominicain blanc,* le rôle de *la Méduse,* figure de Satan, à propos de la formation et de la transfiguration du héros (par ex., p. 189).

145. Cf. les deux serpents enroulés autour de l'Axe du monde ou de l'Arbre de vie.

146. Ce qui, puisqu'il s'agit effectivement d'un septénaire, donne 7 × 7. Il existe un rapport entre les 7 chakras et les 7 têtes de l'Hydre de Lerne (voir E.A.S. BUTTERWORTH, *The Tree at the Navel of the Earth,* p. 168).

147. Jean-Louis Bernard, dans *Le tantrisme, yoga sexuel* (P., Belfond, 1973), distingue la *koundalinî* proprement dite, énergie suprême, divine et cosmique, feu — ou serpent — céleste conférant l'illumination, et l'énergie érotique introvertie, feu ou serpent vital conférant des pouvoirs (cf. p. 196). La complexité des mécanismes, en jeu ressort nettement d'une formule comme celle-ci, de J. Breyer dans *Terre-Oméga,* p. 160 : « La Kundalini ne s'éveille pas de Bas en Haut... car il faut tout d'abord : *lui donner une Impulsion de Haut en Bas.* » Une désignation correcte des pôles et une dialectique rigoureuse s'avèrent ici indispensables.

148. Enée achevait ces mots quand, sorti du secret des profondeurs, un reptile apparut, immense, s'étirant en sept anneaux, en sept replis ; il enlaça paisiblement le tertre, puis se laissa glisser au milieu des autels. Son dos était moucheté de taches bleues, et l'or de ses écailles jetait des éclairs ; tel, un arc-en-ciel dans les nuages lance sous les rayons adverses du soleil mille reflets divers. A cette vue, Ennée reste frappé de stupeur. Le reptile se déroule longuement parmi les patères et les coupes brillantes ; il goûte aux mets sacrés, et rentre enfin, inoffensif, au fond du tombeau... » (d'après la trad. d'A. Bellessort).

149. Cf. Lama A. GOVINDA, *Les fondements de la mystique tibétaine,* pp. 80-1. Ce texte est à mettre en rapport avec le passage du livre 4 (579 sq.) où l'on voit Enée se libérer de l'univers didonien grâce à son « épée de foudre » (*sup.,* p. 13).

150. P. 157. Cf. *Entretiens,* p. 125 : « La société secrète la plus élémentaire et la plus transparente est encore le couple, s'il est réussi. »

151. Voir *Structure,* pp. 363 sq., « L'Homme complet ».

152. *Entretiens,* p. 109. Cf. *Structure,* p. 378 : « La masculinité et la féminité sont de l'ordre de l'intensité *et ne peuvent que croître ensemble en qualité dans le même être.* »

153. *Structure,* pp. 368 sq. ; *Ame,* p. 193.

154. A noter que la femme, pour atteindre à cette unité transcendantale, a pourtant besoin de l'aide d'*un* homme, alors que l'inverse n'est pas vrai (v. *Ame,* pp. 60-1 ; *Entretiens,* pp. 137-8). Comparer *Ev. selon Thomas,* 114 : Jésus, parlant de Marie, dit ceci : « Voici, moi, je l'entraînerai, afin que je la fasse mâle, qu'elle soit elle-même Esprit vivant... »

155. Cf. *Ame,* p. 41 : « La fin de l'homme est dans la vérité, celle de la femme dans la beauté » ; la fin de l'Androgyne est donc le Bien (v. *Structure,* p. 357).

156. Cf. G. MEYRINK, *Le Dominicain blanc,* p. 190, sur la puissance du « froid magique », qui « se situe par-delà le froid et le chaud » et résulte de la fusion des principes masculin et féminin. — L'icône de la Sainte Trinité, d'André Roublev, présente trois Anges androgynes : le *Fils* est l'androgyne réalisé par l'homme, l'*Esprit,* celui qu'a constitué la femme, le *Père,* l'Androgyne en soi, ce que manifestent traits et attitudes respectifs.

157. *Terre-Oméga,* p. 103 ; voir pp. 157 sq. (« Ergon. Études sur l'Évolution Alchimique de l'Être humain, collectif et individuel ») et 189 sq. (« *Parergon.* Règne de l'Homme sur la Nature... »).

158. V. *Ame,* p. 223 : « Définition du dernier romancier : celui qui, près de retrouver les pouvoirs de la lumière et le sachant, hésite à éteindre en lui les pouvoirs du feu. Homme fidèle à l'homme. Fils de l'homme. Cette limite franchie, il serait fils de Dieu. »

159. Cf. *Entretiens,* p. 122 : « Quelle peut être l'attitude d'un homme arrivé à ce degré de spontanéité seconde devant le monde et devant les êtres ? Une sorte d'immobilité ? En tout cas, une immobilité bien remplie. C'est pour cela que je parle de *Visages Immobiles.* Mais il faut faire rayonner cette immobilité. Le Bouddha rayonne... » V. aussi *Ma dernière mémoire,* I, p. 30 : « Indestructible, tout me touche. Immobile, tout m'atteint. Je frémis sans bouger. »

160. Cf. également *Jn* 5, 17-18 : Jésus, qui « appelle Dieu son propre Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu », proclame : « Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille. »

161. Sur cette transfiguration du monde voulue par le « grand Daïmôn des Romains », voir le traité de Plutarque *De Fortuna Romanorum.* R. Flacelière, qui l'étudie dans *Mélanges offerts à J. Carcopino* (P., Hachette, 1966, 367-375), a ces mots révélateurs : « Plutarque assimile l'établissement de l'Empire romain à la constitution de l'univers. Les Romains, en assurant l'unité de la *terra cognita,* en y instituant une paix solide et durable, ont été les auteurs d'une sorte de réinstauration ou de re-création de caractère cosmique. En fondant sur le plan politique un ordre universel, ils ont opéré une mutation de portée métaphysique » (p. 371).

162. Cf. *Entretiens,* pp. 82-3, 91 (comportant une citation significative de *La Fosse de Babel* : « L'action d'écrire un vrai roman est à tous égards le point culminant dans l'ordre des créations humaines »), 95, etc.

163. Pour le texte et la traduction des vers 851-3, voir, *supra,* note 40.

164. Sur ce thème, voir, par ex. H. CORBIN, *En Islam iranien,* II, pp. 81 sq.

165. Consulter H. CORBIN, « Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », pp. 144 sq.
166. Cf. *Structure*, pp. 7 et 156 ; *Entretiens*, p. 215 ; *Ame*, p. 217 ; *Fin*, p. 93.
167. Traduction de la « Bible de Jérusalem », à l'exception du terme *agapé* qui remplace *amour*.
168. *Par.* 33, 143-5 (trad. H. Longnon).

# L'accomplissement de l'homme selon Raymond Abellio

**Pierre Borgue**

*« Et Drameille, essayant alors de pénétrer*
*dans le seul silence transparent et total,*
*qui est le silence de Dieu,*
*avait compris que nul ne peut l'entendre*
*s'il ne considère sa vie apparente comme abolie,*
*tenant pour rien ce qu'on appelle au dehors les* événements,
*et voyant en effet la vie réelle*
*non pas comme une suite d'événements intermittents*
*vaguement reliés dans la durée, mais comme*
*le lieu immobile, hors du temps,*
*de l'infinité des possibles, vécus,*
*compris, acceptés et effacés ensemble*
*dans une révélation insoutenable. »*

(Raymond Abellio, *La Fosse de Babel.*)

## UN ALCHIMISTE DE LA SIMPLICITÉ

Ce qui caractérise Raymond Abellio, c'est sa tension vers le simple, entendu au niveau de l'esprit comme suprême pôle de convergence par rapport auquel s'ouvre et s'impose la vision, de plus en plus lucide et dépouillée, de l'interdépendance universelle, dont la Structure Absolue est le symbole et suggère le processus de découverte. A cette tension spiritualisante correspond un élan ascétique et passionné qui sacrifie l'homme inférieur, obnubilé par la matière. Cet élan suppose l'élimination de l'étranger et du superflu, tant dans l'ordre du désir et de la pensée, que dans celui de l'engagement et de l'œuvre.

---

* Pierre Borgue, d'origine bretonne, fixé en Hollande depuis de nombreuses années, Romancier, philosophe, poète et écrivain d'art.

C'est grâce à cet élan qu'Abellio est parvenu à cette netteté d'intention, à cette maîtrise de conception, à cette puissance d'expression, qui font de lui un maïeute ès choses spirituelles, et qu'il a dominé sa propre histoire en gardant sa liberté intérieure au plus aigu des crises. Partant, Abellio est vraiment à la barre de l'évolution de son esprit, et si la passion de ce dernier l'oblige à l'effusion, c'est sous la forme d'un jaillissement qui se règle de lui-même et se maintient à l'écart des zones de projection erratique en se constituant champ de liberté en expansion. A cet égard, Abellio dispose de son feu, mais avec l'opiniâtre persévérance de l'alchimiste, car il ne cesse de s'élaborer flamme et creuset de sa douloureuse initiation, dont il sait que l'éclair de mutation final consacrera l'irrésistible projet d'illumination. Mais cet Abellio-là, le véritable, risque de n'être point reconnu, trop de gens, même parmi ses admirateurs, s'intéressant surtout aux aspects philosophiques ou scientifiques, par ailleurs remarquables, de son œuvre.

## UN DIALECTICIEN DE LA SPIRITUALISATION

Abellio offre certains traits communs, dans sa démarche initiatique, avec Maxime de Chrysopolis. La tension dialectique de cette démarche s'exprime, au plus bref, dans le « nos mains fouillent la terre pendant que notre esprit monte vers le soleil » de *La Fosse de Babel.* Ces mains qui s'enfouissent à tâtons, sont comme téléguidées par l'esprit en ascension vers la source de sa lumière, tandis que, par leurs contacts pénétrants avec la matière, elles empêchent l'esprit de s'égarer en s'évadant prématurément du domaine du corps et des choses. C'est précisément cette tension dialectique que Maxime met admirablement en lumière, lorsqu'il répond, dans *Quaestiones ad Thalassium*, à la question posée par une rencontre de Dieu en tâtonnant. Pour lui, « le propre du tâtonnant étant le discernement », c'est à partir de ce pôle d'en bas que va pouvoir monter l'esprit sans se désorbiter. C'est ce discernement, au fond très abellien, qui permettra « d'aborder gnostiquement les symboles de la Loi et de regarder savamment la nature apparente des choses » (*id.*). Dans ce texte, nous trouvons une anticipation étonnante de la Structure Absolue (l'approche gnostique des symboles de la Loi) et de la phénoménologie (la science de la nature apparente des choses) que, par exemple, un Husserl va fonder sur les évidences naïves du Lebenswelt, qui n'est rien d'autre que le topos des recherches tâtonnantes, « les mains fouillantes » d'Abellio, dont on sait la parenté d'esprit avec Husserl.

Comme il en va pour Maxime, Abellio va appliquer le discernement acquis dans le fouillement de l'humus matériel pour opérer la disjonction dialectique polarisante sur les trois plans où elle est possible : le niveau de soi-même (séparation de l'intelligence et de la sensation) ; le niveau de la création (séparation du logos et des phénomènes) ; le niveau de la révélation structurante (séparation, dans l'Ecriture, de l'esprit et de la lettre). Dans son intervention opératoire, l'esprit discernant n'abandonne rien de ce qui est donné, ni en soi-même (le plan du sujet), ni dans la création (le plan de l'objet), ni par la révélation structurante (englobement réciproque de l'objet et du sujet), mais il privilégie, à chaque niveau, le pôle supérieur, à savoir l'intelligence (en l'occurrence, l'intuition), le logos (en l'occurrence, le fond dernier des êtres, le théotélès logos, présence immanente du divin), l'esprit de l'Ecriture (en l'occurrence, la révélation de l'interdépendance universalisante de l'intuition et du logos). Nous avons déjà, grâce à cette disjonction dialectique, un premier aperçu de la signification initiatique de la Structure absolue, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

## A L'ÉCOUTE DU SILENCE

Abellio écrira-t-il jamais *L'Homme impersonnel*, essai sur le sens du silence, ce livre dont il a imaginé que son héros Drameille (*La Fosse de Babel*) l'avait écrit avant de mettre l'écriture en question et qu'il n'avait soulevé que des commentaires de comparaison et donc vides ? Toujours est-il qu'Abellio est à l'affût du silence et que, après avoir rejeté, par la fiction de Drameille, « les silences célèbres... pleins de méditations confuses liées aux accidents de vies

terrestres encore inaccomplies » *(La Fosse du Babel),* il ne cesse de tendre, comme son héros, vers « le seul silence transparent et total, qui est le silence de son héros, vers « le seul silence transparent et total, qui est le silence de Dieu » (*id.*). Ce silence-là suppose, pour être perçu, une abolition, celle que produit la conscience lorsqu'elle récuse le monde du dehors et les événements qui l'engagent dans une durée irréversible, vouant à la décomposition, et une assomption, celle résultant de cette abolition, qui, dans la transparence silencieuse, permet à la conscience de voir « la vie réelle... comme le lieu immobile, hors du temps, de l'infinité des possibles, vécus, compris, acceptés et effacés ensemble, dans une révélation insoutenable » *(id.).* Celle-ci est délivrée dans l'instant pur de la présence qui parle silencieusement, à la façon de Brahman, dont la *Kena Upanishad* nous dit que l'instant qui le manifeste « est comme un éclair de la lumière ». Dans cette révélation instantanée, « insoutenable » en effet, la conscience se constitue dans l'instant unique qui assume « chaque instant de vie, chaque moment de conscience », pour faire de chacun d'eux comme un événement en croissance sans limite qui absorbe simultanément le passé et l'avenir, vouant ainsi à l'imposture toute transcription verbale (*La Fosse de Babel*). A cette grande musique dépourvue de sons et d'articulation, fait pendant « la grande image sans forme », mentionné par le *Tao tö king*, que, à la suite de Parménide, Abellio a représentée par la forme où toute forme s'achève, la sphère, qui deviendra le symbole opératoire de la Structure Absolue.

Le passage entre la grande musique silencieuse et la grande image sans forme, Abellio le fait effectuer par son personnage Drameille, qui, à la fin de son essai sur le sens du silence et tout préoccupé d'approcher au plus près du silence de Dieu, constate le mensonge « du tracé linéaire de la phrase » prosaïque, incapable « d'épuiser le contenu sphérique de la conscience de Dieu » *(La Fosse de Babel).* C'est l'impuissance que présenterait la prétention d'atteindre « la vie profonde de la terre, dans son noyau de feu, en parcourant inlassablement ses méridiens » (*id.*). C'est là condamner sans merci le langage, soumis du fait de sa linéarité-même, dans ses emplois discursifs, au déroulement de la temporalité irréversible, et lui dénier tout droit de traduire la vérité unique à travers les vérités saisies au niveau de la logique ou du sens commun. A cet égard, le langage, s'il peut laisser percer quelque chose de cette vérité, par évocation, n'est pas susceptible de la circonscrire ni, par conséquent, de l'exprimer. Cette constatation a conduit Abellio, sous les espèces conjuguées de Dupastre et de Drameille (*id.*). à passer du langage au symbole et du discours à la vision, c'est-à-dire, en ce cas de la vérité unique, de la description théorique prenant forme schématiquement, à l'intuition symbolique prenant forme méthodiquement et, donc, dans une représentation ouverte contenant tous ses algorithmes possibles, qui rappelle les systèmes symboliques impliquant des transferts de sens par alternance (involution/évolution, etc.), tels ceux du Taïki et du Zodiaque.

## PURIFICATION MÉTHODIQUE

LE REFUS DU NON-SENS : Pour Abellio, la connaissance est « la pensée selon laquelle tout ce qui existe a un sens, et la conquête de ce sens. Une sagesse, ..., selon laquelle il n'y a au monde aucune absurdité, et, sous les pires discordes apparentes, simplement des complémentarités, ces dernières étant prises d'ailleurs dans une dialectique ascendante vers ce qu'on appelle l'Etre absolu, ou encore le Sens... » (*Entretiens avec Raymond Abellio,* Marie-Thérèse de Brosses). Cette connaissance-sagesse, il faut le souligner, relève finalement de l'intuition, qui est la contemplation du Sens et est seule capable de résorber les oppositions qu'impose la nécessité de choisir, ce qui est le lot de ceux obnubilés par l'histoire qui braque, elle, sur l'éphémère et le passager. A cet égard, le choix n'est valable que dans la mesure où celui qui le fait le relativise en admettant la possibilité d'autres choix et en acceptant le fait de leur complémentarité avec le sien. Cette relativité, Abellio, d'une manière réaliste, l'engage dans l'histoire elle-même pour en sauvegarder le sens . Pour lui, « toute époque est, selon sa vocation, une grande époque, comme le dit Husserl, et il faut renoncer à la notion simpliste de « décadence ». Toute époque est toujours, dans un sens, comme à l'apogée de quelque chose » (*id.*). Mais il

faut tenir compte, également, du fait que l'espace-temps est voué, paradoxalement, à cette curieuse inertie qui introduit en chaque chose le principe de sa décomposition. Il y a, dans cette inertie, un autre paradoxe, le fait qu'elle a lieu dans un écoulement général, qui est au fond comme le signe d'un refus de la matière vis-à-vis de l'être. Ce refus ou, plutôt, cette impuissance, transforme tout moment « en instant de crise qui contient un déluge » (*id.*), ressenti par le sage, en conscience de transition, comme le signe d'une « crise permanente de l'être » (*id.*), l'affectant dans l'événement de son intimité. Mais cet événement en exige un autre, perçu par intuition comme l'événement global auquel l'intimité se réfère et où elle trouve à la fois sa justification et le surmontement, quant à elle, de cette crise permanente de l'être, dont elle sentait l'oppression tandis qu'elle se cantonnait en elle-même. De cet événement global Abellio parle avec un enthousiasme religieux : « Il n'est qu'un seul événement, celui qui les (événements) explique et les éclaire tous rétrospectivement, et qui est la sortie de l'homme hors du temps. Husserl dirait : la pleine constitution du Moi transcendantal, et saint Paul : la pleine édification de l'homme intérieur, la seconde venue du Christ dans l'homme » (*id.*). C'est à ce haut niveau, métaphysique et mystique, que le non-sens se retourne pour s'ouvrir, énigmatiquement, dans la direction du sens. Ce transfert de l'événement intime à l'événement global, cette résolution du non-sens dans le sens exigent un processus opératoire, dont Abellio décrit le mécanisme et la méthode dans bien des passages de son œuvre, même dans ses romans. Ce processus a nom « la Structure absolue ».

DE L'ANGOISSE EXISTENTIELLE A L'ANGOISSE TRANSCENDANTALE : Qu'il existe une angoisse liée à l'existence dépendante de la situation spatio-temporelle, tout humain en a plus ou moins l'expérience. Abellio, résumant la position de Sartre, dans *L'Etre et le Néant*, à propos de l'angoisse, écrit : « L'angoisse existentielle banale naît de la conscience de la contingence, fondée elle-même dans la possibilité de cette multiplicité des possibles. Nous nous angoissons devant nous-mêmes parce que rien ne détermine pour nous ce « choix » que nous devons faire entre les possibles qui s'ouvrent à nous. (...) (''le moi que je suis dépend en lui-même du moi que je ne suis pas encore dans l'exacte mesure où le moi que je ne suis pas encore ne dépend pas du moi que je suis'', dit Sartre). Le vertige est la saisie de cette dépendance et de cette non-dépendance quand elles multiplient leur contradiction en alternance irrésolue » (*Assomption de l'Europe*). Une telle angoisse « banale », ne portant que sur le manque d'être, n'est, en fait, que la fascination du vide qui finit par tout détruire lorsqu'on s'y abandonne. Mais sans cette plongée au gouffre où se confondent pesanteur et apesanteur, l'esprit n'éprouverait sans doute pas le besoin de se libérer de la contingence aliénante, ni ne s'emploierait, avec toute sa violence vitale, en se découvrant dans sa propre lumière, à annuler l'angoisse existentielle en y substituant l'angoisse transcendantale qui est liée, pour ainsi dire essentiellement, à sa fonction même. A cet égard, l'esprit se libère de l'angoisse en se fondant, comme le dit Abellio dans *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, « en se rabattant toujours sur ce qui, en lui, est imprenable ». Tel l'œil de Drameille, comme le voit Dupastre, au pire de ses difficultés, l'esprit autodélivré par l'assomption de son angoisse transcendantale, « ne contient ni joie ni souffrance, il est vide d'émotion, il n'exprime que l'attention à l'état pur. Voilà le mot, il est pur, d'une pureté qui crée partout des ombres, comme un rayon de lumière révèle des poussières dans l'air le plus transparent » (*id.*). On pourrait parler ici de la fonction discriminante de l'esprit qui donne au sage, au comble de l'attention, de se dépouiller de ce qui ne relève pas absolument de sa nature, et qui le fait par rapport à sa propre angoisse révélatrice de sa démarche de transcendance. Dans un renversement total de l'ordre de l'angoisse, cette angoisse transcendantale se réalise en « surpression d'un plein » (*Assomption de l'Europe*). C'est dans cette anxiété, plénifiante par pressentiment d'une réalité transcendantale sur laquelle l'esprit est axé dès qu'il se saisit en lui-même, que s'opère la « dissolution de l'angoisse existentielle ordinaire dans un état que les intellectuels qualifient sommairement de mystique parce qu'ils ne le vivent pas et que les mystiques qui le vivent laissent appeler de ce nom justement parce qu'ils n'en posent pas le problème intellectuel préalable et sont ainsi a fortiori incapables d'analyser son effusion.

On ne peut sûrement pas désigner cet état par le mot de sérénité ; le seul mot qui convienne est celui d'exaltation. Mais qui dit exaltation dit hauteur. L'exaltation est construite afin que la hauteur soit constituée » (*id.*).

LES PAS A FRANCHIR : La découverte de la Structure absolue, telle que nous allons la décrire bientôt, ne peut résulter que d'une longue ascèse, celle qui, après avoir surmonté les désillusions, implique le passage de la raison en quête de démonstration, à la contemplation intuitive, dont l'évidence qui l'effectue est, il va de soi, indémontrable. Si comme telle cette évidence ne peut avoir lieu que dans l'instantané, elle n'en suppose pas moins franchies les étapes les plus douloureuses, celles mêmes de l'initiation véritable. Cette dernière ne peut s'acquérir en vase clos, dans des conventicules réservés à des groupes qui se laissent diriger aveuglément par des soi-disant maîtres plus préoccupés de leur propre gloire que des progrès de leurs disciples. Elle peut bien supposer, dans ses préalables, l'intervention stimulatrice et formatrice d'un sage, mais, en tant que telle, elle n'est le fruit que de la libération de l'esprit par ses forces mises en œuvre grâce à des victoires successives sur les épreuves imposées par la vie. De ce point de vue, le message d'Abellio nous invite à trouver dans l'échec, voire dans la persécution, le tremplin de la sagesse. « C'est sans doute parce que Drameille et moi (Dupastre), à force d'échecs, étions arrivés à un degré suffisant de dépouillement, d'impersonnalité, de neutralité, d'humilité, que nous nous trouvâmes un jour devant des terres définitivement claires, notre désert vraiment désert, notre Chanaan prédestiné, où nous découvrîmes enfin non ce que nous cherchions mais ce qui nous cherchait, notre puits de science inconnu des cartes, bref ce que que nous appelâmes spontanément la « Structure absolue », parce qu'il s'agissait bien en effet, au sein de ce monde de relations opaques, de la structure unique qui les rassemblait et les éclairait toutes, comme le réseau invisible qui, d'une pierre brute, fait un cristal étincelant » (*La Fosse de Babel*).

## INTERLUDE

La main doit passer à travers le dur comme s'il n'offrait aucune consistance et l'œil transférer l'opaque au diaphane. La nuit s'est refoulée en voix, énergie du dedans. Le souffle se gonfle daïmonique, sacre-ouragan, à partir des ténèbres d'en haut et d'en bas conjuguées. C'est un rapt sans annonce, dans l'enracinement balancé creusé de vagues, en ascension qui sombre, foudroyante. Cette incursion-excursion est la plus haute performance de l'esprit rené toujours aussitôt des cendres de sa sève. Majesté vivante au-delà des chaos d'effroi, des aurores noires, des rocs enchaînés de minéralité. Tel est l'esprit abolissant l'énigme pour n'en garder que les crevasses héroïques, dans la puissante course sans succession, en prise sur l'instant pur, paix d'immensité sans déroulement d'espace. C'est l'instant-d'esprit où le Soi se mire dans la Sphère de lui-même.

## PRÉSENTATION DES TERMES IMPLIQUÉS PAR LA STRUCTURE ABSOLUE

STRUCTURE, STRUCTURATION ET CHAMP : La structure abellienne n'a rien affaire avec la formation d'un tout considéré en tant que combinaison de ses parties, abstraction faite de leurs fonctions réciproques. Tout au contraire, elle rejoint plutôt, par certains biais, la théorie des formes qui postule l'interdépendance des parties, entendues au sens de phénomènes constituant un tout de par leur solidarité dynamique. Cette conception rejoint l'idée de « Gestalt » dont la vraie traduction n'est pas « forme », mais « configuration » effectuée par interrelations. Abellio va plus loin encore dans la voie de l'équilibre dynamique, qui est le propre de la structure, en y voyant surtout le produit d'une structuration opérée par le tout comme tout. « La Structure est empreinte d'un caratère dialectique... La structuration s'accompagne d'une tendance plus ou moins nette à un sens privilégié d'évolution. Et se trouvent ainsi posées non seulement la notion d'unités hiérarchisées ou d'étage « supérieur », mais la structuration même de cette différenciation et de ces émergences » (*La Struc-*

*ture absolue*). Mais Abellio ne se contente pas d'intégrer, de la sorte, synchronie et diachronie, il va jusqu'à concevoir la structure sous une forme qui, parce que caractérisée par l'interdépendance, de soi universelle, dépasse en quelque sorte « infiniment », l'espace et le temps. « Il est de cette notion (de structure) comme de celle d'infini : on ne peut la construire de proche en proche. L'interdépendance est universelle ou elle n'est pas » (*id.*). Cette affirmation, Abellio la fonde, au plan de l'univers, en faisant appel à la notion de champ d'une manière einsteinienne qui récuse tout champ indépendant, traducteur des interrelations, et par là même, une séparation « particules-champ », ce qui oblige à concevoir le totum de la réalité inséré dans un champ structurant du type continu *(Albert Einstein : Philosopher-scientist*, édité par P.A. Schilpp, *Autobiographical notes*). « Aucun champ ne pouvant être considéré comme clos, il est nécessaire que la structure serve en quelque sorte de charnière commune à tous les champs « successifs » de plus en plus étendus et de plus en plus intégrés, avant d'être, à la « fin » du processus, la structure unique et unifiante de l'univers, c'est-à-dire du champ de tous les champs » (*La Structure absolue*). Mais, il faut le souligner, l'exclusion du discontinu, au registre de la structure, n'entraîne nullement celle des fonctions de symétrie et d'antisymétrie, « qu'on rencontre à chaque pas en physique moderne et dont la théorie mathématique des groupes a systématisé l'étude » (*Assomption de l'Europe*). Sans ces fonctions, qui se distinguent dans une dissymétrie interne d'un groupe de permutations, tel celui « qui décrit exactement le modèle de notre hémisphère » (*id.*), il n'y aurait point de mise en rotation des valences et donc plus d'éléments structuraux ni de correspondance entre eux. C'est à partir de cette conception de la structure, que la Structure Absolue peut être considérée comme « la clé universelle de l'être et du devenir, des situations et des mutations » (*La Fosse de Babel*).

SPHÈRES, IMAGE ET MODÈLE : La sphère abellienne n'a que les apparences de la sphère mathématique, car son centre est le germe même de la vie, comparable à l'Embryon d'Or (Hiranyagarbha), équivalent à la présence de l'Immanent (Vishnu), germe et forme en expansion, tout ensemble, du macrocosme subtil, qui supporte, sans en subir l'irréversibilité destructive, le cosmos de la matière grossière, tant pour le conduire à l'épuisement de ses formes que pour transformer ce qui, en elles, est appelé à se permaner. Il reste, pourtant, que la sphère mathématique, rejoint, sous le biais de sa configuration structurante (bien qu'elle le fasse abstraitement), la sphère de la Structure absolue, pour la double raison qu'elle échappe comme celle-ci aux limites spatiotemporelles, tendant ainsi à une représentation d'ordre universel et que, comme la sphère abellienne, elle manifeste une orientation constante vers des englobements successifs en progression sans fin. Considérée dans ces perspectives, la sphère s'avère susceptible de poursuivre sa propre amplification et de le faire, sans sortir de sa forme, en s'orientant, à partir de son point central (sphère mathématique) ou de son germe nodal (sphère abellienne), vers un infini, présent virtuellement dans le point, au plan mathématique, et dans le germe nodal, au plan concret de réalisation de l'universel. Nous trouvons, ici, à travers cette ressemblance du modèle mathématique et du modèle concret abellien, non seulement une représentation théorique, symbolique et cosmique de l'ordre du réel, mais encore l'indication d'un « intervalle de franchissement », paradoxal passage à la limite, qui mène du monde de l'Etre, l'englobant-englobé, au monde du Possible, l'inenglobable comme tel. Ce passage est lié à la nature même de la sphère dans sa tension vers l'infini qui, bien que soumise toujours à l'impératif de la sphéricité, récuse toute constitution de sphère ultime qui impliquerait, forcément, une surface courbe refermée et refermante et donc annulerait tout rapport à l'infini. Ces réflexions nous permettent de comprendre l'enthousiasme de Drameille et de Dupastre lorsqu'ils eurent l'intuition première de la Structure Absolue : « C'était (cette structure) l'essence même de toute genèse, la genèse des genèses. C'était l'image géométrique de l'unique et gigantesque et perpétuel mouvement à la fois sphérique et polarisé où s'enferment ensemble le ciel et la terre, l'incarnation et l'assomption, le germe et le fruit, mais qui décompose aussi et recompose ces modèles réduits du monde que sont tout homme, tout événement, toute situation. Dans ce mouvement, plus rien de linéaire : au-delà y équivaut à en deçà, trop à pas assez, retard à jouvence » (*La Fosse de Babel*).

Au niveau structural de la sphère abellienne se pose, en termes nouveaux, selon moi, la nature de la relation entre l'image et le modèle. Cette sphère ne reprendait-elle pas à son compte une vieille thèse platonicienne fort oubliée, selon laquelle le « plasma » (la chose façonnée, constituée en elle-même) conserverait sa réalité en la recevant continuellement en tant qu'image du « pneuma » (l'esprit comme souffle de vie), pris, lui, sous le rapport universel de modèle de telle ou telle image, ou sous le rapport particulier de modèle de toute image existante ou possible ? Sous cet angle, la sphère abellienne serait beaucoup plus qu'une représentation ou qu'un symbole privilégiés, et s'avèrerait le moyen par excellence de manifester le fait, d'une importance primordiale, que l'image se constitue en accomplissant le don du modèle (conversion platonicienne) par réception immédiate du modèle sous la forme du don qu'il fait de lui-même en se projetant comme image de lui-même (procession platonicienne). Ce fait donnerait à la sphère abellienne une valeur ontologique génétique exceptionnelle, à savoir que l'image et le modèle ne pourraient subsister que dans une co-existence de co-implication par une intimité réciproque si exigeante que l'image ne pourrait exister sans la présence immédiate du modèle et inversement, ceci au plan de l'Etre. On retrouverait, sur ce point, quelque chose de la conception spinoziste de la relation Dieu-Création, pour laquelle Dieu (le modèle) est obligé de créer pour se connaître (l'image). C'est pour ces raisons éminentes que, en fin de compte, la Sphère-Structure Absolue « est une Idée qui se passe de mots, elle est même l'Idée suprême » (*La Structure absolue*). Cette sphère abellienne, exprimant, à mon avis, la Structure absolue en tant qu'effectuée par l'identité fondamentale de l'image et du modèle, au sein de l'esprit (l'Esprit) se connaissant lui-même, reprend l'enseignement de Platon sur l'Idée : « L'idée est la forme ou espèce des choses, en tant que contenues dans la raison et l'intellect, c'est-à-dire éternelle et immuable ; autrement dit leur modèle » (Astius, *Lexicon Platonicum*). L'Idée est la nature même d'une chose contemplée par l'esprit (*République*, VI, Platon). Portée au plan de l'Absolu, où se situe la sphère abellienne, l'Idée apparaît comme le Modèle de tout modèle présent dans l'Image qui contient toute image. C'est à partir de cette ineffabilité que s'opère le double dynamisme abellien : l'incarnation-assomption, qui ne cesse de fonder dialectiquement le mobile sur l'immobile, le multiple sur l'un, le particulier sur l'universel, le dicible sur l'indicible. Et c'est également à partir de cette ineffabilité que l'Esprit (même divin) dans l'impuissance où il est de se saisir comme Modèle sans recourir à des modèles qui le projettent hors de lui-même en lui fournissant ainsi des images qui lui découvrent sa propre Image, se trouve dans la nécessité, pour éterniser dynamiquement la Connaissance qu'il ne peut puiser qu'en lui, de se possibiliser, en s'ouvrant à tout ce qui peut ou pourrait se manifester en fonction de l'au-delà mystérieux de l'Unité comme telle. D'où la Sphère de la Transparence absolue abellienne, lieu, réel possiblement et donc utopique, de tout jaillissement du possible. Cet enseignement rappelle celui de Maître Eckart à propos de la « Deitas », dont Dieu lui-même est incapable, en dépit de son omniscience, d'englober l'Absence, constitutive de toute présence, la présence divine y comprise.

INTERDÉPENDANCE, ANALOGIE ET PARTICIPATION : « L'intuition est conscience d'existence subjective et objective tout ensemble, en laquelle sujet et objet, au cœur d'une transparence commune, se co-impliquent et se co-signifient dans une continuité sans faille qui rejette toute dualité juxtaposante et qui fait que les limites sont perçues comme des passages » (*Herméneutique symbolique et réunification du réel*, « Cahiers Internationaux de Symbolisme », n° 12, Hans Witte). Nous trouvons, dans ces réflexions, l'origine de l'idée d'interdépendance et de l'aspect ouverture-passage qui lui est propre. C'est à cause de cette dernière que peut se fonder l'unité caractéristique de l'univers comme tel, qui rassemble la diversité des êtres en les ordonnant les uns aux autres, comme le remarque Thomas d'Aquin : « Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem » (*Summa Theologica*, I-II, 11), pour établir le fait d'une cause concrète et actuelle de l'unité d'ordre et pour exclure, ainsi, une collection de singula separatim réduite à un dénominateur commun qu'imposerait de l'extérieur une structure figée par une loi d'airain. Mais la notion abellienne d'interdépendance va beaucoup plus loin pour la bonne raison qu'elle renverse l'ordre d'invention de l'interdépendance. Pour Abellio, les

notions de « tout » et de « partie », de « distinction » et d'« ordre », ne peuvent à aucun titre servir de base, car, « se servir d'elles pour fonder le structuralisme (exemple pris par Abellio), c'est admettre d'emblée ce qu'il faut fonder » *(La Structure absolue).* C'est de l'interdépendance, et d'elle seule, qu'Abellio entend partir, mais en la prenant comme postulat en tant qu'universelle. Ce postulat est ruineux pour toute science à prétention logico-déductive, puisque la notion de l'interdépendance universelle annule les notions de «partie distincte » : « Le moindre atome contient l'univers. Les propriétés inhérentes se confondent avec les propriétés induites. Avant équivaut à après, au-delà à en deçà » *(id.).* Conséquence d'une portée capitale de cette position abellienne, c'est que, à cause d'elle, il faut sortir « d'une *philosophie du concept* pour rentrer dans une *philosophie de la conscience* » *(id.)*. Nous reviendrons sur ce point en décrivant sommairement la Structure Absolue.

La notion d'analogie et celle de participation sont strictement complémentaires. C'est ce que montre clairement Abellio, à propos de la proportion-proportionnalité, fondement de l'analogie, qui permet, cette dernière, d'harmoniser les aspect fondamentaux de l'univers, dans un équilibre de l'unité au sein de la diversité, permanence ne sont concevables qu'en situation d'interdépendance universelle, qui interdit de refermer toute proportion-proportionnalité sur elle-même et d'en considérer les termes comme fixes (*La Structure absolue*). A cet égard, dans l'analogie abellienne, le lien ontique concret de la participation n'est jamais coupé par la schématisation. Dans cette optique, la participation, telle que l'entend Abellio, traduit l'une des fonctions principales de l'interdépendance universelle, en l'occurrence ce dynamisme du dedans, sans premier analogué que l'ensemble en mouvement constitué par la Structure absolue. Cette dernière assure les variations infinies de la position des termes analogiques et de leurs interrelations, en les maintenant incoerciblement dans la rigueur de l'unité structurante. Une telle participation rend possible, de par les dissociations analogiques qu'elle effectue au sein d'une unité d'intégration qui tient compte, du fait de son universalité, de toutes les proportions-proportionnalités réalisables en simultanéité ou en alternance, une telle participation rend possible, dis-je, la co-existence corelative de l'intégration et de l'extension et, grâce à l'intervention de la première, l'assomption hiérarchisée de la seconde. « La fonction de dissociation, de réduction ou de séparation (de l'analogie abellienne) est la première qui soit attachée aux sens... Elle crée de la distance dans le monde, ...de l'ampleur. L'ampleur est d'essence quantitative, elle est de la nature de l'espace. Mais la deuxième fonction qui est d'intégration reprend cette ampleur pour lui donner une propriété nouvelle : de cette séparaton, elle fait une hiérarchie et par là transcende la transcendance même et, en un sens, la néantit : elle met de la qualité dans le monde » (*La Structure absolue*). On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est au niveau de l'analogie que s'opère, chez Abellio, le renversement de l'ordre logique, parce que toute proportion-proportionnalité introduit un déséquilibre dynamique : « l'un des termes y est mis *au-dessus* de l'autre ... C'est (donc) que tout rapport crée un sens, une intensification de l'ampleur, et se trouve ajouter à l'extension qui l'a fait naître un supplément qualitatif de compréhension qui devra accomplir et incorporer la signification de ce rapport et en faire un *tout* redevenu *un* » (*id.*). Nous sommes ainsi aux antipodes de la logique aristotélicienne de l'inhérence et placés, sans doute pour la première fois dans l'histoire de la pensée, dans une super-logique, celle dans laquelle la copule « est » est chargée de tout le poids de l'Etre posé par la Structure absolue comme telle.

## DE LA STRUCTURE ABSOLUE DU POINT DE VUE DE L'ACCOMPLISSEMENT DE L'HOMME

LA SPHÈRE DE NICOLAS DE CUSE : Dans son *De ludo globi*, le Cusain affirme que la seule figure capable d'intégrer tout ce qui existe, c'est cette « sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Cette conception anticipatrice de celle abellienne, détruit toute possibilité de fixisme ou d'immobilisme par abstraction, car elle n'a que faire d'un point central immobile. « Où que vous situiez l'observateur, il se croira également immobile et central. Et l'univers autour de lui apparaîtra comme un vaste globe dont les

deux pôles prendront autant de positions que vous supposerez de points de repère fondamentaux » (*Œuvres choisies de Nicolas de Cuse*, Introduction de Maurice de Gandillac, que je viens de citer). Pour le Cusain, toujours selon Gandillac, « le signe de la vérité... c'est la présence subtile dans le fini lui-même, à travers les conjonctures *toujours plus vraies* et les *images moins inadéquates*, d'un feu invisible qui se nourrit des foyers nouveaux que sans cesse il allume, qui propage sans relâche de nouveaux incendies conquérants » (*id.*). Dans *De docta ignorantia* (Livre Ier, chap. XXIII), Nicolas de Cuse, faisant l'apologie de Parménide, associe étroitement l'idée de « centre » à celle de « maximum », le centre étant « tout à la fois » longueur, largeur et profondeur... de même (que) le Maximum est de façon absolue et infinie toute longueur, toute largeur, toute profondeur, les trois dimensions n'étant en lui qu'un seul Maximum absolument simple et indivisible » (*id.*). Cette sphère est celle de l'Acte Pur qui, comme tel, est absolument simple et infini, ce qui est la propre du Maximum en tant que tel. Sous cet angle, « le Maximum est donc la Forme des formes, ou Forme ontologique ou encore Etre maximum en acte » (*id.*). Revenant sur ce que nous avons dit à propos du Modèle-Image il nous faut bien admettre avec le Cusain, que Dieu est celui « pour qui toute réalité existante, qu'elle que soit, est la totalité de sa propre existence. Comme la sphère est la perfection suprême de toute figure, telle qu'elle ne peut être dépassée, de même le Maximum est la perfection universelle et absolument parfaire, en ce sens qu'en lui-même l'imparfait, quel qu'il soit est totalement parfait, comme la courbe est rectitude, comme la composition est simplicité, la diversité identité, l'altérité l'unité... Comment pourrait-il y avoir de l'imparfait là où cet imparfait est infinie Perfection ? » (*id.*).

MODÈLE GÉOMÉTRIQUE IDÉOGRAMME DE LA STRUCTURE ABSOLUE : Il est certain que ce modèle, s'il est pris sans recul, risque de fausser, pour le lecteur, la découverte de la Structure absolue dans sa visée d'interpendance universelle. Abellio n'y voit rien de plus qu'une commodité de communication, qu'un idéogramme, signe représentatif d'une réalité dépassante. « Evoquant une globalité, ce modèle devra être sphérique, et le double mouvement de rotation s'y inscrit en double parcours équatorial, cependant que l'axe vertical des pôles fait apparaître deux autres mouvements inverses l'un de l'autre, l'un dirigé par exemple vers le bas dans le sens de l'accumulation des outils par le corps, par quoi l'on peut dire que le monde *s'incarne* en nous, l'autre vers le haut dans le sens que prend le monde pour notre corps, par quoi l'on peut dire que nous *spiritualisons* le monde » (*La Structure absolue*). Mais il y a déjà, dans ce modèle géométrique, quelque chose de plus que ne le comporte de soi la sphère, car Abellio le dynamise d'une façon intuitive qui en détruit le statisme « abstrait », ce qui impose au lecteur une seconde interprétation, inscrite en filigrane dans la première qui tombe sous les sens : les rotations en sens inverse des deux hémisphères, avec des caractères inconciliables au plan géométrique, l'hémisphère du bas étant d'ordre quantitatif et celui d'en haut d'ordre qualitatif. Par ailleurs, le double mouvement de rotation, qui s'inscrit en double parcours équatorial, est basé sur une proportionnalité, du genre « le livre est au monde ce que l'œil est au corps », de laquelle nous savons déjà qu'elle ne constitue pas une totalité stable et que les termes n'en sont pas fixes : « Cette proportion (de proportionnalité) n'est, elle aussi, qu'un moment non isolable, pris et emporté dans un mouvement dialectique » (*id.*). De ce point de vue, le dynamisme équatorial de la sphère s'assouplit à l'extrême, chaque terme de ses axes horizontaux devenant alternativement susceptible d'attirer ou de repousser son opposé par le sommet, ou de le faire dans un rapprochement ou un écartement des deux axes équatoriaux eux-mêmes. Grâce à cette polarisation, tributaire, à son tour, de celle qu'exercent l'un sur l'autre les termes verticaux, dont celui du bas tend vers l'incarnation et, celui du haut vers l'assomption, l'intégration dynamique s'opère dans des extases-enstasiantes et des enstases-extasiantes, grâce à une épectase assurant continuellement les jeux de variations, voire de métamorphoses, qui ne sont, en fin de compte, que la découverte par l'Etre lui-même de ce qu'il est à travers et dans les diverses images que lui propose sa Structure Absolue, opératrice de l'Unité parfaite dans l'interdépendance totale des éléments divers inclus nécessairement dans cette Unité.

ACCOMPLISSEMENT DE L'HOMME COMME STRUCTURE ABSOLUE : Il importe de distinguer, à titre préalable, les aspects de cet accomplissement qui révèlent de la diversité et ceux qui ressortissent à l'unité, encore que les uns ne se manifestent qu'à partir des autres. Sous l'aspect de la durée, la totalité est posée en Soi Transcendant, le Paramâtman de l'hindoulisme, qui englobe l'ordre du temps dans l'au-delà du temps. C'est à ce niveau que se pose « la conscience transcendantale qui occupe en permanence le centre immobile qui est le centre de la structure » (*La Structure absolue*). De ce point de vue, l'homme est grâce à sa relation immédiate avec le Soi Transcendant, la Personne indestructible, le Permanent en possession non seulement des lois de la Structure Absolue, mais aussi le bénéficiaire de l'Action, de Vie et de l'Energie de cette Structure en tant que Nature Universelle. Mais du point de vue du temps divisible, de la tendance désintégrante de la nature phénoménale, il y a quelque chose dans l'homme et, donc, dans sa conscience, qui est condamné à disparaître. Cette disparition, nous la nommons la mort, mot horrible entre tous, surtout pour ceux qui y voient l'annonce d'un anéantissement. Mais Abellio, conformément à la Tradition, voit dans cette manière d'envisager la mort « le seul regard de la vision naïve » (*id.*), car il existe une seconde mort qui assume la première et qui « est liée non à la genèse du corps physique mais à celle de l'intellect, et qui constitue seule le terme des termes,... un indépassable absolu au regard de la vision transcendantale et, en dernière analyse, la mort de la mort » (*id.*). C'est dans cette seconde mort, qui constitue « l'ek-stase ultime et absolument intégrante » (*id.*), où s'opère, dans une sorte d'effacement de la perception de l'extériorité, la mise en présence immédiate du 'Je' transcendantal avec lui-même, que se réalise le passage « de l'infinité de l'ampleur à l'unité de l'intensité » (*id.*).

Mais, dans la Structure absolue abellienne, la première et la seconde mort n'ont rien qui les dissocie de la vie, tout au contraire, elles en sont les facteurs nécessaires. « La première mort est la part d'échec de chaque rétrospection habitée seulement par la première mémoire (celle temporelle, qui voit dans l'individu actuel le seul porteur d'éternité — *remarque de l'auteur*). Mais corrélativement, la deuxième mort n'est pas la part de victoire de chaque acte, elle est acte totalement victorieux, elle est intégrante du passé et de l'avenir par la vision transcendantale liée à la deuxième mémoire » (*id.*), que Platon appelle « anamnèse » et qui est celle non plus du commencement et de l'évolution de l'individu, mais bien de l'origine dans son processus permanent et universel de manifestation, dont le « Je » transcendantal sous forme de « Nous » est l'accomplissement humain et trans-humain.

Cette référence à l'origine, qui implique, en dehors de tout recours possible à la causalité de quelque ordre qu'elle puisse être (que signifierait l'origine de l'origine ?), un « appel » concret à l'au-delà de l'au-delà, à l'Inconnaissable comme tel, situe la conscience de l'homme accompli comme structure absolue par rapport à un dépassement de cette structure elle-même et qui renvoie cette dernière à cette Sphère de Transparence, Possibilité de tout possible, Absence inhérente à toute présence, qui est le Silence pur. C'est sans doute à partir de ce Silence plus que Silence (pour parler à la manière de Denys l'Aréopagite), qu'Abellio ne cesse d'affronter « le seul silence transparent et total, qui est le silence de Dieu... » (*La Fosse de Babel*).

## VERS LA LIBÉRATION DE LA CONSCIENCE

Pour Abellio, la libération de la conscience implique, à titre préalable, le rejet de l'illusion née du caractère linéaire de l'histoire, inadéquat pour exprimer la plénitude de la réalité en tant que sphéricité parfaite. Cette élimination suppose une victoire de la conscience sur l'entropie. Cette victoire servira de socle à la spécificité de la connaissance, en substituant le « Je » au moi éphémère. Le « Je », l'« homme intérieur », va se faire le spectateur et le témoin de la réalité en cherchant non pas, comme le faisait le moi, à épuiser l'indéfinité de l'histoire dans des saisies, partielles et approximatives, de l'évolution vue du dehors, mais à assumer cette évolution du dedans, à la transformer en lui-même par une transfiguration qui ne nie rien de ce qui passe parce qu'elle en accomplit l'élément sous-jacent qu'aucun passage ne saurait affecter.

Cette victoire sur l'entropie, cette substitution du « Je » au moi et cette

transfiguration de l'histoire s'opèrent dans une dialectique aux deux phases inverses, mais complémentaires cycliquement : à savoir ce qu'Abellio appelle respectivement l'« assomption » et la » transgression », phase ascendante de l'unification du sens et phase descendante de l'organisation des signes, associées dialectiquement entre elles par une tension opposante et composante aboutissant à la plus grande distance possible du sens et des signes de même qu'à leur plus étroite complémentarité, double et unique processus d'intensification. Selon Abellio, la première phase est dotée d'un caractère religieux, tandis que la seconde est orientée sur l'art, à telle enseigne que la religion et l'art se constituent en se séparant, mais en concourant au même but : la réalisation du monde par et dans le « Je ».

La phase d'assomption entraîne une réduction qui permet au « Je » de se constituer au-delà des formes et d'exercer sa liberté pour ouvrir dans le réel une dimension extra-mondaine, capable non seulement de sacraliser le monde mais aussi de lui procurer une aire d'expansion intérieure consciente. De ce point de vue, qui porte sur l'« avenir » de la conscience, les religions orientales et occidentales se voient conviées à un œcuménisme d'ordre transcendantal, intégrant la tension enstatique des premières à la tension extatique des secondes dans une sortie des limites intra-mondaines qui s'effectue dans un mouvement en spirale, au sein de la sphère de la présence, symbolisée par la structure absolue. Ce mouvement, c'est l'épectase de saint Paul et de Grégoire de Nysse, élan asymptotique vers l'identification de la conscience au modèle transcendant auquel elle participe et qui l'aimante sans fin. C'est dans cette épectase structurante, et qui assume d'une manière concomitante et la tension ad intra et celle ad extra, que s'accomplit l'initiation religieuse de la conscience. Quant à la phase de transgression, elle oblige le « Je » à se chercher et à se proférer dans un trajet en katabase, pour s'emparer des formes qui passent et, après en avoir annulé les limites, les réintégrer dans le modèle unique qu'elles représentent dans la diversité des images. Cette descente de l'esprit dans la situation, marquée par l'irréversibilité, de l'espace-temps, est si pleine de risques que la Tradition l'a toujours assimilée à une chute, mais, sans elle, le monde terrestre serait privé d'adoration et donc dépourvu de sens concret.

Fait capital, la structure absolue ne pourrait fonctionner, selon Abellio, au niveau du « Je », si celui-ci était condamné à un esseulement aristotélicien. La forme pénultième du « Je », celle où il se déploie ici-bas dans la dynamique de son initiation, apparaît dans une association en « Nous », annonciatrice d'une réintégration androgyne spirituelle, dans laquelle le « Je » s'accomplit ultimement. Le « Nous » se constitue dans l'union la plus complète possible de l'homme et de la femme dans un amour, assumé du corps à l'esprit, qui est d'abord vécu, de par l'initiation de chacun des partenaires, comme préalable nécessaire à cette réintégration ensemble, « unique », qui les identifiera sans confusion l'un à l'autre en unité androgyne. Dans cet amour éminent, réservé à ceux dont le projet est la réalisation d'une telle unité finale, l'homme représente l'élément primordial, la vie en source, et la femme, l'élément terminal, la vie en plénitude. Abellio nous propose ici le modèle concret de la libération de la conscience et de la démarche de transcendance. Dans cette conception abellienne de l'initiation, la femme devient la Femme, vécue par l'homme, devenu l'Homme en elle, à la fois comme achèvement de la réduction du sens et comme plénitude de l'organisation des signes. La Femme est, à cet égard, le double et commun horizon de la religion et de l'art. Le type même de la Femme en tant que libératrice de la conscience au plan terrestre, c'est « la Joconde occidentale » qui, déjà, « se tient, présente et proche, à cette limite idéale de la plénitude du temps où rien n'est encore flétri ni non plus attendu, et où pourtant tout nous attend » (*texte inédit* communiqué par Raymond Abellio à Pierre Borgue).

## AUX CONFINS DE LA LUMIÈRE

Lumière à ses reflets identique, la sphère structurante se suspend à sa propre lumière, illuminée Logos. Immobile de mobilité absolue, sans fissure, sphère-lumière, nature étrange de l'instantané.

Le miroir-esprit est tissé de lumière, beau, intelligent et simple comme la lumière elle-même dans sa transparente sphéricité. De la lumière, l'esprit

invente la genèse : conversion d'une procession sans fin, rayonnement en « Je » transcendantal.

Esprit, enstase en son miroir, vers l'Un-Brillant du dedans du Dedans, d'un en un, dépourvu de visée plurielle. C'est le saut nu, sans passage, de la lumière à la Lumière, sans brume de lumière, en dedans de lumière jaillissant d'elle-même. L'un procède de l'Un sans second ni suite, genèse inengendrée.

L'esprit voit l'Un comme l'invisible contenu-contenant de la Lumière. Le « Je » est l'impassible miroir de l'esprit de lumière, lui-même miroir de lui-même, miroir protégé dans sa propre flamme.

Ainsi l'esprit est-il de la même famille que l'Un-Brillant où sujet et objet n'existent que comme possibles.

Esprit-miroir de l'Un, où connaître c'est tout connaître au-delà de toute connaissance. Multiple virtuel en plein ventre d'unité : un du premier au dernier, du dernier au premier.

Pierre BORGUE

# Les yeux d'Ezéchiel

## Fascination et refus de l'Histoire

**Monique Rousselle**

### L'HISTOIRE ET LE MYTHE

L'Europe de 1930 à 1945, une réalité politique définie, des événements et des lieux précis, des personnalités identifiables, tout contribue à construire le réel historique que le côté « témoin de son siècle » du milieu journalistique rend encore plus fiable.

Cependant, quant on les examine de plus près, les grands événements rapportés prennent la forme de simples points de repère et fonctionnent comme des ruptures : la guerre d'Espagne est moins un conflit idéologique grave que le lieu de rencontre des principaux protagonistes, et nous est montrée dans un « flash back » comme le passé résiduel d'hommes que leur quête porte au-delà de ce qui n'est déjà plus qu'une anecdote.

La réalité de ce roman, pétri d'histoire contemporaine, se trouve ailleurs. En quelques mots, le bilan de faillite des systèmes politiques est dressé et leur sort réglé : « La démocratie est un dévergondage sentimental, le fascisme un dévergondage passionnel, le communisme un dévergondage intellectuel. Aucun camp ne peut plus gagner. »

Avec le non-lieu Est-Ouest et le renvoi de la politique, le présent historique est congédié. Une autre histoire se profile, celle d'un autre univers, où l'espace et le temps se confondent.

Une sorte d'isomorphisme spatio-temporel caractérise les continents. L'Orient est le dépositaire d'une tradition dont les origines se perdent dans la nuit des temps. Associé au désert chaldéen, il offre l'informe et l'illimité qui permettent à l'homme de retrouver, au terme d'une longue méditation, le sens de sa vie et de renouer avec les liens qui l'unissent au cosmos. Il est le lieu de révélation dont on reçoit enseignement et sagesse, et qui donne accès au savoir ésotérique. Associé aux hauts plateaux mongols, il devient terre de conquérants sauvages et renferme les valeurs de germination ; ses hommes détiennent l'avenir : « Les Asiates sont, par tradition reçue, les plus durs et les plus détachés

des hommes, et actuellement, les seuls détenteurs des vrais pouvoirs qui sont occultes. »

C'est pourtant à l'Europe que la prophétie assigne un rôle privilégié dans le devenir de l'homme, faisant ainsi se chevaucher mythe et histoire du futur : « Le dynamisme intellectuel et biologique est ici, pas là-bas. La tradition ne vaut pas l'expérience vécue, et l'initié tue toujours l'initiateur. »

Au présent négatif de la Russie et de l'Amérique répond celui, vertigineux, de l'Europe. Suspendue entre l'obscurantisme d'hier et l'assomption future, elle est un vide à combler, lieu de tous les possibles et temps de l'attente. Cette attente est, comme le laissait présumer le titre du livre, celle de l'Apocalypse.

Il ne s'agit pourtant pas d'entendre ce mot dans son acception biblique. De la catastrophe qui prélude au retour du Messie et au Jugement Dernier, seule demeure la notion de catastrophe envoyée par Dieu. Le Jugement Dernier est subverti en ce sens « que les hommes à la fin jugeront les anges, et que l'homme aussi deviendra Dieu » ; et ce n'est pas une communauté de déshérités qui attend l'Apocalypse mais une élite.

L'Apocalypse apparaît comme une fatalité qui accompagne une nécessité de régénération et appartient aux cycles de la Nature. Elle détermine la fin d'un monde — en l'occurrence celui de l'ère des Poissons, l'ère chrétienne — et s'inscrit dans une conception répétitive du temps, négation de l'Histoire au profit d'une Loi supérieure, naturelle, biologique, que rien ne peut infléchir. La vérité de la science astrologique sert de caution au système. Le cataclysme grandiose constitue la grande épreuve à laquelle les hommes seront confrontés et d'où sortira le surhomme de l'ère du Verseau, celui de la connaissance. Il est également la situation extrême qui permet d'atteindre la perfection dans l'intensité d'un moment paroxystique, instant tragique et sacré vers lequel tend l'expérience de l'écriture.

## LE PERSONNAGE ET L'ARCHÉTYPE

Quelques initiés ou visionnaires ont le privilège de connaître la proximité de ce « déluge de feu », de savoir que « les temps sont venus ».

D'origines politiques très diverses mais partageant la même soif de pouvoir, ils gravitent autour du centre magnétique qu'est le détenteur du discours initiatique et prophétique, un moine bénédictin ascétique dans la plus pure tradition, si l'on excepte le caractère hautement hérétique de sa parole.

La connaissance que revendique cette élite intellectuelle passe par une certaine forme de liberté et de pureté, qui sont celles du surhomme. Liberté que donne le détachement des passions importunes (comme l'amour ou la politique) et de tout excès détournant vers des desseins limités l'énergie nécessaire à la concentration sur l'essentiel : l'intense présence à soi-même et au monde d'une conscience aiguë constamment en éveil. Pureté des désincarnés qui se situent à la limite de l'abstraction et ne sont qu'attention à l'état pur ou regard.

Ces êtres détachés et purs, les « romanciers luciférien s », sont les officiants du sacrifice, grands exterminateurs distillant le poison susceptible de rendre les hommes enragés et de permettre aux forces occultes du pouvoir de les jeter les uns contre les autres. Ils préparent le spectacle de la « vivisection humaine ».

Les personnages apparaissent donc à un double niveau :

— en tant que héros de romans traditionnels avec une psychologie, une histoire, un statut (ils sont écrivain, prêtre, journaliste, militant communiste...), une vraisemblance. Ce sont des personnalités « vivantes » du monde intellectuel des années 30-45, raisonneuses, froides et calculatrices, possédant une insatiable volonté de puissance et le goût du jeu ;

— en tant que figures archétypales ambivalentes, réunissant dans un même principe de fusion totale des éléments inconciliables (vie et mort, humain et divin). Ils sont créateurs et destructeurs, sacrificateurs sacrifiés, et synthétisent bizarrement les images du Destin, d'un nouveau Prométhée dont le feu serait détourné au profit de quelques-uns, de l'Ange exterminateur, ils semblent collaborer à l'Histoire et l'univers titanesque qu'ils construisent doit amener l'avènement d'hommes-dieux tendant vers l'androgynie, symboles de la réconcilia-

tion et de la complétude, dans lesquels se rejoindront immobilité et mouvement, contemplation et action, à la limite de l'être et du non-être.

Un glissement vers l'intemporel comparable à celui qui s'était opéré pour l'histoire des événements se reproduit ici. Le monde de réactualisation des images archétypales, qui leur confère un statut de vérité, est la mise en abyme du romancier et l'écriture. Elle rétablit le lien entre le temporel et l'intemporel et assure leur cohésion.

## LE REGARD ET L'ÉCRITURE

Le romancier est à la fois la métaphore de Dieu et son personnage. Il est celui qui connaît et déclenche les événements, le créateur de personnages qui le détruiront quand ils auront accédé à la vie réelle, à la lumière, et celui qui, pour parvenir à cette lumière et devenir dieu, soutient des situations aussi extrêmes que l'Apocalypse. Il constitue le pivot autour duquel s'organisent (et qui organise) l'histoire et le mythe, le personnage et l'archétype, et détient le regard et l'écriture.

Antithétiques et complémentaires, le regard et l'écriture sont les deux moyens susceptibles d'assurer aux héros la dimension historique qu'ils revendiquent. Le regard est conscience réflexive de ceux qui s'étudient, possèdent la maîtrise de soi et des autres et voient l'Histoire se dérouler devant eux comme un spectacle dont ils ont la clé.

Mais la contemplation vertigineuse du futur est stérile : la fascination contient toujours une menace de dissolution. Le salut se conquiert par l'action, c'est-à-dire par l'écriture. Son but : le roman métaphysique qui « transcende la politique et la psychologie ». Sa fonction : recréer la vie et l'Histoire, repousser la limite des possibles et « tenter d'abolir le temps ».

La vérité totale que contient l'écriture est comparable au meurtre et aussi insoutenable que lui. Son pouvoir de destruction sert à provoquer les événements apocalyptiques et fournit le moyen de participer à l'Histoire. On passe de l'idéologie du spectacle à celle de l'engagement. Le romancier devient activiste, l'écriture est prise de pouvoir.

Elle constitue également la « dernière expérience souterraine » des initiés. Champ d'exploration privilégié, elle se présente comme un instrument contondant d'appréhension des extrêmes, le point de rencontre où se rejoignent, hors du temps, création et destruction, les deux pôles du même acte. L'écriture est accès au divin. L'engagement qu'elle propose devient dès lors une tentative de conjuration des contradictions, qu'elle dissimule dans son mouvement dialectique.

## FASCINATION ET REFUS DE L'HISTOIRE

L'oscillation permanente entrè le temps et les marques de l'intemporel, l'histoire et le mythe, le personnage et l'archétype, témoigne de l'hésitation de l'auteur entre l'attirance qu'exerce sur lui l'Histoire et la volonté qui le procède de s'en détacher.

La fascination de l'Histoire s'apparente à celle des grands secrets du monde à l'assaut desquels on se jette. Le mystère de devenir est ici secrètement détenu par une secte d'initiés conscients de leur supériorité sur le reste du genre humain. Ce sont les prototypes de l'homme futur, étrangers aux dangers affectifs et disponibles pour la seule passion qu'ils manifestent, semble-t-il, sans y prendre garde : la connaissance du destin de l'Histoire et de l'Homme, que leur acquis intellectuel et spirituel tend à rendre transparent.

Cette « théologie », qui sacrifie essentiellement à la volonté de puissance, se heurte à une impasse. La vérité qu'ils ont atteinte ne fait d'eux que les recéleurs d'une histoire prédéterminée par un ordre supérieur et engagée dans un mouvement circulaire. Créer l'Histoire, c'est obéir à la Loi. La seule liberté de l'homme dans ce déterminisme divin est l'adhésion sans conditions au devenir.

Dans la structure close du temps dont témoignent le recours aux cycles naturels, les allusions à la périodicité des déluges et à la reconstruction de l'Arche, devenir signifie revenir. Retour sur un ton où alternent didactisme et

prophétie. Celle-ci n'a plus recours à l'extase mais à une analyse lucide qui mêle Marx, Spinoza et Nietzsche. Chacune des philosophies connaît, bien sûr, quelques distorsions. Le résultat de leur métissage livre le monde et son destin aux activistes qui ont su garder les yeux ouverts sur la Nécessité. Instruments conscients d'un ordre qui les dépasse, ils adhèrent au mouvement de l'Eternel Retour en intériorisant les lois qui président au monde et préparent la venue du surhomme.

Au moins peut-on reconnaître que les trois grands philosophes avaient en commun de soumettre l'intelligence à la nécessité historique.

MONIQUE ROUSSELLE

# Quelques réflexions sur la Structure absolue

**Louis Bolle**

*La lettre* Beth *survint ensuite et dit : Maître de l'Univers, qu'il te plaise de me placer la première pour la création du Monde [...].* (Béréshith bara Elohim = *Au commencement Dieu créa, premiers mots de la* Genèse*). Le Saint-Béni-Soit-Il répondit : Assurément, c'est avec toi que Je créerai le monde et tu présideras au commencement de la création. La lettre* Aleph *demeura à sa place sans se présenter [...]. Le Saint-Béni-Soit-Il lui dit :* Aleph ! Aleph ! *Je commencerai la Genèse par la lettre* Beth *mais tu n'en demeureras pas moins la première des lettres. Mon unité ne pourra être expimée en dehors de la lettre* Aleph (Echad, *un, commence par Aleph, qui représente le chiffre un).*

*Rabbi Judaï dit : Que signifie* Béréshith ? *Il signifie* Hochma, *la Sagesse sur laquelle repose le monde. Cela nous fait sentir la profondeur de mystères impénétrables. En* Hochma *sont gravées les six principales directions d'En Haut, d'où est issue la totalité de ce qui existe [...]. Cela est impliqué dans le mot* Béréshith, *c'est-à-dire* Bara Shith *(Il a créé six). Et qui a créé six ? Le Mystérieux inconnu.*

*Rabbi Hiya et Rabbi Jossé rentrèrent en marchant le long de la route. Quand ils furent arrivés en rase campagne, Rabbi Hiya dit à Rabbi Jossé : Interpréter* Béréshith : Bara Shith, *est certainement correct puisque la Loi parle des Six Jours de Création et pas un de plus. Ce qui s'est passé avant est caché et non révélé. Néanmoins, de ce qui est dit, voici ce qu'on peut induire : le Saint Mystérieux a gravé un point, par un retrait caché. Dans ce point Il a enfermé le Tout de la création comme on enferme tous ses trésors avec une clé qui est, en conséquence, d'aussi grande valeur que ce qui est entassé dans le palais, puisque c'est la clé qui ferme et ouvre... Elle contient, ouvre et ferme les six directions de l'espace.*

Le Zohar

Malgré son aspect extérieurement conforme aux divisions didactiques habituelles, malgré son titre qui paraît sacrifier à la mode d'aujourd'hui, *La Structure absolue* est tout autre chose qu'un traité spéculatif. L'œuvre entière

---

* Né en 1919 à Neuchâtel (Suisse), professeur à l'université catholique de Louvain. A également enseigné à Damas et New York. *Paul Valéry ou conscience et poésie* (1945) ; *La faucille et la lavande* (1950) ; *Les lettres et l'absolu* (1959) ; *Marcel Proust et le complexe d'Argus* (1967).

d'Abellio veut relier, non des concepts, mais des étapes d'une expérience qui vise à la communion, à l'intégration et au dépassement spirituels. *La Structure absolue* éclaire un roman comme *La Fosse de Babel*, et réciproquement. Faire une œuvre d'imagination, et, corrélativement, de pensée, pour Abellio, c'est donner à sa propre vie un rythme, un sens, et un élan — c'est vivre.

L'œuvre d'Abellio est une œuvre qui avance toujours vers plus de complexité et de clarté ; elle est conquête qui se nourrit même des échecs. Cette intégration entre la vie et la pensée, par la catalyse de l'imagination, est un phénomène insolite en littérature. Abellio est-il avant tout un romancier ou un philosophe ? Il répond lui-même, au cours de ses entretiens avec Marie-Thérèse de Brosses (1966). L'essai, remarque-t-il, n'est pas régi par le même temps que le roman ; l'explication est soumise à un rythme analytique plus détendu, qui ne correspond plus aux instants intenses de l'invention. Son cheminement n'est pas celui de la genèse réelle. « L'essai vous dit : Apprenez ceci pour être capable de le répéter, de passer dessus un examen. Le roman vous dit : Devenez un héros, un héros unique ! Le premier vous propose la répétition, toujours dégradante, le second l'exaltation d'une expérience encore jamais vécue. »

De toute manière, l'intérêt pour nous de *La Structure absolue* est dû au fait qu'elle n'est pas un ouvrage d'enseignement, mais de recherche, et que nous y retrouvons, animés, ici, d'un feu abstrait, tous les thèmes de *La Fosse de Babel*. Il serait passionnant, d'ailleurs, de signaler les liens qui relient la démarche analytique de la pensée au mouvement romanesque, le traitement des thèmes, les divers rythmes : un exégète accomplira cette tâche un jour. Il s'agira pour lui de définir le roman initiatique d'Abellio, par ressemblances diachroniques et différences synchroniques.

*La Structure absolue*, quant à elle, nous est présentée comme un essai de phénoménologie génétique. Mais, au départ, Abellio a voulu fonder d'une manière plus rigoureuse l'ésotérisme ; il parle dans l'Introduction de *La Structure absolue* d'une nouvelle Kabbale, réclamée un jour par Kafka. Il y a là un phénomène de réciprocité d'appropriation : la rencontre décisive avec Husserl a eu lieu à son heure, de sorte qu'on ne saurait dire qui est premier chez Abellio, le théologien ou le phénoménologue. En fait, dans *La Structure absolue*, il ne s'appuie sur aucun dogme ésotérique, il emprunte seulement des illustrations à la tradition. Mais cette rencontre chez un esprit de premier ordre, de la tradition de la Gnose hébraïque et chrétienne avec un rationalisme profond, est à elle seule un phénomène nouveau, et même une révélation pour ceux qui n'ont jamais été en contact, comme Abellio, avec un maître, et qui ne possèdent qu'une information livresque sur des courants de pensée divers, — courants qui ont nourri pourtant, par Swedenborg, Blake et Eliphas Levi, la littérature symboliste du XIX$^{e}$, et même des œuvres poétiques contemporaines, celle d'un Yeats en Irlande, d'un Pessoa au Portugal, d'un Milosz en France. Pour remonter plus haut, ce manque d'information est à la source de graves distorsions de perspectives : les dialogues de Platon, par exemple, sont exotériques et sa doctrine secrète, fondée sur la numérologie, nous demeure inconnue.

La motivation profonde d'une recherche est rarement apparente dans une œuvre de pensée, rarement explicitée. Chez Abellio, l'initiation à la gnose par Pierre de Combas, une réaction violente à l'égard de la pensée contemporaine, en particulier à l'égard de la métaphysique de Sartre, lequel nie toute possibilité de communion (entre les consciences) et de transfiguration, la révélation du Moi transcendantal, constituent les éléments dont le catalyseur fut une volonté rigoureuse de fonder et de fondre (d'unifier), tout en évitant les généralisations linéaires de la philosophie universitaire, dont il accuse le besoin d'enseigner n'importe qui, — cette absence de sens sélectif étant le signe et le facteur le plus important de ce que Abellio nomme l'entropie de l'âge noir. Pour « entendre » le message, il faut déjà l'avoir compris.

Le seul postulat de sa pensée, celui de l'interdépendance universelle, écarte l'espoir d'un fondement absolu. Les termes essentiels s'avèrent, à la limite, indéfinissables ; aucune axiomatique n'est universelle ; aucun métalangage ne peut complètement éclaircir un langage, ni aucune proposition, sa propre forme : si l'on veut, c'est dans un langage grammaticalement correct que l'on explique les règles de la grammaire : il faut donc le comprendre avant de le connaître.

On voit dans *La Fosse de Babel* — ce roman de la connaissance — le P. Carranza s'approcher de sa bibliothèque, y saisir les *Méditations cartésiennes* de Husserl et les lancer au Narrateur. Husserl, avec Hilbert, constituent pour Dupastre, le Narrateur, le dernier Descartes de l'Occident : tous deux ont, vers 1890, ouvert la crise décisive de l'Occident spirituel, celle des principes ou fondements. Ce qui était raison du scepticisme chez Montaigne devient l'aiguillon d'une recherche inachevée, inachevable. Ils terminent notre histoire par « ... le couronnement d'abstraction le plus savant et le plus glorieux tout en réduisant n'importe quel événement, n'importe quelle catastrophe et d'abord la fin de l'Occident lui-même, ses drames et ses ruines, à l'état de houle bénigne sur l'océan de la logique. L'ivresse de la rigueur est la plus haute ivresse. »

Je cite ce passage pour montrer un grand style en action, et une pensée qui domine tous les champs de la connaissance actuelle.

Que la logique, devenant dialectique d'un côté, calcul informatique de l'autre, joue un premier rôle dans l'histoire de notre monde, cela est en train de devenir visible quotidiennement aux yeux de tout le monde. Et le thème dominant la réflexion des trois « H » (Husserl, Hilbert, Heidegger), c'est bien le « logos », comme « langage » et comme « logique » : communication et ordination.

Mais à ces recherches du langage fondamental, a répondu un babélisme de langages : *La Fosse de Babel.* Les multiples tentatives de structuration correspondent à un besoin de globalité ; mais cette multiplication de structures particulières a réclamé elle-même une restructuration plus ample, exigence à quoi répond *La Structure absolue.* D'un point de vue encore extérieur, elle apparaît donc comme une postulation de la conscience scientifique éparpillée. Le postulat de cette postulation le plus léger qui soit et qu'on nous demande d'admettre, c'est celui de l'interdépendance universelle. Référons-nous à Pascal : « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître les parties. »

*La Structure absolue* n'est pas une logique formelle, mais une logique de la conscience dynamique, — celle du Je transcendantal ; elle est une activité dialectique. Abellio se réfère au sénaire, à la sphère quadraturée et à son centre, la quadrature permettant, dans un champ donné, de reconnaître quatre pôles répartis en deux couples antagonistes ou rapports « qui engagent le mouvement dialectique par deux rotations en sens inverse ». Par un parcours sphérique achevé, tout point d'arrivée s'identifie à son point de départ, tandis que s'échangent les rôles et les signes. Toute dialectique appelle d'ailleurs les images archétypes du cercle et de la sphère. L'hexagramme (l'axe de rotation qui passe par le centre de la sphère ajoutant deux pôles supplémentaires) est d'ailleurs nommé la sphère sénaire universelle.

A la rigueur, on ne peut décrire une logique, mais seulement la faire fonctionner. Toute proposition n'est qu'une formule inerte tant que la pensée ne l'a pas dynamisée. Cette animation (que Wittgenstein nomme son *utilisation)* est ce que Abellio appelle son intensification — propre de la conscience. L'idée de *La Structure absolue* ne peut prendre sens que pour une conscience transcendantale, interdépendance et intersubjectivité universelle (ou conscience absolue) étant même chose. Or, s'il y a une affirmation clef dans *La Structure absolue*, c'est celle qui pose que la conscience transcendantale n'est pas un concept, que la spéculation ne peut parvenir jusqu'à elle. Aucun discours sur la genèse de la conscience n'atteint celle-ci. Le Je transcendantal n'est pas garanti par une démonstration. L'intensification de la conscience est une illumination qui confère un sens dernier à cette conscience, situant ses étapes (ou stases), interprétant ses crises. Il n'y a de destin que pour une conscience qui a su se densifier à l'extrême, jusqu'à n'être qu'un point ardent, à partir duquel tout est englobé. L'intensité pure doit ouvrir l'accès à une transparence absolue pour le sujet : cette affirmation audacieuse et tranchante ne peut pourtant se justifier devant aucune instance extérieure. Il est réclamé de nous une intuition et une conversion, un acte personnel, une transformation initiatique.

L'élan qui parcourt le discours d'Abellio et qui le vivifie, prend son appui

sur une illumination « gnostique », ineffable, qui est décrite dans une des seules pages lyriques de *La Structure absolue* : « Un jour, il y a quelques années, me promenant dans les vignes vaudoises qui surplombent en corniche le lac Léman et composent un des plus beaux sites du monde, si beau même et si vaste que le "Je", à force d'y être dilaté, s'y sent dissous et, brusquement, se ressaisit et s'exalte, un événement, soudain et pour moi extraordinaire se produisit. L'ocre du versant abrupt, le bleu du lac, le violet des monts de Savoie, et au fond les glaciers étincelants du Grand-Combin, je les avais *vus* cent fois. Je sus pour la première fois que je ne les avais jamais *regardés* (...). Mais ce jour-là, brusquement je sus que je créais moi-même ce paysage, qu'il n'était rien sans moi. Ma conscience était là, clairement présente à elle-même : "C'est moi qui te vois, et qui me vois te voir, et qui, en me voyant, te fais."

Cette expérience, discrimination du spectateur et du spectacle, Abellio la rapproche de la connaissance yogique, qui est ascèse. Par rapport à cette capacité de voir qui ne peut être décrite, nos habitudes mentales sont celles de somnambules. En fait, même la découverte de sa méthode par Descartes n'eut pas lieu par une voie méthodique, mais dans l'« éblouissement » de la nuit du 10 au 11 novembre 1619. La réduction phénoménologique chez Husserl, qui découvre le Je transcendantal ne se réduit pas non plus à une simple opération logique ; il s'agit d'un acte de liberté.

La généalogie de la conscience, dessinée dans *La Structure absolue*, marque les étapes d'un progrès aboutissant à une intensification, à l'autotransparence. Il y a des niveaux d'évolution (stases) des crises de mutation (ek-stases). Il y a passage du moi empirique au Je transcendantal, puis au Nous universel. L'activité constituante de la conscience s'interprète comme pouvoir de structuration, qui doit aboutir à l'identification de toutes les relations et de tous les sujets. Il y a une histoire des progrès du « moi », la découverte du Je profond abolissant enfin cette genèse en la comprenant, en la faisant sienne. « Il faut utiliser l'histoire pour abolir l'histoire. »

Au premier abord, on serait tenté d'assimiler le style de la pensée d'Abellio à celui de la tradition française qui va de Jules Lagneau à Brunschvicg. La conception de la proportion comme médiation et intégration de rapports semble rappeller l'épistémologie de ce dernier philosophe. Ce ne serait qu'une apparence. Dans *La Structure absolue*, la proportion symbolise le sénaire.

Ce livre nous fournit aussi des exemples remarquables de mises en structure, à divers niveaux : théologique, historique, sociologique. Le chapitre intitulé *Constitution de l'Occident* opère une mise en structure géopolitique de l'Hémisphère Nord et une interprétation de la notion de Prolétariat, accompagnée d'une analyse originale et puissante du marxisme en tant que Physique de l'entropie sociale. Dans une annexe au même livre, on trouvera un spécimen encore plus rigoureux de constitution : la *Dynamique des fonctions sociales.* On peut y voir comment Abellio choisit les couples d'oppositions élémentaires (l'administration des choses, le gouvernement des hommes) qui structurent un champ donné, comment aussi il place en rotation dialectique ces couples en les dédoublant (l'administration des choses se divisant en exécution et gestion, l'exécution elle-même se polarisant en production et consommation). La mise en quadrature de ces termes ou pôles, où une dialectique à double mouvement caractérise chaque quadrature en fonction de son point de départ et de son orientation, permet de mettre en évidence les caractéristiques de deux grands types de société : distributive (socialiste) et productiviste (capitaliste).

Le centre secret de la pensée d'Abellio se trouve pourtant ailleurs : dans les huitième et neuvième chapitres de la partie de la *Structure absolue* intitulée *Fondements de théologie et d'anthropologie,* où la déité est considérée comme sénaire-septénaire, et où la structuration met en forme le couple du Père et de la Mère (matrice, chôra platonicienne). La gnose et la kabbale sont reprises dans une perspective étonnante : le jeu du masculin et du féminin propre à cette tradition secrète se dialectise, et cette dialectique se reflète dans l'anthropologie : mise en rapport de l'homme et de la femme réels, donnant lieu à une sexologie métaphysique, laquelle est d'autre part la clef de l'œuvre romanesque d'Abellio. Centre d'où l'on peut lire la cohérence de l'œuvre, même

s'il nous est difficile d'entrer dans les arcanes d'une conception aussi ambitieuse qu'hétérodoxe de la Tradition hébraïque et chrétienne.

On peut se demander parfois si secrètement Abellio n'est pas hanté par le Grand Système, je veux dire celui d'Hegel. La *Phénoménologie de l'Esprit* n'est-elle pas aussi la genèse temporelle, l'itinéraire et même le calvaire de l'esprit absolu lequel est déjà là, auprès de nous, dès le début ? Et la *Logique*, comme les fondements de théologie de la *Structure absolue*, ne débute-t-elle pas par une définition grandiose de l'absolu comme présentation de Dieu avant la création du monde et d'un esprit fini ?

On peut aussi se poser le problème du rapport entre dialectique et structure, et surtout entre dialectique et phénoménologie, ou si l'on veut, se demander : comment la structure absolue se place-t-elle dans la perspective de la phénoménologie de Husserl, la dialectique représentant pour ce dernier le type même de la pensée à préjugés et la barrière qui nous empêche de faire retour aux choses mêmes ?

Question simplement posée, difficulté que je ne peux que rapidement illustrer.

Dans les *Fondements ontologiques* de son livre, Abellio examine le concept heideggerien de l'Ouvert, région qu'il considère comme structurable. Il identifie celle-ci au champ dans lequel peut se dessiner une « quadrature de base ». Cependant, le terme (Erschlossenheit) est ambigu : plutôt qu'espace, il s'avère la condition de possibilité de la spatialité de l'être-là — Dasein. Le *là* ne peut être dialectisé par rapport à un là-bas ou un ici, ces deux termes n'étant rendus possibles que dans l'horizon du *là*, lumière naturelle dans laquelle simultanément le monde apparaît et l'être de l'homme se dévoile. En d'autres mots, l'Ouvert, terme clef de *l'Etre et le Temps*, est déjà là, avant tout acte d'intellection et de réflexion. Toute proportion gardée, ce concept, comme celui de *Dasein*, résiste à une mise en structure comme le célibataire mélancolique et sans profession Soeren Kierkegaard se refuse, en tant qu'individu et croyant, à entrer dans la dialectique de Hegel, au titre de moment de la conscience malheureuse.

Mais Abellio pourrait nous renvoyer à une belle page de son livre, où Kierkegaard et Kafka sont condamnés comme incapables de transmuer leur angoisse en gnose, ayant été tous deux fixés sur le Père et non sur le Fils — page significative quant au mouvement dialectique qui relie sans cesse chez l'auteur l'abstrait et le concret. C'est le mérite de la *Structure absolue* de soulever des problèmes capitaux. Mais si on peut la lire comme un traité, elle est aussi le récit d'un drame abstrait dont les acteurs s'incarnent dans l'œuvre romanesque et dans les deux livres parus de *Ma dernière Mémoire*. Il faut saisir tous ces ouvrages synoptiquement, comme on écoute une fugue résumée dans la strette.

LOUIS BOLLE

# Le phénomène Abellio vu des Etats-Unis

**Brenko Lenski**

La critique sur Abellio en est encore à la petite enfance. Elle ne peut que grandir à mesure que notre siècle va vers sa fin, et au prochain, si elle tient ses brillantes promesses, la gloire posthume d'Abellio devrait être assurée.

Les indifférences, les jalousies, les allégeances à des écoles de pensée expliquent certaines des graves injustices littéraires. Des critiques à la mode rassemblent autour d'eux des coteries et forment eux-mêmes des coteries, expliquant aux non-initiés les rituels sacrés de leurs clubs privés. Cependant quand au siècle prochain on jettera un œil en arrière sur notre époque, très peu de matière restera du discours critique aujourd'hui à la mode.

A la fin de sa *Littérature Horizon 2 000*, Albérés spéculant sur qui, parmi les écrivains français actuels, devrait survivre au siècle prochain, parie sur Le Clézio et Mandiargues, deux romanciers qui, bien qu'ayant écrit beaucoup de pages brillantes, appartiennent au large groupe des « éteigneurs de l'esprit » avec les fabricants patients de *livres-objets*, les manipulateurs de cartes, les faiseurs de puzzle, de jeux de mots, les mesureurs de l'espace, les archéologues, photographes, géomètres, jardiniers et structuralistes, spécialistes des écoles littéraires nouvelles et toujours plus nouvelles.

Déjà nous avons assez de recul pour observer avec amusement les couronnements par le Prix Nobel de Sartre et Becket. Il existe un rapport remarquable entre Sartre et Becket et le meilleur du Nouveau Roman. Le temps viendra bientôt où le jury du Prix Nobel pourra choisir un successeur de valeur à ces deux-là dans le groupe du nouveau roman.

Dans les romans d'Abellio, l'intensité vécue d'une vie donnée trouve sa justification quand elle transcende la liberté limitée du *en-soi — pour-soi* avec ses engagements puérils et ses responsabilités. Elle ouvre sur le royaume gnos-

* Brenko Lenski, né à Zagreb en Yougoslavie en 1928. Diplômé en droit de l'université de Zagreb. Doctorat en littérature française de l'université de New York. Professeur à Gettysburg College, États-Unis.

tique du *cause-de-soi* vers lequel « la création tout entière se déplace ». La structure absolue est à la base de toutes les structurations des structuralistes à l'intérieur de leurs domaines de pensée spécialisés.

Durant les vingt dernières années, nous avons été les témoins de l'inondation de romans appartenant au système « terrorisme de la décadence » qui met en valeur, entre autres choses, la perversité, la laideur et le pathologique. Dans les romans d'Abellio, les actes pensés peuvent être substitués, cependant jamais dissociés, aux actes sexuels. Le sexuel et l'intellectuel sont vécus au bénéfice de l'intensification réciproque. Quand un homme et une femme se rencontrent dans un roman d'Abellio, leur expérience sexuelle représente à la fois un dialogue et une interprétation de deux cultures, de deux civilisations, de deux nœuds de tension avec leurs dynamismes ascendant et descendant sur le champ historique présent. Chez Abellio, la prostitution absolue est réfléchie en terme de pensée pure.

La voix de Raymond Abellio s'affirme comme celle d'un nouveau chef de file parmi très peu de voix prodigieuses de la littérature d'aujourd'hui. Cioran dont le pessimisme éclairé appelle à la rédemption, Jean Cau dont les cris stridents et pathétiques dans *Les Ecuries de l'Occident, La Grande Prostituée* et *Pourquoi la France* ? méritent la plus haute attention, et parmi les Américains, Robert Pirsig dans *Zen and the art of Motocycle maintenance.*

A cet instant, nous avons encore besoin d'outils critiques pour l'évaluer pleinement. Un besoin d'une nouvelle critique, d'une cosmocritique, s'impose elle-même afin de rendre justice à un écrivain de la stature d'Abellio.

Un des critiques les plus éclairés de la littérature moderne, Ihab Hassan, dans la septième spéculation de ses *Paracritiques* semble avoir l'intuition de ce qu'Abellio est, sans cependant apparemment le connaître. Parlant de nouveau gnosticisme, Hassan délibère sur le meilleur de la science-fiction contemporaine comme pouvant faire partie de la grande littérature mondiale. Ruyer, dans sa *Gnose de Princeton* utilise le terme de théologie-fiction, se référant à un nouveau type de littérature. Il est évident que nous sommes allés loin au-delà du terrain de nos écrivains et de la suffisance et des passe-temps souvent charmants de nos nouveaux romanciers. Quand les critiques vont lever les yeux vers le phénomène Abellio, la faille existant dans l'évaluation actuelle de la littérature sera comblée.

Après les *Entretients avec Abellio* de Marie-Thérèse de Brosses, après la rupture par Bettina Knapp « de la conspiration du silence d'un quart de siècle » autour d'Abellio par la parution en 1974 de *La fin de l'ésotérisme* chez Books Abroard, Marc Hanrez mérite d'être félicité d'avoir publié *Sous Les signes d'Abellio* en 1976. C'est le premier ouvrage critique complet sur Raymond Abellio, dédié de manière appropriée au lecteur de demain.

B.A. LENSKI
(traduit de l'anglais par Martine Phéline)

# Positions

# Considérations théoriques à propos de la phénoménologie d'Abellio

**Jean-Pierre Lombard**

Ce texte vise simplement à éclairer le fondement théorique d'une pratique nouvelle.

Je me donne comme plan :

1) Préciser les rapports entretenus entre la démarche phénoménologique et les textes ésotériques.

2) Situer les travaux de Raymond Abellio dans le champ de recherche philosophique d'aujourd'hui.

3) Montrer le rôle capital de l'écriture romanesque comme exercice phénoménologique.

Je m'obligerai à sacrifier sans cesse la rigueur au bénéfice de la clarification de ces trois points plutôt que d'en traiter un seul selon les règles. Il m'importe en effet d'énoncer ici certaines choses, toutes brutes, même si je dois reporter à plus tard leur développement de manière exhaustive et critique. Il ne peut être question ici, devant l'ampleur des problèmes, que d'une exposition très sommaire.

Il s'agit d'abord de dégager à grands traits le fil conducteur. Avant de venir à ces trois points, posons une fois encore la question triviale : qu'avons-nous tous à faire de la philosophie de Raymond Abellio ? Cette œuvre n'est ni commentaire d'un savoir connu, ni transmission d'un nouveau savoir, mais une opération de conversion qu'elle nous invite et nous aide à faire en toute liberté. A tout le moins est-on en droit de se demander où elle nous mène. Parce qu'enfin, si Abellio nous engage à poursuivre dans une voie phénoménologique inaugurée par Husserl, il faut bien dire que cette voie est désertée par tout le monde ou presque. Le recours qu'il fait aux textes traditionnels ne plaît guère aux traditionalistes et moins encore à ceux qui ne saisissent pas ce que cela peut apporter à une démarche rationnelle rigoureuse, si tant est que l'on sache ce qu'est la vraie rigueur. En dernier lieu, la place insigne attribuée à l'écriture romanesque semble bien controversée quand l'esthétisme du

moment ne fait de référence qu'au plaisir ou à une structuration statique, purement formelle, comme on verra.

## CONVERGENCE ET DIVERGENCE DE L'ÉSOTÉRISME

*I will not cease from Mental Fight*
*Nor shall my sword sleep in my hand*
W. Blake *Milton*

Toute l'œuvre de Raymond Abellio témoigne d'un intérêt vif et sévère pour ce qu'il est convenu d'appeler l'ésotérisme, c'est-à-dire le corpus traditionnel, le fonds métaphysique universel, sous-jacents à l'ensemble des cultures et des civilisations. Bien que la position d'Abellio ait toujours été très claire à ce sujet, il subsiste une confusion étonnante sur le rapport entre sa recherche philosophique et l'ésotérisme.

Rien n'autorise en effet à ranger Abellio parmi les ésotéristes. D'abord, s'il interroge beaucoup les traditions, principalement la juive et la chinoise, c'est pour illustrer de leurs grandes intuitions une recherche proprement philosophique dont la première exigence est la rationalité. Les ouvrages qui font le plus appel à l'ésotérisme ne font que répondre à un souci manifeste de désocculter ce fonds, de l'éclaircir en le débarrassant par l'intérieur de son fatras symbolique. C'est tout le sens du titre de son ouvrage *La Fin de l'Esotérisme* tel qu'il l'indique lui-même. Un terme mis au secret de la lettre en même temps que l'accomplissement vécu, parce que compris, du sens. L'ésotérisme est placé par Abellio au service de la phénoménologie et non point l'inverse. Sa démarche phénoménologique se sert de la Kabbale et du Yi-King comme d'une heuristique.

*J'ai perdu l'habitude de fonder mes pensées sur des textes,*
*si vénérables soient-ils, et j'essaie d'interroger*
*ces textes sur leurs raisons au nom de ma raison.*
(R. Abellio, *Dans une âme et un corps)*
Gallimard, p. 106.

En regard d'une philosophie de la conscience, on pourrait penser à une exclusion de tout ce qui n'est pas rationalité occidentale. Or, en intégrant les grands schèmes structuraux développés à des degrés divers par toutes les civilisations, Raymond Abellio fait intervenir la conscience universelle. Il ne reconnaît d'autre évolution ou progrès que de la conscience dans sa prise de conscience de soi. La conscience de l'homme ancien était comme dissoute dans sa participation synesthésique à l'univers. Après la séparation de l'Ego, elle s'intègre le monde.

Toujours en regard d'une philosophie de la conscience, on constate dans le champ de l'ésotérisme une convergence et une divergence. La convergence, côté conscience claire, par la désoccultation des schèmes de la tradition qui est un acte *gnostique*, puisque, justement il constitue cette conscience claire, se marque par le bouclage sur le savoir, se confirme et le confirme. Le facteur de divergence, côté conscience obscure, s'observe par l'engouement pour les attitudes *mystiques,* voire même un passéisme des plus réactionnaire. Ce qui compte est bien l'intensification des savoirs, leur mutation en connaissance. A ce titre, tout absolument tout, est initiatique, la topologie et la fabrication d'avions, MÉDITÉES. Si l'Age d'Or est derrière nous, dans un lointain passé sans taches ni tares, comment ce passé est-il mort au présent ? Il faut redire avec Husserl que toute époque selon sa vocation est une grande époque. Et donc qu'il n'y a pas de décadence. Les schèmes millénaires sont bien vivants et la vie ne satisfait pas du feuilletage d'une bibliothèque éclectique dont on a perdu l'usage en attendant, en espérant que le sens reviendra tout seul, un jour, avec l'Age d'Or. Nos amateurs d'ésotérisme ne sont que des curieux ou alors ils ne sont pas assez curieux.

## SYMBOLES ET IDÉOGRAMMES

*J'ai cherché dans ce sens et n'ai rien trouvé d'autre*
*que des références brutes livrées certes à l'imagination poétique,*
*c'est-à-dire à la mystique pure et simple,*
*mais je ne me contente pas, en ces matières,*
*c'est mon malheur, de poésie ou de mystique.*
(R. Abellio, *op. cit.*p. 106)

Une question fondamentale soulevée par Abellio est la surestimation du symbolique que l'on trouve partout chez les traditionalistes, par rapport à l'étude des idéogrammes, hexagrammes du Yi-king ou Arbre des Sephiroth de la Kabbale. Il est bien évident que cela ne se situe pas au même registre ! Trouver la clé d'un schème structurel fait appel à la raison active et non point aux sensations diffuses, que l'on subit. Saint Augustin, dans ses Confessions, remerciait Dieu de n'être pas responsable de ses rêves. Et il avait raison de discerner la mémoire du monde de la conscience universelle.

Abellio récuse tout primat du symbole sur la raison. Au contraire, il montre d'abondance dans *La Structure absolue* que l'acte gnostique consiste à structurer génétiquement *un champ* symbolique et, accessoirement, que conserver ce champ dans son foisonnement irrelié et irrationnel, ou pire encore, isoler les symboles en les cataloguant au mépris de toute dialectique, relève de la pure fascination. Cette dernière attitude, de loin la plus répandue conduit à opacifier davantage ce que l'on prétend si bien désocculter.

Quand ils parlent des symboles comme de pulsions fondamentales, les tenants d'approches traditionnelles, des sciences humaines, croient tout dire alors qu'ils confondent interpsychisme et intersubjectivité.

## UNE APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE AUJOURD'HUI QUI A PEUR D'E. HUSSERL ?

J'emprunte sans vergogne le second membre du titre à l'excellente thèse d'A. J. Masséna, *Sémiologie 1.* Car c'est parfaitement introduire le problème, si l'on souligne le mot peur. Recourir aujourd'hui, *a fortiori* donner suite au travail phénoménologique inauguré par Husserl, relève en France comme ailleurs d'un courage singulier devant le renvoi pur et simple, quand il n'est pas agressif, de toute philosophie de la conscience transcendantale.

Faisons un peu d'histoire. Abellio se met à interroger les textes de Husserl au début des années cinquante alors même que commence à s'établir le silence autour de l'héritage husserlien. En France, Sartre considérant de manière tout à fait conséquente que l'idéalisme transcendantal ne concernait pas le monde naïf et qu'il lui importait à lui d'agir sur ce monde, renvoyait la phénoménologie au profit d'une extrapolation de Heidegger, puis du marxisme, en tout cas de la lutte sociale. D'autre part Cavaillès avait asséné sa formule péremptoire à la fin de *Sur la logique*[1] « Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine à la science. » Il s'agissait de dépasser Husserl par l'intérieur des sciences *naturelles.* C'était considérer la possibilité de l'émergence d'une conscience transcendantale comme utopique. C'est de cette époque que naquit l'habitude et réduire l'œuvre husserlienne « intéressante » à *Philosophie de l'Arithmétique et* aux *Recherches logiques.* A partir des *Ideen I,* développement des R.L., on prétendit qu'il y avait une *chute* dans le métaphysique et un échec husserlien. C'était participer au réductionisme toujours vivace. Trente ans plus tard, préfaçant sa traduction de la *Krisis*[2], Gérard Granel qualifiera même l'idéalisme transcendantal de « paranoïa exemplaire ».

Il y eut aussi la régression irrationaliste de Heidegger qui donnait le primat à l'authenticité des choses et non plus comme Husserl à leur intentionalité, inaugurant le recours à Nietzsche et aux poètes pour tous ceux qui tentaient encore de sauvegarder contre la philosophie de l'histoire et contre les sciences, la métaphysique. Mais en tournant résolument le dos à Husserl. Quant aux sciences humaines elles trouvèrent chez Piaget le pourfendeur dérisoire de la phénoménologie qui convenait à l'établissement de leurs préjugés. Que l'on se soit donc dirigé vers le rationalisme tronqué des réductionistes ou

le psychologisme, qui est une attitude irrationnelle, la phénoménologie est rejetée comme sans fondement.

## SCIENCE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

*« Et pourtant les idées sont plus fortes que toutes les forces empiriques. »*
(Husserl, *Krisis*, Aubier, p.58.)

Alors même que la plupart des philosophes miment les attitudes de la science du XIX[e] siècle, les scientifiques avancés se voient contraints de souscrire à la proposition husserlienne placée en exergue.

« Le monde que nous comprenons est le produit de la perception, non la cause de celle-ci[3] », écrit Hadley Cantril. C'est bien dire que ce sont mes idées qui construisent le monde tel que je le vois. Ceci implique que le monde ne soit pas un système considéré comme distinct et séparé de ma conscience, qui en réalité, le constitue. Ce concept d'ouverture est d'ailleurs capital pour saisir ce retournement de l'approche scientifique globalisante, appelée aussi holiste (du grec *holos*, entier). C'est devenu dans cette perspective un lieu commun de dire que le tout est plus grand que la somme de ses parties, et donc qu'il y a une transcendance qui opère, comme il est devenu banal de prendre conscience que le réel ne peut être le fondement de lui-même, son propre horizon. Autrement dit, les « forces empiriques » cèdent devant le fait que le génie de Ménuhin n'est pas son violon !

La tentation de tout expliquer par l'environnement ou par l'information ou par l'action, existe bien, mais si l'on ne sépare pas arbitrairement ce qui constitue une triplicité, on se trouve devant un processus générateur de transcendance. Ce constat est exposé dans les travaux aussi divers que ceux de von Foerster, de Rosen, Klir, Thom, Waddington[4], de manière plus ou moins explicite. Mais il convient de mentionner les articles tout à fait révélateurs de Pankow et de Jantsch sur ce processus de transcendance de la conscience. Ces textes subordonnent l'évolution à celle de la conscience. Ce qui rejoint Husserl et Abellio.

Il semble bien que, rejetée par les philosophes, une phénoménologie réellement transcendantale soit réclamée par les scientifiques comme fondement de leurs disciplines respectives et aussi bien comme une heuristique.

Il me paraît utile d'insister sur les thèses d'Heinz von Foerster qui dirige le Laboratoire d'informatique biologique de l'université de l'Illinois à Urbana. La première est qu'objets et événements n'ont aucune réalité objective c'est-à-dire n'existent pas en dehors de l'esprit, indépendamment du sujet pensant. « Les objets doivent leur existence aux propriétés des représentations. » Voilà dès l'abord de bonne phénoménologie. Voici qui laisse loin derrière l'attitude d'Einstein nourrie de la lecture de Mach : « Percevoir ce monde par la pensée, en laissant de côté tout ce qui est subjectif... est devenu mon but suprême. » Von Foerster déclarait au Colloque de Royaumont : « Nous commençons maintenant dans la science à prendre en considération les opérations ou les descriptions autoréférentielles. »

Au point où en sont ces scientifiques, que peut-on dire sinon avec Masséna qu'il ne faut point craindre Husserl ni Abellio et au contraire se mettre en route. En plus clair, il s'agit de dialectiser *niveau naturel* et *niveau phénoménologique*. A propos de la fondation réelle des sciences, Masséna affirme de manière parfaite (page 111) :

« *a)* Toute fondation phénoménologique qui se laisse, comme posait Husserl, « guider par les sciences établies », risque ainsi de perdre le chemin des essences et donc n'emploie pas encore sa méthode correctement.

« *b)* Toute fondation réelle des sciences, fondation phénoménologique, doit pouvoir se reconnaître dans le fait qu'elle parle la langue, mais la plus possible va au-delà de la culture scientifique concomitante : elle finit alors par vérifier cette culture en la corrigeant principiellement et téléologiquement. »*

Mais plus encore que par ces travaux la phénoménologie semble pouvoir être validée par le second théorème de Gödel[5] (1931) qui démontre que l'intuitivement certain *dépasse* le formellement démontré. Ceci n'est pas dépourvu d'ambiguïté. Car ce résultat n'implique pas, comme on a pu le prétendre légèrement, le primat de l'intuition sur le formel. Il semble plutôt qu'il faille voir là une polarisation. Le texte de Charles Hirsch ici publié clarifie la question.

Simplement l'intuition et la formalisation sont deux compléments qui « s'opposent » dialectiquement.

## PHÉNOMÉNOLOGIE STATIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE. HUSSERL ET ABELLIO

Raymond Abellio transforme le mode descriptif de recherche des actes de conscience en une véritable génétique, c'est-à-dire qu'il mue la phénoménologie statique de Husserl en une phénoménologie génératrice de structures, au sens où l'on est en droit de dire qu'une structure engendre des relations bien plus qu'elle n'ordonne des actes ou des événements. En cherchant la structure de l'intuition Abellio a débouché sur une structure universelle en même temps que sur sa genèse qui est genèse de toute conscience. Mutatis mutandis, on peut déclarer qu'Abellio a fait accomplir ainsi à la phénoménologie le même saut qualitatif que Gödel fit accomplir aux mathématiques.

Un point fondamental touche au problème de l'intersubjectivité qui « oppose » Husserl et Abellio. L'on sait que Husserl s'est trouvé bloqué sur le chemin qui mène du JE au NOUS transcendantal parce qu'il s'est toujours refusé de postuler l'interdépendance universelle, résolu qu'il était à ne point admettre d'élément extérieur à sa monstration. Abellio estime qu'il faut passer outre, adhérer à ce postulat et sortir de l'impasse où se trouvait menacée de non-cohérence, dans l'acception mathématique, l'entreprise husserlienne. Abellio insiste sur la fécondité de ce postulat et sur le fait qu'il est parfaitement intégrant, qu'il ne porte aucune exclusive.

Rien d'autre ne sépare Husserl et Abellio. Sinon le recours aux idéogrammes hébraïques et chinois qui eût sans doute heurté Husserl le Grec. Yi-king et Kabbale sont pourtant un appui majeur et une confirmation des descriptions husserliennes. Point par point.

## LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME GNOSE

Raymond Abellio spécifie partout depuis *La Structure absolue* que la gnose n'est ni plus ni moins que l'activité constituante de la conscience claire. C'est dire si la phénoménologie est le champ privilégié de l'acte gnostique.

Au point où j'en suis arrivé, je pense devoir faire mention de l'ouvrage fort célèbre de Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*[6]. Cela me sera sans doute reproché, mais je ne crois pas qu'il faille répondre à un désarroi naïf par la naïveté du mépris. Beaucoup ont érigé ce livre en Bible philosophique à usage des scientifiques. Il ne se donne pourtant pas pour autre chose qu'un reportage sur certain courant perceptible chez des savants américains et européens qui à tâtons cherchent un système de référence non réducteur qui, je me répète, soit le fondement de leurs disciplines et fonctionne comme une heuristique. Ce que propose le professeur Ruyer n'est pas un système cohérent, à peine gnostique. Et si cela débouche sur *L'Art d'être toujours content*[8] à défaut d'un système global efficace pour la recherche, je dirai que c'est bien maigre. Comme nous l'avons vu plus haut de l'intuition et du formel, la science, i. e. le savoir ne pourra pas établir de primauté sur la connaissance, non plus que l'inverse. Là aussi, nous avons affaire à deux pôles qui se « combattront » toujours. La connaissance sera toujours l'intensification des savoirs successifs. Et l'on devra aussi bien sans cesse accroître ces savoirs, et construire des machines et trouver de nouveaux outils. Je veux dire que l'on n'opère pas de choix entre savoir et connaissance quand on est un scientifique gnostique. Sinon que l'on relativise sa science et soi-même par la même occasion, en progressant dans l'un et dans l'autre, le long de cet axe-là.

La gnose est donc un acte et non point une attitude ni une secte. L'on se tient seul, au centre d'un champ structuré autour de six pôles dynamiques. Et pour seule arme sa raison.

Ici peut-être s'éclaire ce qu'Husserl aurait écrit dans ses Carnets : « La phénoménologie est une communauté gnostique[8]. »

Ce que peut illustrer le poète Armand Robin :

J'ai choisi pour me bâtir d'être partout détruit

J'ai choisi de n'avoir pas de lit,
De n'avoir aucun sommeil dans aucune nuit.

## POUR UN ART COMMUNIEL, LE ROMAN STRUCTURAL

*Je voulais moi aussi fonder un art,*
*mais un autre art,*
*non plus de fascination, de* communion.
(R. Abellio *op, cit.*, p. 9.)

Le problème majeur de l'écrivain qui a brûlé sa naïveté est de renouer l'alliance de la connaissance et de l'art. Cette nouvelle alliance se fonde davantage sur l'intelligence que sur la psyché, au sens où l'esprit qui a brûlé le monde en lui n'est plus aux prises avec les tensions de l'âme, et du monde. Intervient là un changement de niveau. Le monde devient un intermédiaire inutile.

Les romans d'Abellio constituent une pointe avancée d'une conception intelligente, luciférienne, de l'écriture. C'est-à-dire que le travail romanesque devient genèse des idées plus qu'expression de celles-ci. Et la communion « prend le pas » sur la communication. C'est en ce sens que le caractère germinatif de l'écriture romanesque permet de parler d'exercice phénoménologique. « La vie procède toujours par couples d'oppositions. C'est seulement de la place du romancier, centre de la construction, que tout cesse d'être perçu contradictoirement et prend ainsi son sens », écrit Abellio. Un roman est une vie dans la vie. Ses héros nourrissent sa pensée en quête du *Sens* (mean). Ils s'appellent et construisent la fiction sur le modèle sénaire. Cette *montée* du roman présente l'expérience métaphysique à l'état naissant, imprime un rythme, l'exact mouvement de l'être transcendé. En outre, cet exercice permet d'accélérer le processus de l'émergence du Je.

L'on aura vu que cette démarche est diamétralement opposée au placage formel, gratuit et non germinatif du roman bourgeois. Je pense à la spirale des *Gommes* ou à la fusée de Claude Ollier. Rhéteurs et non pas romanciers, beaucoup ne développent pas une pensée mais un style avec un plaisir dionysiaque du chatoiement. Dans leur jeu discursif, ces esthètes sans système et sans principes donnent dans le larvaire, objet parmi les objets, dominés par les puissances opaques du monde. C'est retourner aux racines de l'homme, terreur et sang mêlés, se roulant dans la terre mère. Ce retour à l'état fœtal témoigne d'un rajeunissement de l'espèce, on le sait, mais à demeurer balbutiant dans leur boue régénérante les esthètes « purs » sont sans vigueur créatrice et parlent de la mort du roman plutôt que de la leur.

C'est une fois de plus dénoncer l'irrationalisme que de régler le compte de cette conception du roman comme fin en soi et non champ d'émergence des idées vives. Le critique Robert Poulet, qui par ailleurs a tant dit de bonnes choses d'Abellio, aboutit à la formule sidérante : « Un conteur de fables ne devrait pas se permettre d'être trop intelligent. » Pour lui les idées paralysent l'invention narrative. Passions diffuses, sentiments irreliés, formes vides du moindre contenu intellectuel, voilà donc l'invention narrative. Soyons finement, suavement stupides. Dans le même contresens, Pierre de Boisdeffre, rendant compte *d'Assomption de l'Europe* où il n'a visiblement pas pénétré en profondeur, conclut son article ainsi : « Qu'Abellio me permette de le lui dire avec toute la force de l'amitié : qu'il revienne au roman qui lui permette de dépasser les contradictions et les obscurités où s'enferme aujourd'hui une des plus belles intelligences de l'époque. » Alors même que l'essai d'Abellio apportait le fruit des Yeux d'Ezéchiel, on ne pouvait mieux dire que l'on souhaitait une fiction facile, dépourvue de tout principe et de toute réflexion. C'est catégorique, un romancier doit être assottant.

L'on a depuis trente ans salué l'œuvre d'Abellio sans ménager son caractère neuf, sa force créatrice. « De tels livres n'apparaissent que rarement une fois par génération peut-être », soulignait Armand Hoog, mais entre la fascination qu'elle exerce sur certains esthètes comme Poulet et son pouvoir opératoire, gnostique, il y a le fil d'un rasoir. C'est mince au regard naïf, mais cela suffit à dessiner cruellement le haut et le bas, la droite et la gauche.

J.-P. LOMBARD

## NOTES

1. Jean CAVAILLES, *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, 1976.

2. Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976.

3. Hadley CANTRIL, *A transaction inquiry concerning Mind*, N.Y., 1962.

4. *Applied general systems research. Recent developments and trends*, Edit. George KLIR, Plenum Press, N.Y., 1988.

R. ROSEN « Biology and systems research », in *Applied general systems res.* René THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, U.G.E., 1984

Heinz von FOERSTER, « Notes pour une épistémologie des objets vivants », in *L'unité de l'homme*, Colloque de Royaumont, Le Seuil, 1974.

Konrad WADDINGTON et Erich JANTSCH Ed., *Evolution and consciousness*, Addison and Wesley, 1976.

Walter PANKOW, « Openness as self-transcendence », in *Evol. and Consc.*

Erich JANTSCH, « Evolution : Self-realization through self-transcendence », in *Evol. and Consc.*

5. Jean VAN HEIJENOORT, « Gödel's theorem », in P. EDWARDS Ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Collier Macmillan, 1967.

6. Raymond RUYER, *La gnose de Princeton*, Fayard, 1974.

8. Raymond RUYER; *L'art d'être toujours content*, Fayard, 1978.

8. Lothar KELKEL, *Réflexions husserliennes*, Etudes Philosophiques, 1954, n° 4.

# Ethique

# Fondements d'éthique

## (Fragments, 1950-1977)

**Raymond Abellio**

### DE LA DIALECTIQUE DU « MAÎTRE » ET DU « DISCIPLE » A CELLE DU « PÈRE » ET DU « FILS »

Pris dans les négativités alternées de l'orgueil et de la honte, les rapports de l'être pour-soi et de l'être pour-autrui souffrent, dans l'ontologie sartrienne, de l'agnosticisme fondamental d'un penseur qui pose d'emblée la conscience comme forme vide et isolée, non communicante. Toute vision gnostique implique au contraire une expérience vécue de la communication en tant que positivité absolue, ce qui revient à dire que l'intersubjectivité, en tant que propriété au moins potentielle de tout étant, est inhérente à l'être. La gnose peut présenter ce fait de deux façons. Ou bien, remontant du premier coup à sa source, elle déclare prendre pour postulat l'interdépendance universelle, en sorte que la moindre partie se trouve contenir le Tout et le comprendre. Ou bien, à l'autre extrême, elle considère que la moindre « intuition », dont on pourrait admettre qu'elle naît ex nihilo au sein d'un existant « isolé », ne peut qu'être rapportée à l'intervention d'un tuteur invisible servant d'ailleurs de canal à ce qu'il faut bien appeler, au sein de l'interdépendance universelle, l'intelligence de l'être absolu. Ces deux présentations reviennent donc au même, et, de fait, l'initiateur fut toujours reconnu par la tradition comme un accoucheur tirant simplement au jour la vérité déjà contenue dans le néophyte et l'obligeant ainsi à la reconnaître pour sienne avant d'en faire la clé de sa connaissance de l'univers. De ce second point de vue, toute intuition apparaît même comme un sacrement initiatique *reçu du dehors,* même si, en toute rigueur, il appartient à la véritable « initiation » de relativiser ces derniers mots, puisque tout rapport entre deux existants, du fait qu'il est en chacun d'eux intuition de l'autre, crée entre eux une relation réciproque où les fonctions de l'interne et de l'externe sont en fin de compte effacées. Aussi bien ne pourrait-on même pas considérer qu'il existe des hommes susceptibles d'être

linéairement désignés l'un sous le nom d'initiateur, l'autre sous le nom d'initié, si l'accès conscient à la vision transcendantale ne constituait au sens strict une initiation absolue ouvrant une séparation radicale entre ceux qui ont franchi ce seuil et ceux qui ne l'ont pas franchi. Ici comme ailleurs, la spécification d'un pouvoir-être particulier devient indicatrice d'un niveau d'être. J'ai déjà indiqué que le mot d'« initiation » reste fort ambigu si on se contente de le prendre dans le sens abusivement ritualiste que lui donnent trop d'interprètes de la tradition. C'est seulement si elle est prise dans son véritable sens transcendantal que l'initiation se trouve effectivement créer une hiérarchie entre les existants, c'est-à-dire un sens linéaire dans l'ensemble de la manifestation, même si la vision intérieure de l'« initié » ne peut au même moment que procéder à la subversion de toute hiérarchie naturelle et à l'universalisation sphérique de ce sens. C'est même par cet accès conscient à l'interdépendance universelle et à la transmutation intérieure qui en résulte que l'initiation se voit elle-même définie et que se trouve fondée l'*humilité* de l'initié, qui est ainsi intensification, également transmutatrice, de l'*humiliation* existentielle ressentie par tout étant non initié dans sa croyance inauthentique à l'impénétrabilité du monde : en d'autres termes, l'humilité est l'humiliation de l'humiliation.

La question se pose ici de savoir pourquoi toutes les traditions qui ont eu à traiter de cette dialectique finissent par déclarer que dans ce passage abrupt l'*initié tue l'initiateur*, l'accent étant mis ainsi mystérieusement sur le problème de la mort, ce qui ne peut qu'introduire à une vision encore plus « profonde » que celle de l'indistinction finale de l'initiant et de l'initié eux-mêmes. Quand elle le prend dans sa corrélation à la mort du corps *physique*, aucune tradition, certes, ne fait de l'être pour-la-mort cet indépassable absolu que veut y voir Heidegger. Dans la Gîtâ, le dieu Krishna enseigne à son disciple Arjuna que l'Incorporé est à jamais invulnérable dans le corps de tout homme. Et même si elle n'admet pas la thèse orientale des réincarnations successives, totales ou partielles, la gnose christique fait de même. La naissance du Fils dans le temps est pourtant une naissance pour-la-mort, et c'est le principal effet de l'initiation en tant que seconde naissance de faire surgir dans l'initié un être d'après-la-mort relativisant cette mort même. Du Père au Fils, il s'ouvre à cet égard une double transcendance. Le Père est celui par qui la vie du Fils vient au monde et aussi par conséquent sa mort, et l'on pourrait même dire *surtout* sa mort, car le Fils n'a pas demandé cette vie, elle est en quelque sorte un don que le Père se fait à lui-même, tandis que le Fils doit assumer pleinement sa mort, qu'il n'a pas demandée davantage, mais qu'il assume *seul*. « Mon père, mon père, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » La naissance du Fils crée une première transcendance entre ce que la Kabbale appelle le monde de l'émanation et celui de la formation, la mort du Fils en ouvre une seconde par le retour inverse du monde de la formation à celui de l'émanation, et ces deux transcendances sont antisymétriques et par conséquent non commutables. Toujours dans le vocabulaire de la Kabbale, on dira aussi que l'action du Père qui commande au premier passage est une manifestation de sa « rigueur », attribut traditionnellement attaché au Père, tandis que la soumission du Fils, qui se produit au second, est la correction de cette rigueur par la « clémence », universellement manifestée par la conversion du Fils. C'est dans le sens du passage de la rigueur à la clémence que le Fils *modifie dans le monde le statut de la mort*. Il est celui qui assumant la mort de son être même fait entrer dans le monde la compréhension de la mort comme transfiguration de celle-ci, et il ne tue l'initiateur que par le sacrifice symbolique de cet initiateur à la fête de sa propre disparition.

Le passage historique des religions de la paternité à la religion de la fraternité ne peut donc avoir qu'un sens : celui de faire passer de la mort à l'intensification transcendantale d'elle-même, par *la mort de la mort*.

**1951**

## NOTES SUR LE LIBRE ARBITRE ET LA LIBERTÉ

Désireux de fonder en droit la notion de responsabilité individuelle, les moralistes sont conduits à confondre la liberté métaphysique et le « libre arbitre » naïf qui semble présider aux décisions humaines réputées ainsi être des

« choix », et ils se heurtent dès lors aux mêmes difficultés que les savants quand, renonçant au déterminisme métaphysique ou essayant de le limiter, ils ont recours à la notion de « hasard ». Cette confusion est à l'origine de l'impossibilité qui a été de tout temps rencontrée pour légitimer rationnellement la notion de *devoir,* dont il me paraît clair, l'esprit ne devant jamais obéissance, qu'elle ne peut être que de simple convenance sociale et liée à la distinction naturelle des corps et à leur servitude réciproque. Toute morale dite naturelle doit alors être vue comme un produit de la société des hommes. Et ces sociétés étant aujourd'hui devenues laïques, il est fatal que les morales religieuses répressives liées à la notion de « péché », qui se prétendent d'essence divine, soient partout relativisées et contestées. La notion d'un Dieu omniscient et omnipotent qui serait en même temps parfaitement « bon » rend logiquement incompréhensible l'existence du « mal », tout au moins au sens que l'homme moyen donne spontanément à ce mot. Si Dieu peut tout et s'il sait tout, il a d'avance voulu et réglé tous les aspects de sa création, et comment pourrait-il dès lors édicter des punitions pour des actes où il conduit lui-même volontairement des créatures qui ne lui ont d'ailleurs nullement demandé d'exister ? Pour sortir de cette contradiction, les Kabbalistes ont développé l'étrange thèse du *tsimtsum* selon laquelle le Créateur se serait en quelque sorte retiré et exilé de sa création pour *laisser* les hommes libres. Et telle est aussi en fait la thèse catholique concernant le « mystère » de la liberté humaine octroyée par Dieu à ses créatures pour en parfaire à son image l'éminente dignité. Les théologiens qui affirment un Dieu souverainement puissant et connaissant ne peuvent pas prétendre qu'il n'ait pas su d'avance qu'Adam pécherait. Mais, tenant aussi, néanmoins, à ce qu'Adam reste « libre », ils n'ont eu comme les Kabbalistes d'autre solution que de diviser Dieu en lui-même et de séparer en lui l'*entendement* qui lui permet de savoir et la *volonté* qui le conduit à *ne pas* empêcher. C'est ainsi que pour saint Augustin Dieu peut prévoir des événements qui ne sont pas pour autant prédéterminés. Cette subtilité toute scolastique qui suppose un Dieu devenu indifférent au malheur de sa création ne peut qu'apparaître spécialement absurde à ceux qui persistent à parler au sens banal de la « bonté » de Dieu, et telle est bien en effet l'absurdité des religions de masse qui dégradent Dieu du plan métaphysique au plan moral. Ici se marque la profanation de la gnose se faisant mystique : de ce qui est absurde on se fait une ascèse et même une gloire, un sacrifice intellectuel agréable à Dieu. Pour saint Thomas, Dieu est bien entendu le premier moteur de tous les mobiles mais il meut chaque mobile conformément à la nature de celui-ci, ce qui ne fait que déplacer sur les créatures l'effet d'une responsabilité dont la cause reste tout entière imputable au créateur. Donnant un vêtement plus moderne à cette contradiction, Malebranche va même jusqu'à distinguer le *Dieu des choses*, qui sont vouées à la nécessité (et cette « partie » de Dieu est donc accordée au déterminisme des lois de la nature) et le *Dieu des hommes* appelés à apporter au Créateur, par leur libre sacrifice, un concours indispensable à sa gloire. Et Kant, de son côté, dans sa *troisième antinomie*, cherche à concilier liberté et déterminisme en plaçant la première dans le monde intelligible, le second dans les phénomènes. Toutes ces dichotomies sont évidemment forcées. Toujours dans la ligne du libre arbitre naïf, un philosophe contemporain comme Merleau-Ponty, qui rapporte la thèse thomiste en la trouvant sans doute exagérément providentialiste, ne peut lui opposer qu'un subjectivisme humain plus explicite : « Même si la liberté, comme le veulent les thomistes, consiste pour l'homme à réaliser sa nature préétablie et sa forme, on est bien obligé d'admettre que cette réalisation est chez l'homme facultative, qu'elle dépend de lui, et d'introduire ainsi une seconde liberté, radicale celle-là, qui consiste dans le pouvoir absolu de dire *oui* ou *non*: Dès lors tout ce qu'on avait pu faire pour ramener la liberté humaine sous une pré-ordination divine se trouve remis en question. Si je peux dire *oui* ou *non* à ma destinée, c'est que le Bien n'est pas mon bien sans mon assentiment, qu'il n'a pas de valeur en soi, et que, comme le pensait Descartes, la liberté de l'homme est en un sens égale à celle de Dieu... » Je ne peux m'empêcher, et je prie qu'on m'en excuse, de voir dans cette argumentation un modèle parfait de verbiage universitaire. En ces matières, les modernes renchérissent, il est vrai, sur l'inconséquence : comment ne pas remarquer que la plupart de nos philosophes universitaires qui célèbrent le libre arbitre de l'homme professent

en même temps que cet homme se trouve déterminé par le « milieu social », c'est-à-dire par le pouvoir de l'argent, des partis, de la mode, des stéréotypes ? Simone de Beauvoir pense qu'on ne naît pas femme, qu'on le devient, ce qui signifie que la femme ne naît dans la femme qu'en *se soumettant* à l'idée que s'en font les hommes. De plus en plus imprégnés de marxisme, la plupart de nos enseignants sont « behavioristes ». Refusant d'admettre l'existence des facteurs génétiques, ils en viennent, au nom d'une conception abstraite de l'égalité, à professer cette énormité qu'il n'y a pas de dons innés et que « l'intelligence est un produit de la culture ». Voici donc la liberté renvoyée au niveau du régime social. Le libre arbitre de cet homme « autonome » dont on nous parle se trouve obéir à des réflexes « conditionnés » par ce statut. Et ce n'est d'ailleurs pas parce que ces mêmes philosophes sont de ce fait conduits à protester et à lutter contre ces « aliénations » venues du dehors, et à mener une action agressive pour « réformer » la société qu'on doit les considérer pour leur part comme « libres ». Ils acceptent la discipline d'un parti. Ils prétendent certes l'accepter *librement* et se trouver ainsi confirmés et agrandis par elle. Mais c'est alors une morale contre une autre morale. Ils déclarent bien entendu que seule la leur deviendra universelle et les justifiera après coup de leur choix. Je ne peux m'empêcher de les renvoyer à ce célèbre héros de Dostoïevski qui partant d'un idéal de liberté absolue débouchait à sa grande stupéfaction dans un universel esclavage. Les véritables « hors la loi » répondent avec Gombrovicz : « Le seul crime de l'existence particulière c'est de participer au crime général. » En vérité, il n'est point de liberté qui puisse se fondre seulement sur un subjectivisme *séparé*, puisqu'un tel subjectivisme est forcément conduit à s'opposer à d'autres du même ordre et à les *soumettre*, ce qui, en lui faisant créer de la nécessité, nie cette liberté elle-même en tant que liberté absolue. Si la formule hégélienne qui définit la liberté comme la conscience de la nécessité a acquis, par l'intermédiaire du marxisme, le prestige et l'efficacité que l'on sait, c'est parce qu'elle avoue consciemment cette référence à une soumission et s'en fait ici encore, comme dans l'absurdité théologique, une ascèse invertie. Et il faut certes éclairer cette formule, où ce n'est pas seulement le mot *nécessité* mais aussi le mot *conscience* qui font problème. Je ne pense pas qu'on puisse y parvenir sans la référence à une gnose réellement vécue, ce que tentent d'ailleurs Hegel comme Marx, le premier en rapportant la conscience à l'Esprit absolu, et le second à une science également absolue de l'Histoire. En ce point de mon analyse, il me semble utile pour ma part d'avoir recours à la tradition prise dans son sens spirituel vrai et pas seulement dans ses manifestations religieuses, mais il me faut avertir ici une fois encore que je ne la propose nullement comme une preuve donnée du dehors mais comme l'illustration d'une vision re-créatrice tout interne, sauf que cet ensoleillement intérieur ne serait rien s'il ne venait en fin de compte apporter cette *preuve de plus* qu'il est fondu dans la lumière universelle. En un seul verset, la Gîtâ règle son compte au libre arbitre : « Ce que par égarement tu ne veux pas faire, tu le feras quand même, malgré toi. » L'ancien et le nouveau Testaments abondent aussi en formules décisives. Jérémie : « La voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, ce n'est pas à l'homme quand il marche à diriger ses pas », et saint Paul : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire. » Mais plus encore que ces références qui évoquent encore un Dieu anthropomorphe, c'est un gnostique comme Maître Eckhart qui aborde le plus franchement le problème métaphysique du mal et celui du péché : « Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur. Quand je dis que Dieu est bon, je parle aussi mal que si j'appelais noir ce qui est blanc », ou encore : « L'homme bon doit conformer sa volonté à celle de Dieu de telle façon qu'il veuille tout ce que Dieu veut. Et puisque Dieu veut en quelque sorte que j'aie péché, je ne voudrais pas ne pas avoir commis de péchés, et c'est là la vraie pénitence. » Je traduirai pour ma part ces deux propositions de la façon suivante : « Il n'y a pas un Dieu du bien et un Dieu du mal, Dieu n'est ni bon ni mauvais, *il est* » ; et : « Le péché ne se situe pas au niveau de tel ou tel acte, il est *un état*. L'état dit de péché est la condition même de la vie ». En fait, toutes les références au libre arbitre procèdent d'une croyance implicite dans le fait qu'il peut exister des événements « indépendants » permettant à un Moi « autonome » l'aiguillage d'un « choix ». Cette indépendance et cette autonomie sont des présupposés métaphysiques qu'il faut considérer comme naïfs.

L'« indépendance » des phénomènes a commandé toute la science classique. L'« autonomie » du Moi a fondé toute loi morale utilitaire. L'ignorance ou le refus de l'interdépendance universelle impliqués par ces postulats et qui font tout le contenu négatif de l'agnosticisme philosophique sont de ce fait à la racine de la crise *simultanée* des sciences et des morales qui marque l'époque, et il s'agit dans les deux cas d'une crise des fondements mettant en question la notion de *loi*. Les savants ne peuvent plus aujourd'hui entretenir cette illusion des « systèmes clos » ou de la « causalité linéaire » qui fit toute l'efficacité des anciennes techniques. Pas davantage, les moralistes ne peuvent maintenir le pseudo-concept d'une responsabilité « personnelle » qui ne valait qu'à la mesure de contraintes sociales aujourd'hui éclatées. Il s'en faut cependant de beaucoup que le postulat de l'interdépendance universelle prenne tout uniment la place des anciens idéaux dégénérés, et je dirai même : *au contraire*, tant cette dégénérescence reste agressive et est loin de faire ici péremption. Je n'en prends pour preuve qu'une série de faits tout à fait significatifs et de plus en plus obscurcissants : dans le domaine des sciences tout d'abord, l'incroyable débat soulevé par des relations d'incertitude d'Heisenberg sur l'« indéterminisme » de la physique quantique, le refus de l'immense majorité des savants de prendre en considération les phénomènes fluctuants mais « globalistes » de la parapsychologie et de l'astrologie, et surtout, en biologie, l'écrasant impérialisme intellectuel exercé contre les anciennes conceptions du « hasard-ignorance », par les thèses du « hasard objectif » ; dans le domaine de la morale ensuite, et à la suite de l'effacement de plus en plus marqué, depuis un demi-siècle, de la notion de « devoir civique », l'apparition non seulement compensatrice mais débordante et inarrêtable de toute une suite jamais apaisée de revendications séparées substituant la notion de droit individuel à celle de devoir général et faisant de la société, jadis réputée une et unifiante, le champ d'un combat de *tous contre tous*. Pour trouver de la liberté dans les choses mêmes et fonder la thèse du hasard objectif, ce qui, de Descartes à Laplace eût soulevé d'indignation tous les classiques, un savant moderne comme Cournot en vient à placer certains « faits » au croisement de « chaînes causales indépendantes ». Je ne me sens aucun respect pour les prudences intellectuelles d'une telle science. On sait également quel usage les surréalistes, en le colorant cette fois d'esprit magiste, firent de cette même notion de « hasard objectif » dont leurs épigones, se livrant aux pires facilités de l'incohérence verbale, exploitent aujourd'hui, au nom de la poésie dite « libre », le cheminement confus, soi-disant exaltant. Mais c'est, et de loin, la défense inconditionnelle de l'individu banal créateur d'entropie et voué à l'esprit de pesanteur, celui que Nietzsche désignait sous l'appellation de « cul-de-plomb », qui profane aujourd'hui le plus la liberté, et cela au nom de la liberté même. Ici encore, c'est Maître Eckhart, premier gnostique accompli de notre Occident, qui a d'emblée dit le dernier mot tout en mettant en évidence le caractère paradoxal de la liberté : « Quand il y a une personne, il n'y a point de délivrance ; quand il y a délivrance il n'y a plus personne, car c'est de la personne que la délivrance délivre. » L'opposition scolastique de la liberté et de la nécessité ne soulève jamais qu'un faux problème. Dans le tissu sans couture de l'interdépendance universelle où toutes choses sont à la fois, comme dit Pascal, « causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates », l'indépendance des phénomènes et l'autonomie des Moi sont des leurres, et la causalité la plus enchaînante illusion. A la limite de la vision gnostique, rien de distinct ne subsiste que la conscience d'une intersubjectivité absolue dans laquelle se fonde toute sagesse. Notre vraie liberté n'est plus dès lors dans les choix que nous faisons, mais dans la conscience que nous prenons de la relativité des « événements » dans laquelle ils s'effacent, avec notre Moi lui-même, comme une vapeur au soleil.

**1950-1960**

## DE L'ÉTHIQUE SARTRIENNE A LA PRAXIS MARXISTE

Toute croyance à la contingence des phénomènes conduit à l'agnosticisme. J'ai toujours pensé que la difficulté sans doute définitive rencontrée par l'ontologie sartrienne pour fonder une éthique tenait à l'impossibilité pratique

où elle se trouve d'harmoniser ses références majeures à la liberté et à la contingence. Quelle que soit en effet la subtilité de ses analyses, cette ontologie ne peut faire que liberté et contingence, dans leur radicalité, n'établissent en fait entre mes actes et ceux d'autrui une insurmontable disparité, ce qui interdit en fin de compte de les relier dans une éthique cohérente. Et de fait, il me paraît clair que les libertés et les contingences ne se rencontrent au même niveau du vécu que pour s'y battre. La liberté sartrienne appartient à l'ordre de *ma* subjectivité, c'est elle qui m'amène à me considérer comme responsable dans le monde. Au contraire la contingence appartient à l'ordre de l'objectivité, elle n'est qu'une projection de ma liberté au plan des phénomènes d'une nature qui m'est *extérieure* et ne fait ainsi que rendre opaques, en les éparpillant d'ailleurs à l'infini, les actions ou les réactions du monde à mon endroit. S'il s'agit d'autres existants, je peux bien, certes, considérer à leur tour ces actions et ces réactions comme libres, mais ce n'est là pour moi qu'une ouverture vide de sens et qui ne m'avance en rien quant au déchiffrement des motivations et des justifications de ces autruis eux-mêmes. Et, dès lors, même si j'ai, au nom de ma liberté, la volonté d'être « responsable » de mes actes, je ne peux à aucun moment, devant la contingence de ceux des autres, fonder la responsabilité de ces derniers à l'égard des leurs. Je ne peux pas avoir la prétention de comprendre autrui. A plus forte raison dois-je renoncer à le diriger. La question qui se pose est alors la suivante : sauf à prêcher la non-action, puis-je concevoir une éthique « non directive » sans qu'il y ait là à son tour une ambition vide de sens ? Ou bien dois-je admettre la « non-directivité » comme direction absolue ?

La pratique sociale la plus élémentaire refuse (à tort ou à raison, mais là n'est pas le problème) de se contenter de cette absence. « Il est interdit d'interdire », ce précepte rend toute société non seulement impossible mais impensable. Mais c'est aussi un fait patent qu'il n'existe, en dehors de l'affirmation d'une nécessité sociale se substituant à la contingence ontologique, aucune possibilité de « démonstration » qui tienne pour fonder un code de valeurs. A partir de ses postulats ou de ses prémisses agnosticistes, l'ontologie sartrienne peut bien argumenter de la façon la plus cohérente quant à sa « logique formelle », elle ne pourra en aucune façon, sans recourir à quelque autorité prussienne, tirer d'elle-même un commencement d'axiologie, et elle laissera par force osciller les rapports de l'être pour-soi et de l'être pour-autrui entre deux attitudes extrêmes incompatibles, bien que polairement associées, mais qui sont à leur limite respective également démissionnaires : d'un côté, une négation réciproque, par radicale autonomie des étants, de l'autre une fusion d'ensemble de ceux-ci par absorption de l'un par l'autre et de l'autre par l'un qui est le contraire de la communication véritable. On aboutit ainsi, d'une part, à l'acte gratuit des esthètes, réputé entièrement libre, d'autre part à l'annihilation des étants individuels dans l'action de masse où toute liberté « librement » se perd. Dans le premier cas, mon être ampute celui d'autrui, et réciproquement. Je suis objet pour autrui et autrui est objet pour moi. Mais on sait que toute objectivation radicale n'est qu'une appréciation utilitaire et que cette réduction procède elle-même du fait que l'existant négateur pose sur autrui un regard seulement extérieur à soi, ce qui revient à dire qu'il se nie inconsciemment lui-même en tant que porteur d'un regard *intérieur*. Dans la fusion collective au contraire, c'est cette objectivation générale que j'accepte comme conscience universelle. Je l'accepte mais je m'y perds, elle n'est à son tour que forme vide. Ainsi dans une parade militaire : l'homme n'est rien, l'alignement est tout, et il n'est ici de communication que par la dissolution ou plutôt la banalisation des *Je*. La contradiction entre ces deux attitudes extrêmes ne procède ainsi que d'une source unique : la méconnaissance des exigences propres de l'intériorité. Et, certes, Sartre pourra toujours récuser ces extrémités nihiliste ou collectiviste où conduisent ses prémisses et déclarer avoir été mal compris par ceux qui se disent ses disciples. Cette situation n'en témoigne pas moins de l'échec typique des universitaires de l'ère démocratique voués par destination à dégrader entropiquement tout existant à l'état abstrait d'homme « en général » susceptible de recevoir un enseignement commun. Il est quand même assez extraordinaire de constater que tous les philosophes de cette ère ont, quand ils ont vécu assez longtemps, refusé de se reconnaître dans leurs continuateurs et affirmé sans exception avoir été incompris, mutilés

ou trahis par eux. Ce n'est pas seulement l'infirmité du discours universitaire en tant que tel qui doit être ici mise en cause, mais l'obligation inhérente à ce discours pour être aujourd'hui autorisé, d'être agnostique et de se trouver ainsi, dans ses pré-supposés ou ses postulats et malgré son apparence de rigueur, extrêmement laxiste. Pour éviter cependant tout malentendu, il convient de préciser ici, en plus, que la fusion collectivisante dont je viens de parler et qui est l'un des « débouchés » de l'ontologie sartrienne ne saurait à aucun titre être considérée dans mon esprit comme une communion. Qu'ils l'acceptent ou non, dans la fusion collective des « on » anonymes non spécifiés, les étants sartriens se perdent ou, au mieux, s'interdisent de ne pas se perdre. Telle est l'ascèse intellectuelle invertie propre à cette ontologie et qui agit à tous les moments de sa logique. Et, certes, cette proposition n'est elle-même nullement « démontrable » par le discours et résulte de l'expérience vécue de cet Ego transcendantal à laquelle Sartre refuse d'accéder puisqu'il exclut ce Je de sa construction comme « inutile et néfaste ». On se tromperait pourtant gravement en considérant la vision vécue de la participation universelle dont ce *Je* est porteur et la conscience cosmique qui l'informe comme simplement « mystiques », c'est-à-dire elles aussi *fusionnantes*. En tant qu'aboutissement d'un processus de connaissance, c'est-à-dire d'une génèse sinon d'une histoire, cette expérience ne dissout pas le Je, au contraire elle l'exalte, elle est la somme intégrante de pouvoir-être concrets qui accédent à l'universel sans cesser d'être personnels. Il est d'ailleurs également significatif que les professeurs sartriens, pourtant si individualistes comme le sont toujours les intellectuels mais que leur excès d'intellectualité séparée égare dans l'analyse sans issue de la multiplicité indéfinie des possibles, se révèlent en fin de compte incapables de se manifester par des actes individuels « gratuits », même lorsqu'ils pétitionnent pour les nihilistes des petites sectes gauchistes, et sont en revanche, lorsqu'ils veulent « agir », invinciblement attirés par la praxis marxiste dont ils déclarent pourtant ne pas accepter la « philosophie ». Et, certes, ces marxistes auxquels ils se rallient dans l'action en croyant rester autonomes dans leur pensée leur offrent l'alibi d'attribuer à leurs « masses » particulières le même pouvoir transcendantal qui hante nostalgiquement l'intelligence des professeurs. Ces marxistes ne confondent pas ou plutôt déclarent ne pas confondre ces masses « en marche » avec une simple foule, c'est-à-dire un simple ramas aveugle et totalisant obéissant à des impulsions vulgaires et incontrôlées et ainsi incapable de se soumettre à cette réflexion réellement méditée que prétend faire triompher le marxisme. La conscience pseudo-transcendantale de ces masses se confond avec la « ligne » du Parti révolutionnaire émané d'elles. Mais il est non moins significatif que ces mêmes marxistes soient, quant à cette réflexion volontariste particulière, mus par le même esprit de réduction objectiviste que l'être pour-soi le plus banal. En prétendant s'ériger en théorie scientifique, le marxisme se révèle en effet incapable de maintenir au sein de ses « masses » une intersubjectivité réellement vivante. Malgré l'apparence ascétique et même parfois sacrificielle de son intellectualisme, il n'est rien de plus profondément étranger au marxisme que la *communion des saints*. C'est d'ailleurs un fait qu'il s'arrête, d'emblée, à être une doctrine de combat, et que le moteur de l'histoire matérielle qu'il déclare promouvoir se situe exclusivement au niveau des revendications discordantes, ce qui contredit fondamentalement à l'unité et l'universalité de l'esprit. Le marxisme jouit même, à cet égard, d'un pouvoir de dégradation entropique particulier : non seulement tout ce qui plonge en lui s'y étouffe mais tout ce qui l'affronte sur son terrain pour le combattre ajoute à sa force de désagrégation uniformisante. On ne peut pas collaborer avec le marxisme sans abdiquer pour lui. *Mais on ne peut pas davantage se dire « contre » le marxisme sans s'y asservir en fait et en fin de compte le servir.* Même les prêtres-ouvriers engagés dans ses « masses » et dont on pourrait penser que l'évangélisation constitue le véritable but s'y laissent requérir d'abord, pour se faire « admettre », par ces mêmes revendications agnostiques et en viennent ainsi sans exception, l'expérience le montre, à renvoyer toujours à plus tard la participation évangélique, un plus tard qui signifie jamais, et finissent ainsi par se perdre en tant que prêtres.

C'est pourtant un autre fait, bien plus éclairant, qui vient témoigner ici de la dégradation décisive de l'éthique sartrienne et même de son incapacité à

dégager d'autres valeurs que celles que le marxisme attache utopiquement à des finalités transhistoriques idéales. Personne ne s'avise spécialement de remarquer, du côté des marxistes, que les dirigeants communistes ne se consacrent *jamais* à approfondir ce qui fait d'eux des « chefs », et cette fois des chefs non point par destination mais par vocation, et quoi qu'ils disent, par sélection d'en haut et non par élection d'en bas, des chefs qu'on pourrait croire ainsi soutenus par la même humilité initiatique dont j'ai parlé, et qui, par ce silence, se maintiennent ainsi d'eux-mêmes, contradictoirement, au rang des *menés* qu'ils dirigent alors qu'ils en sont bien évidemment et en pleine conscience les *meneurs*. Je sais bien qu'on peut objecter à cette remarque que c'est l'histoire elle-même qui commande et le Parti, c'est-à-dire le mouvement transcendant des masses, et non ces chefs eux-mêmes qui n'en seraient ainsi que les serviteurs inutiles. Tout, dans l'histoire du marxisme, de ses disputes entre chefs et de ses épurations sanglantes, proteste contre cette nouvelle réduction, qui est ici une imposture : ces chefs se veulent réellement des chefs. Et, dès lors, la question se pose : puisque le marxisme en tant que « science » est par essence une physique de l'entropie sociale qui tend au nivellement général des valeurs, celles qui portent ces chefs au-dessus des masses *ne peuvent pas* être des valeurs marxistes. Cette question, que le marxisme ne pose jamais, est évidemment capitale et touche au cœur même des motivations auxquelles obéissent les intellectuels sartriens pour se rallier aux divers « gauchismes ». Si dans l'hypertrophie de la « volonté » des masses, les menés eux-mêmes deviennent individuellement abouliques, c'est un fait que la volonté des meneurs, elle-même discordante, ne se laisse pas réduire ou supplanter de la même façon, ce qui revient à dire que dans leur cas le couple « fascinateur-fasciné » ne peut jouer qu'à *un autre niveau.* Même si l'on admet que l'orateur qui « possède » une foule est aussi en retour soutenu, porté, tiré hors de soi et par conséquent « possédé » en quelque mesure par elle, il existe quand même un art oratoire qui ne doit rien à cette foule elle-même et dont l'orateur, pour sa part, distribue plus ou moins souverainement les effets. Dans une telle situation, le paradoxe du comédien joue même plus à fond qu'au théâtre, en ce sens que l'insensibilité de l'orateur s'éprouve d'autant plus consciemment et le porte d'autant mieux au-delà de soi que l'enthousiasme de la foule, en soulignant bruyamment ses périodes, lui en rend d'une certaine façon l'exercice plus sensible et plus efficient, ce qui le conduit à de continuels retours sur soi de sa conscience selon une démarche qui se tient même, on le sait, au premier stade du processus initiatique. Il y a donc, par force, un *cynisme* de l'orateur et du meneur, et l'on comprend que Nietzsche y trouve un commencement d'esprit aristocratique ou, plus précisément, « la seule forme sous laquelle les esprits vulgaires touchent à la droiture » (il eût dû dire : à la *verticalité*, c'est-à-dire à une dimension correctrice de l'entropie horizontalisante des masses). J'ai parlé ailleurs du sourire que l'on voit paraître, en regardant bien, sur certains portraits de Staline, une sorte de « bonheur » intérieur, étranger à toute question et dont on peut dire qu'il ne dissimule rien sauf la vérité essentielle elle-même, ou plutôt l'esprit de vérité, en dehors de tout contenu particulier de sens qu'il faudrait formuler et dévoiler en termes clairs. Dans les cahiers du « Cercle d'études métaphysiques » Jean Largeault dit un jour la même chose de l'ironie : « Les apprentis du Zen, les disciples de Gurdjieff cherchent passionnément un contenu de vérité hétérogène à l'ironie et que celle-ci déroberait. C'est négliger le signe pour courir indéfiniment à la recherche du sens. En fait, l'ironie ne cache pas un au-delà profond dont elle serait l'annonciatrice, elle ne dissimule rien, et ne l'avoir pas encore deviné est la marque de ce sérieux naïf d'apôtres que les bouddhistes Zen récompensent en coups de bâton. » Reste à savoir si ce vide lui-même est formateur. Il l'est sûrement pour éveiller le disciple en cours d'initiation en lui faisant ressentir le caractère abruptement transmutatif et transcendant de la gnose. Jouant à la surface d'une action politique, il ne peut au contraire, chez le mené, qu'ajouter par son hiératisme une composante supplémentaire à la fascination produite par le chef, et rendre encore plus opaque l'énigme de l'idole en tant qu'exacte inversion du mystère de Dieu. Le sourire est ainsi le signe, bon à toutes fins y compris l'absence de fins, de la complicité du moment présent avec la transcendance. Tandis que le rire est l'attribut de l'homme extérieur et procède d'une répétition « purement » quantitative — il

se communique d'ailleurs d'un étant à l'autre dans le même mode d'ampleur — , le sourire naît de l'unicité et ne se communique pas, sauf au « prochain » qui le comprend, il est l'attribut de l'homme intérieur. Il ne faut pas dire que les augures de l'antiquité ne pouvaient pas se regarder entre eux sans rire, mais bien plutôt qu'ils ne le pouvaient pas sans sourire. Mais nous arrivons ainsi au fait capital de l'éthique sartrienne : *il n'y a chez Sartre aucun cynisme de chef.* Sa soumission aux masses est assurément sacrificielle, elle garde même la conscience de l'être, aussi elle reste humble, elle ne revendique aucune supériorité individuelle de l'intellect. Quand Sartre dénonce l'esprit de sérieux mais traite en même temps de « salauds » de la façon la plus sommaire des « adversaires » politiques dont il refuse, du fait de sa propre soumission ou plutôt de sa « naïveté » politique, d'approfondir les motivations, il témoigne assez de l'impossibilité où il se trouve d'accéder au rang de ce chef hiératique oriental dont j'ai longuement parlé dans *Assomption de l'Europe.* Et je ne vois pas en effet que les sartriens sachent sourire. Ce n'est pas le problème du sourire du meneur que Sartre pose dans sa pièce *Les Mains sales* où ses héros restent tous prisonniers du monde réducteur des menés. Et cette pièce en effet ne met pas face à face deux meneurs mais un meneur et un mené, qui est d'ailleurs pour sa part un simple anarchiste petit-bourgeois plutôt névrosé. Elle banalise le débat. Elle escamote le vrai problème qui est de savoir pourquoi les meneurs en désaccord mais restés en coulisse n'ont d'autre issue que de se tuer entre eux. Elle traite donc de la dénature de l'être et non de sa surnature et démontre une fois de plus que les rapports entre les « pour-soi » ne peuvent être sérieusement étudiés qu'entre des existants spécifiés par une gnose. En fait, par la logique même de son système agnostique, Sartre ne pourra jamais bâtir une éthique de l'existant individuel autrement que par la dissolution de l'individu dans l'anonymat plus ou moins faussement sublimisé des masses.

**1951-1958**

## LES LIMITES DE L'ENSEIGNEMENT « INITIATIQUE »

C'est l'enseignement universitaire de la philosophie qui prétend, en Occident, se substituer au rapport dialectique de l'initiant et de l'initié que les anciennes civilisations maintenaient pour leur part dans le secret des temples. Il faut bien pourtant que cet enseignement témoigne, au regard de ses propres maîtres, d'une certaine insuffisance pour que nous voyions aujourd'hui un nombre de plus en plus grand de professeurs se faire aussi romanciers ou auteurs dramatiques et essayer ainsi de donner à leur « message » un autre ton, une autre voix, qu'ils veulent sans doute plus pénétrants. Sartre écrit *Les Mains sales* et *Le diable et le bon Dieu*, et Montherlant *Port-Royal* et *Le Maître de Santiago*, mais en fait ces exemples ne font que poser le problème de l'enseignement actuel des « idées » d'une façon encore plus confusionniste puisque le spectacle théâtral s'adresse à un public encore plus dé-qualifié qu'un auditoire d'université et par là même encore plus réducteur. Aussi bien l'ascèse intellectuelle invertie, qui cherche ici comme là à se justifier devant l'intelligence elle-même et qui se trouve ainsi choisir, dans le roman ou au théâtre, une voie paradoxalement bavarde, prouve-t-elle déjà son inversion en se mêlant de parler de soi alors que toute ascèse véritable contient déjà en elle-même et même implique une invincible répugnance à s'expliquer. De toute façon, on voit mal Staline, par exemple, venant disserter sur son sourire et encore moins devant ceux qui sont ses rivaux plus que ses pairs et ne pensent qu'à le supplanter. Tout manteau d'explications posé sur le silence hiératique ne peut que détruire aussitôt sa vertu rayonnante. Dans *Le Maître de Santiago*, Montherlant a été ainsi conduit à faire de son prétendu « mystique » une sorte de persécuté-persécuteur véhément, insupportable aux gens de foi. A-t-il voulu peindre un agité ou un saint ? Dans son intention un saint sans doute, mais dont nous ne voyons qu'une écorce mondaine, une enveloppe d'une opacité accordée à celle des spectateurs eux-mêmes, son répondant adéquat. Dans une époque où la prêtrise elle-même se démocratise afin que les vrais prêtres aient en plus à se distancer de la prêtrise socialement instituée elle-même, le héros « supérieur » mais encore non contemplatif ne peut prendre que ces

attitudes « externes » de la supériorité que sont dans son esprit le mépris et le nihilisme. Cependant la gnose, elle, se passe d'attitudes, ce qui les relativise toutes. L'enseignement, c'est-à-dire la communication discursive avec autrui, ne peut d'ailleurs constituer que la forme dégradée du rapport initiatique, et on sait que la tradition, hiérarchisant les modes de communication, distingue à ce sujet entre l'enseignement, l'exemple et l'influence.

L'enseignement ressortit à l'art de la pensée et donc au professorat, l'exemple à l'art de l'action et donc à l'héroïsme, l'influence à l'art tout court ou, si l'on veut, au prophétisme et à la sainteté, bien qu'il n'y ait jamais que le Fils unique de Dieu qui puisse se dire absolument prophète ou pleinement saint et par là même pédagogue et héros réellement accomplis. La pensée, l'action et l'art couvrant ensemble tout le champ de l'existence humaine et étant d'ailleurs donnés, quant à leurs rudiments, à tout homme, il va de soi que la dialectique du maître et de l'élève ou, plus généralement, de l'initiant et de l'initié, joue simultanément et ensemble dans ces trois domaines et les associe ainsi dans un seul mouvement particulier pour chaque existant. Tout enseignement est pris, pour sa part, dans une contradiction fondamentale : le maître sait où il va, l'élève ne le sait pas. Pour le maître, la vérité forme une totalité déjà constituée, mais il ne peut la communiquer sans la soumettre à la *durée* du discours et la graduer par paliers qui sont autant d'approches mais aussi d'amputations locales dont il voit la raison mais que l'élève ne voit pas, en tout cas pas encore. Ce caractère historico-téléologique de tout enseignement crée ainsi chez l'élève une attente dans laquelle l'argumentation du maître se glisse de façon plus ou moins autoritaire, attente particulièrement nette dans l'enseignement des sciences dites exactes où la démarche pédagogique de la démonstration publique ne suit pour ainsi dire jamais celle de la découverte personnelle qui, un jour, pour la première fois, tira au jour la vérité enseignée. Une sorte de complicité basée sur une confiance mutuelle se trouve ainsi, durant tout cet intervalle, relier le maître à son élève, et cette confiance, dans le cas des sciences exactes, n'est jamais déçue. Nous disons qu'elle est *mutuelle* car, si les élèves savent que le maître sait, le maître est obligé, lui, de supposer que les élèves « suivent » et de s'accorder à eux pour ne pas franchir trop vite ni d'ailleurs trop lentement le découpage de ses paliers. On peut même remarquer que c'est cette confiance qui porte constamment témoignage du *sens* de l'enseignement et que c'est également elle, en dernière analyse, qui est le fondant de cette totalité fondue que fortement celui qui parle et ceux qui écoutent. Aussi bien, dans le cas des mathématiques qui est le plus simple et où l'univocité de l'enseignement paraît évidente, est-ce pourtant d'*échange* entre les élèves et le maître qu'il faut parler déjà tout au long de cette durée, le maître échangeant sa science contre la foi des élèves et étant porté par elle, les seconds donnant spontanément cette foi contre une science future. Mais en tiers dans cet échange et faisant jouer dialectiquement l'ensemble du sénaire, c'est toute la rationalité de la géométrie ou de l'algèbre par exemple et au-delà toute celle du mode mathématique du monde qui sont présentes. L'analyse sera plus complexe mais exactement homologue dans les enseignements moins évidemment démonstratifs où sont en jeu des puissances plus profondes, et moins faciles à éveiller les capacités toutes marginales exigées par l'intelligence des mathématiques. L'enseignement « purement » démonstratif des mathématiques constitue même un cas-limite du côté du « bas » et fut bien en effet constamment ressenti comme tel au temps où l'enseignement des « humanités » tirait à lui l'essentiel du prestige social. L'enseignement de la phénoménologie transcendantale constitue lui aussi un cas-limite, mais cette fois par en « haut », car en se confondant avec la métaphysique non naïve dont nous avons posé la nécessité, une telle phénoménologie constitue l'ultime région ouverte au discours sans que rien, d'avance, puisse permettre au couple du professeur et de l'élève de penser que cette région peut être de cette manière entièrement explorée. Ici la confiance n'est pas soutenue par la rationalité déjà conquise et peut même se réduire à la simple curiosité. On comprend l'angoisse de Husserl qui passa une partie de sa vie à se demander s'il devait ou non abandonner l'enseignement tant sa démarche pédagogique lui paraissait non seulement tâtonnante mais fluctuante et ainsi démunie de sens, intimement désaccordée en tout cas avec les vérités qu'il pressentait mais dont rien ne lui permettait, lui semblait-il, de discerner clairement la voie d'approche. Ici l'éta-

lement diachronique de l'enseignement, sa soumission au temps, n'était pas le fait d'une durée artificiellement recréée par le maître connaissant déjà son chemin mais de la durée originale et originaire de Husserl lui-même vécue pour la première fois par lui dans toute son ignorance et son angoisse de l'avenir, elle était, quelles que fussent la sympathie, l'attention et la compréhension de l'auditoire, la substance même du maître livrée aux bêtes. A cette époque Husserl avait, comme le dit Gaston Berger, perdu le sens naturel du monde sans en avoir encore trouvé le sens transcendantal, et il s'agissait alors beaucoup moins pour lui de savoir s'il avait raison d'enseigner ceci ou cela mais d'enseigner tout court, et c'était alors l'enseignement lui-même, en tant que tel, qui devait être le principal objet et la matière du discours, c'est-à-dire l'enseignement de l'enseignement, projet dont aucun « raisonnement » ne peut certes dévoiler en droit la contradiction logique mais qui fait cependant apparaître, tout aussitôt, une impossibilité de fait car la méthode de l'enseignement fait partie de l'enseignement lui-même qui devrait donc être entièrement parcouru avant même d'être exposé. E il est bien clair en effet que ce mot « entièrement » est ici vide de sens, puisqu'il suppose déjà construit tout l'édifice des puissances émettrices et réceptrices de l'homme, c'est-à-dire de ce que l'on appelle les « sciences humaines » dont le moindre philosophe un peu conscient *sait* qu'il est inachevable à jamais. Puis-je souligner que telle fut d'ailleurs, à un moindre niveau, la vraie et unique raison de l'échec du Cercle d'études métaphysiques dont j'entrepris la création avec quelques étudiants, en 1953, alors même que l'expérience que nous pouvions avoir de la réduction phénoménologique et du Moi transcendantal était loin d'avoir posé pour nous cette problématique ? Cette insuffisance, l'expérience antérieure de Husserl ne pouvait en aucune façon la racheter pour nous. Avant de se dévoiler brusquement par la réduction phénoménologique, c'est-à-dire la mise entre parenthèses du monde, la phénoménologie transcendantale emprunte, certes, en tant que discours philosophique, les voies linéaires d'une philosophie mondaine mais tout au long desquelles rien, au moins en apparence, ne semble préparer l'auditeur au saut décisif de sa nouvelle naissance. Et l'expérience montre d'ailleurs de façon aveuglante que s'il y a beaucoup d'appelés sur le parvis de ce temple, bien peu en fin de compte se révélent aptes ou consentants à y entrer. La sélection des disciples est ici une nécessité de principe et de fait, mais on ne sait pas comment pourrait s'effectuer à l'avance un tel choix qui constitue à la fois l'épreuve et la sanction de l'enseignement lui-même et celle dès lors d'être un choix. Et il convient bien en tout cas de parler de disciples et non d'élèves, ce qui permet de comprendre la réaction d'Apollonius de Thyane répondant à ceux qui s'étonnaient qu'il eût cessé de parler en public : « Que ceux-là apprennent une chose : Tout discours qui ne s'adresse pas à un homme en particulier est sans action. Parler dans d'autres conditions, c'est parler par amour de la gloire. » Déjà, cependant, il en est en partie de même dans le cas des mathématiques où la soumission à la preuve ne se produit quand même pas dans un climat d'esclavage mais de *participation* commune du maître et de l'élève à l'évidence de la rationalité. Mais dans le cas de la phénoménologie transcendantale, ce sont les puissances d'une rationalité bien plus subtile et aussi plus intense qui entrent en action. Vues du point d'arrivée du phénoménologue, qui n'a d'ailleurs aucune justification particulière à se fournir à l'appui de sa vision, car la conversion est ici un acte d'engagement total dont on peut dire qu'il transforme l'être pour-soi en être cause-de-soi, les mathématiques apparaissent, presque à l'état pur, comme une activité de distraction *extérieure* à l'être. Seul le sophiste ivre de logique formelle pourra d'ailleurs rétorquer que le Je transcendantal, « enfermé » comme il l'est dans son engagement, est incapable de porter un jugement sur soi. Il est au contraire la seule totalité au monde dont on puisse parler en en faisant « partie », c'est-à-dire sans en sortir, ce mot de « partie » étant d'ailleurs particulièrement impropre et marquant par son insurmontable insuffisance la limite même que le discours ne peut ici franchir. C'est parce que le Je, tout en mettant le monde entre parenthèses, se trouve en même temps re-créateur ou plutôt transfigurant du monde qu'il se tient au-delà de toute partialité, dans cet état que les Hindous nommaient d'*advaïta*, de non-dualité, même si le monde ne cesse pas d'y être présent, mais il ne s'y agit bien entendu en rien du monde séparé qui est l'objet et le support extérieur de la vision naturelle. Comment faire

comprendre au dehors que le Je, à la fois personnel et universel, est dès lors à la fois acteur créant le monde et spectateur jouissant de lui ? Cette dualité paradoxale est bien celle des confins. On n'a pas tort de dire que l'être et l'homme sont tous deux « ouverts » l'un à l'autre, mais il faut alors savoir et pouvoir ajouter que cette communication entre eux comble *dans certains cas* l'ouverture d'une façon proprement démiurgique. La dualité fondamentale de l'être et de la conscience ouvre le champ total de la rationalité, mais cette ouverture se fait en ampleur, et il se produit des circonstances concrètes, bien qu'universelles, où la mutation de l'ampleur en intensité, bien que personne ne puisse la construire en un nombre prévisible et fini d'étapes, installe dans cette ouverture une présence qui paradoxalement la dilate si bien jusqu'à l'infini qu'elle la détruit. D'où le caractère pathétique de l'expérience du Je. Toute expression indéfinie des limites est sacrificielle, car on peut la croire dissolutive en même temps qu'elle se révèle plénifiante. Le Je est à la fois Abraham sacrifiant et Isaac sacrifié dans la sublimisation d'un acte à la fois originaire et terminal qui perd, dans la suspension du temps symbolisée par celle du couteau, jusqu'à son nom de sacrifice. « C'est une folie, écrit Fink, principal collaborateur de Husserl, de confondre la passion rationaliste fondamentale de la philosophie avec l'attitude tranquille de celui qui se livre à un jeu intellectuel[1]. » Outre sa valeur ambiguë de soumission-participation attachée à toute conversion, le caractère propre de la transfiguration phénoménologique du monde est alors d'être *abrupte*, même si elle se trouve préparée dans son principe par une longue élaboration d'esquisses. Le C.Q.F.D. du mathématicien est lui aussi abrupt, mais il est attendu. Le monde des mathématiques devient plus peuplé, il n'en reste pas moins un monde extérieur, un être en-soi. La conversion phénoménologique s'apparaît au contraire à elle-même comme être cause-de-soi. Elle est la fin d'un sommeil sans attente, qui en tant que sommeil se suffisait à soi. Le disciple a l'impression légitime de s'y inventer lui-même, par ses seuls moyens. On découvre ici l'essence de l'initiation, qui n'est jamais « construite » et qui est toujours initiatrice (et même « initiative ») de soi. Naturellement, toute initiation n'est jamais qu'un niveau dans la gnose en devenir, et cette gnose se construit. Mais l'initiation, à chaque niveau, est pouvoir absolu, et elle y est en tout cas ressentie beaucoup moins comme un pouvoir déterminé que comme un *état* conférant tous les pouvoirs et les rendant ainsi, au sens strict, « inutiles ». Tandis que tout pouvoir « extérieur » s'annonce comme possibilité d'un *plus* et suscite en soi un projet hors de soi, ce nouvel état est *plein* de soi, et c'est cette différence de « plus » en « plein » qui donne une fois pour toutes l'expérience vécue de la Présence et de la simultanéité, c'est-à-dire de la plénitude et non plus de la béance de l'être. C'est d'ailleurs à cause du caractère non construit de l'initiation que le christianisme parle de la « contingence » de la grâce. On ne choisit pas la grâce, on est choisi par elle. Cette constatation reste naïve si on la rapporte aux décrets d'une Providence arbitraire dans ses actes. Elle exprime seulement l'impossibilité de décrire en termes de durée l'irruption de la non-durée. Par cette suspension du temps, l'initiation est évidemment aussi suspension de la dualité du pour-soi et du pour-autrui. Elle est abolition de tout manque d'être. Il faut la dire, au sens strict, immaculée conception.

**1952-1965**

## ENSEIGNEMENT, EXEMPLE, INFLUENCE

En nous faisant découvrir le fait ultime de l'initiation, l'enseignement de la phénoménologie transcendantale ne se trouve pas seulement avoir couvert, en mode d'intensité, la totalité du champ de l'enseignement, mais également, en mode d'ampleur, la totalité de ceux de l'exemple et de l'influence qu'il reste maintenant à explorer à leur tour si possible en mode d'intensité. Il est en tout cas aisé de montrer que l'enseignement, l'exemple et l'influence sont pris dans une suite de corrélations sénaires analogues à celles qui enferment, dans l'ordre, l'intuition sensible, l'intuition eidétique et l'intuition du Je transcendantal, et cela en conformité de toute organisation globale répartie en deux intervalles et trois niveaux. Je ne développerai pas ici cette démonstration qui va d'ailleurs presque de soi, et l'on se rend compte en effet facilement que

l'exemple, en tant que mode de communication, est à l'enseignement ce que le dégagement d'une essence est à l'ensemble de ses enveloppes sensibles. L'exemple est fondé sur la perception d'une image générale pouvant faire l'objet d'une infinité d'illustrations pédagogiques particulières au même titre que l'intuition eidétique réduit et intègre, dans une seule perception, une multiplicité indéfinie d'apparitions matérielles. Cette communication par l'exemple part de situations aussi banales et aussi peu « engageantes » que celle de la copie d'une œuvre d'art par un imitateur (encore faut-il qu'on lui ait d'abord *enseigné* à peindre) pour aboutir à l'émulation héroïque la plus « engagée », dans laquelle le jeune héros, mu par un grand précédent, risque sa vie comme le modèle la risqua et se trouve alors créer de toutes pièces *sa* situation propre sans plus rien devoir au maître, puisque s'il perd c'est lui qui *se* perdra. Il y a donc déjà entre l'enseignement et l'exemple la même différence qu'entre la science et la gnose. Mais l'influence couronne le tout en donnant l'idée d'une gnose absolue, en ce sens que nous entrons par elle dans le monde de la simultanéité universelle et de son mode particulier d'action, qui est, en employant le vocabulaire de la Kabbale, celui du monde de l'*émanation*, où tous les Je sont un seul Je indivis, comme tous les feux sont un seul feu, complet chacun dans son ordre et agissant cependant par lui seul. Il n'est pas indifférent de méditer ici sur l'histoire de ce que la tradition nomme le « sacrement » initiatique, avec son formalisme, ses rites, ses institutions, ses filiations, c'est-à-dire tout ce qui a fait dans le passé le support de la *qualification* de l'initié et de la *régularité* de son ordination, admises comme telles par ses tuteurs avant de l'être par ses pairs. Dans la mesure où la vérité de l'initié, dans le passé, a consisté en pouvoirs de nature physique ou psychique plus qu'en concepts clairs et s'est ainsi trouvée maintenue au niveau d'une *magie*, l'initié se voyait agir sur la nature, sur les autres et sur lui-même par des recettes dont l'efficacité résultait moins de la compréhension d'un enseignement rationnel que d'une ascèse commune dont la règle s'imposait elle-même traditionnellement. Ce mode d'acquisition des pouvoirs par les exercices du corps et la maîtrise de l'âme, les écoles orientales l'ont poussé jusqu'à cette extrême limite de la négation ou de l'inutilisation de l'intellect que l'on constate dans le bouddhisme zen ou encore, en Occident, dans l'« enseignement » d'un Gurdjieff formé lui-même à l'école de l'Orient. Ce qui fait alors problème pour les Occidentaux, ce n'est pas le contenu ineffable du *satori* ni l'expérience illuminative à laquelle il fait abruptement accéder, et dont personne ne peut nier l'authenticité et le caractère transmutatif radical, c'est l'exigence rationaliste fondamentale par laquelle ces Occidentaux veulent élever *à un autre niveau* l'enseignement, l'exemple et l'influence en partant de la conviction en soi indémontrable mais activante que ce qui est intellectuellement maîtrisé se trouve par là même *intensifié* et marque par conséquent un progrès absolu dans l'« évolution » de la conscience. Les Occidentaux veulent élever le long de toute voie, même initiatique, des parapets intellectuels soigneusement construits, et cette prétention n'est pas sans apporter une nouveauté révolutionnaire dans un monde où le dogmatisme et l'autorité ont jusqu'ici régné en maîtres. Il est certain que la nature même de l'influence par émanation, telle que nous venons de l'évoquer, a longtemps permis aux institutions dites traditionnelles comme l'Église catholique ou la Maçonnerie de se donner, en se réclamant d'une filiation continue, le monopole de la légitimité de la transmission initiatique. Les pouvoirs initiatiques étaient alors réputés provenir d'une sorte d'induction générale de la caste des prêtres sur les individus appelés à leur succéder, de la même manière qu'une masse d'électricité statique charge elle aussi par influence et sans s'appauvrir en rien un objet placé à son voisinage. Cette situation procédait du fait alors indiscuté que la tradition était un donné, un legs intangible. D'où également cette idée non dialectisée que le ciel était le passé de la terre, et que l'humanité, les yeux tournés vers ce passé, avait à se souvenir d'un paradis perdu et à le reconquérir en traversant un âge noir, c'est-à-dire à remonter le cours d'une involution qui l'avait fait régresser. René Guénon, qui était un passéiste enraciné dans l'Orient, n'a cessé dans la première moitié du XX^e^ siècle de défendre cette position dogmatique, aussi peu dialectique que possible, tenant ainsi la science occidentale pour pure négativité et l'Occident lui-même, dans son ensemble, pour un lieu de malédiction. Cependant, les occidentalistes naïfs et les traditionnalistes sectaires doi-

vent être ici renvoyés dos à dos. Et, certes, il est fort peu philosophique de croire, toujours en empruntant le langage de la Kabbale, que le monde de la *formation* « remplace » aujourd'hui celui de l'*émanation*. Le monde de l'émanation est éternel. Il est celui de l'interdépendance et de la simultanéité universelles. Ce n'est qu'en apparaissant dans l'ordre du temps historique que le monde de la formation, qui, lui, n'est que perpétuel et non éternel peut laisser croire aux scientistes d'Occident à un progrès absolu, qui n'est que le produit fantasmatique de leur rationalisme primaire. Il n'en demeure pas moins que la phénoménologie transcendante d'Occident, par son irruption au XX^e^ siècle, marque dans le domaine de la transmission initiatique un changement révolutionnaire décisif, au même titre que l'apparition du Christ, en substituant à l'ancienne religion de la paternité une religion de la fraternité, a ouvert, dans ce même Occident, l'accès potentiel à la liberté de tout individu par rapport aux contraintes des institutions et aux fatalités entropiques de l'espèce. C'est aujourd'hui seulement que la fraternité des esprits libres prend conscience de soi en tant que telle. L'homme cesse d'être dans le temple, c'est le temple qui s'établit dans l'homme. Aussi bien l'influence initiatique, sans cesser d'être le produit d'une émanation universelle, retrouve-t-elle son vrai sens en refusant de se laisser enfermer et monopoliser dans des institutions forcément partielles et partiales qui ne peuvent qu'en détourner l'efficience générale à leur profit temporel. Nous n'avons plus à obéir à l'injonction de ceux qui veulent nous faire retrouver, à reculons, un paradis « perdu » dont nous ne sommes en fait jamais sortis. Pourtant, c'est seulement dans le monde de la formation qu'on peut mesurer la distance qui sépare la magie de la gnose, mais il faut se rendre compte que le véritable monde de l'émanation nous est alors rendu par surcroît et que c'est nous, Occidentaux, qui y pénétrons pour la première fois dans notre cycle d'histoire en y gardant les yeux ouverts. Dès que la connaissance discursive de la philosophie occidentale, en soumettant les anciens pouvoirs à l'analyse, vint suffisamment oblitérer ceux-ci pour se considérer à son tour comme un pouvoir, elle fonda l'autonomie de l'initié et marqua le passage de l'homme ancien qui était possédé par ses pouvoirs à l'homme nouveau qui exigeait d'être le possesseur des siens. Ce changement fondamental finit par donner le pas à l'enseignement sur les autres modes de communication, mais ce fut seulement en essayant d'accéder au stade de l'intensité alors que les autres modes en restaient à celui de l'ampleur qui n'avait jusque-là jamais cessé d'être le leur. Ce passage ne se fit pas sans résistance du côté du passé. Et sans doute faut-il avoir par exemple dans l'importance traditionnellement conservée aux œuvres dans l'Eglise catholique et dans la méfiance non moins traditionnelle de cette même Eglise à l'égard de la science dite moderne, le souci de maintenir par réaction une valeur éminente à l'exemple, même réduit à la copie ou à l'attitude extérieure, qui transforme notamment la charité en philanthropie. Dans la querelle qui, aux premiers siècles de notre ère, opposa les tenants des œuvres à ceux de la foi, saint Jacques et saint Paul avaient tous les deux raison, mais à un niveau différent, car Jacques voyait dans la doctrine paulinienne de la foi un dangereux abandon aux facilités de la justification personnelle, tandis que Paul s'inquiétait de la démocratisation également dégradante et inefficiente des œuvres. Quant à la communication par influence, au même moment, elle fut également prise dans le courant de généralisation accordé à la revendication de tout intellect séparé. Naturellement, de même que le ciel n'a jamais cessé de pénétrer et d'imprégner la terre, jamais la communication par influence n'a été coupée entre les hommes, et la considérable capacité de contagion des mystiques et des propagandes en porte témoignage aujourd'hui plus que jamais. Mais la généralisation indifférenciée de l'influence en a occulté le sens élevé, et l'ancien type du roi-mage immobile et caché, qui se contentait d'imposer les mains au fond du temple et de regarder le Sud, a peu à peu fait place à celui de l'homme public exerçant sa fascination sur de larges masses, mais en lequel chacun des fascinés croit reconnaître ce qu'il pourrait lui-même devenir. Seul, dans notre cycle, le Christ apparaît comme rassemblant au plus haut niveau tous les modes d'action : il enseigne, il fait des miracles exemplaires, et, par l'Eucharistie et la transsubstantiation qu'elle provoque, il se communique sans se diviser. Rien, pour les masses, n'est moins compréhensible, rien n'est d'ailleurs plus remis en question aujourd'hui qu'un tel mode de « participation ». Et c'est ainsi la notion même

de *rite* initiatique qui est vidée de son sens. Dans son acceptation la plus profonde, tout rite est un ensemble opératif de gestes et de paroles de caractère symbolique par le moyen duquel l'officiant est mis en rapport avec les forces invisibles. Mais la sciences actuelle refuse de considérer l'invisible. Les tenants du passé sont alors obligés de s'en remettre, pour sauver ce qu'ils croient pouvoir l'être, au maintien, à la reviviscence ou à la résurrection de ce qu'ils nomment les *symboles* les *mythes* ou les *archétypes*, où ils voient avec raison des condensés de sens échappant à la raison logico-déductive banale et chargés d'un pouvoir d'évocation « supra-mental » essentiel pour ceux qui savent les *voir*. Ces symboles, ces mythes et ces archétypes sont devenus le champ préféré d'exploration d'une nouvelle catégorie de professeurs dits de « sciences humaines ». Comme il fallait s'y attendre, on constate malheureusement qu'on reste ainsi au niveau de l'enseignement, avec la circonstance aggravante et l'alibi d'une érudition spécialement étouffante. En hypostasiant ou en objectivisant ces données de l'histoire ou ces sédiments de la conscience individuelle ou collective, ou même de ce qu'ils nomment de façon fort confuse l'« inconscient », ces enseignants empruntent ainsi une voie elle-même régressive vers l'en deçà et non l'au-delà de la conscience, et leur méconnaissance des exigences du transcendantal et de *l'époché* husserlienne est d'ailleurs flagrante. Bien plus efficace devrait être en revanche, à l'autre extrême des « données » de la tradition, la reconstitution phénoménologique transcendantale des idéogrammes tels que la croix, l'arbre des séphiroth de la Kabbale ou le Yi-King des anciens Chinois qui se refusent au bavardage poétique seulement évocatoire et posent, quant à leur compréhension, un problème de tout ou rien spécialement exigeant. On ne s'étonnera donc pas que ces idéogrammes deviennent, pour leur part, le domaine de certains hommes de sciences, mathématiciens ou physiciens devenus conscients des limites de la science classique mais conservant les exigences de sa rigueur logique. Ce serait cependant une autre « erreur » de croire que la désoccultation ou, plus simplement, la compréhension des idéogrammes traditionnels puisse être en quoi que ce soit la clé ou la condition de la révolution épistémologique et de la conversion de la nouvelle prêtrise : elle n'en sera que l'accompagnement symptomatique et, ici encore, elle ne sera donnée que par surcroît. Au début des années 50, encore tout enchifrené d'ésotérisme, j'ai pu croire la phénoménologie transcendantale vouée d'abord à la reconstitution de l'ancienne gnose, ce qui explique le sous-titre des treize fascicules de l'« enseignement » que j'ai prétendu présenter, comme base de départ, aux membres du Cercle d'études métaphysiques. L'expérience a prouvé que l'ancienne gnose n'était ici qu'un champ d'application possible parmi bien d'autres et que surtout la compréhension tout intellectuelle de cet « enseignement » ne dispensait en rien les étudiants de ce cours d'une conversion métaphysique que bien peu d'entre eux étaient réellement aptes à connaître, car s'il y fallait d'abord un effort intellectuel particulier déjà astreignant et sélectif, il y fallait surtout une qualification, non plus par sélection « active » mais par élection « passive », ne désignant cette fois que le tout petit nombre. De même, lorsque les modes opératoires du Yi-King, par exemple, et ceux du code génétique découvert par la biologie contemporaine laisseront clairement apparaître leur identité, ce que des savants de plus en plus nombreux commencent aujourd'hui à reconnaître, ces modes opératoires pourront faire l'objet d'un enseignement. Ce ne sera une fois encore qu'un enseignement, et il restera à ces savants à faire le dernier saut, c'est-à-dire en fait à changer d'être. Dans le même ordre d'idées, les recherches actuellement entreprises à la suite des travaux de Belizal, Sprink, Enel et Roger de Lafforest sur ce que l'on appelle les « émissions de formes » et qui constituent une généralisation de ce que l'on peut pressentir de la Kabbale graphique, sont le fait des physiciens les plus « avancés » (Ravatin et les chercheurs du groupe « Ark'All » par exemple) et l'on peut dire la même chose des gnostiques de Princeton qui s'interrogent sur les paradoxes de la physique quantique et l'interdépendance des particules dites « élémentaires » dont l'énumération démesurément croissante détruit en même temps l'élémentarité. Et, certes, la formalisation mathématique de ces phénomènes fera faire à la science un bond en avant bien plus considérable que ceux qui marquèrent l'époque de Copernic et de Galilée et, plus près de nous, celle d'Einstein. On ne peut cependant employer sans abus, à ce sujet, le mot de gnose. Et il ne convient même pas

de dire que cette conquête constituera un premier degré dans la montée de ces savants vers la conversion. Celle-ci ignore les étapes. Le génie scientifique et ses aides obligés que sont la patience, la ténacité et l'esprit critique ne sont en aucune façon la garantie du saut métaphysique et du changement de niveau d'être. « Afin que ta nudité n'y soit point découverte, tu ne monteras pas à mon autel par des degrés », dit Yahweh.

**1952-1978**

## MORALE NATURELLE ET ÉTHIQUE TRANSCENDANTALE

Toutes les difficultés de l'enseignement de l'éthique procèdent de ce fait qu'aucune « doctrine » réellement transcendantale ne peut être transmise sans malentendu par le discours. On peut reconnaître et enseigner une morale dite *naturelle* directement issue des exigences de la vie en société et s'appuyant sur des péceptes précis qui sont les conditions mêmes de la vie en commun des hommes. Malgré sa prétention à l'autonomie, l'impératif catégorique kantien doit être lui-même relativisé à ce niveau. Et quelle que soit en effet la solennité de sa formulation, il se ramène à ce « Tu ne feras pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît » qui marque le moment où le code social refuse d'être réduit à la loi de la jungle. Il est clair pourtant que cette morale « naturelle » n'a jamais reçu jusqu'ici l'adhésion spontanée de la nature. Toute société humaine tend au contraire à se fermer sur un territoire et à entrer en conflit, pour l'agrandir, avec les sociétés voisines, en sorte que l'histoire semble n'avancer que par la perpétuelle violation des « lois » que ces sociétés imposent pourtant aux individus. Aucune morale naturelle n'a jamais tenu contre la raison d'État et l'utilitarisme, et les moralistes se sont ainsi trouvés, dans leur domaine, sans cesse débordés par les hommes de puissance, politiciens ou guerriers. Mais même à l'intérieur des sociétés, la paix sociale, loin d'être le produit de la vertu des citoyens, n'a jamais été garantie que par un ensemble de codes coercitifs et d'interdits dont la nécessité même démontre à la fois la fragilité de la morale et son artificialité. Alors que l'autonomie de la loi kantienne prétend découler de la seule raison, Max Scheler a pu lui reprocher à juste titre d'être purement négative et d'ériger des proscriptions (*Verbot*) plus que des prescriptions (*Gebot*). Aussi bien ne faut-il pas seulement considérer ici le cas exceptionnel de certains « marginaux » qui se veulent asociaux et « amoraux » ou des anarchistes qui se donnent le droit de violer la loi pour créer une société qui pourrait selon eux se passer d'elle. La contre-morale de Nietzsche ne procède en effet nullement d'une telle marginalité ou d'un tel anarchisme et s'installe au contraire au cœur de la société elle-même au nom d'une autre loi « naturelle » issue de la volonté des « forts » prédestinés à être des chefs. Le caractère universaliste et égalitaire des anciennes morales, qu'elles soient chrétiennes, kantiennes ou socialistes est alors tenu pour responsable de la décadence nihiliste des sociétés modernes. La morale des « forts » se veut élitiste et conflictuelle. Elle n'en demeure pas moins elle aussi un produit social, dont le levier, certes, est individuel, mais non le point d'application et pas davantage le champ d'expérience. Cette contre-morale n'est donc pas le contraire de la morale naturelle mais sa sécrétion ultime, le paroxysme de la contradiction. On peut retourner contre elle le reproche qu'elle fait aux autres morales et notamment au devoir kantien de n'être que « le langage chiffré des passions ». Par elle, enfin, toute pratique sociale en vient clairement à se diviser contre elle-même et à rompre tout contrat dont l'objet serait d'imposer un principe unificateur aux volontés. L'éthique transcendantale est issue au contraire de l'homme intérieur *extra-mondain* et de lui seul, et son problème consiste dès lors à faire tenir ensemble son « individualisme » d'origine et une universalité qui n'est en l'espèce que la caractéristique paradoxale d'une intériorité englobant en fait l'universel lui-même. « Ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, dit Maître Eckhart, c'est nous qui sanctifions nos actes. » L'individualisme s'efface ici derrière une sanctification qui à la fois l'allège et l'accomplit. Encore faut-il vivre cet *état* de sainteté qui est un état-limite dont on peut penser que seul s'y tient pleinement le Père suprême, dont la tradition prend soin de dire qu'il est *trois fois* saint, c'est-à-dire absolument saint. Au terme d'un long enseignement sur les *dharmas,*

c'est-à-dire sur les lois, la Gîtâ hindoue voit le dieu Krisna livrer de même à son disciple Arjuna le « secret suprême », qui rend ces *dharmas* inutiles : « Détache-toi de toutes ces lois », ajoutant toutefois, et c'est capital : « Ce secret ne le dis jamais à ceux qui sont sans ascèse, sans obéissance et sans dévotion », ce qui n'apparaîtra contradictoire qu'à ceux qui demandent des règles et des préceptes d'objet précis et n'ont donc pas accédé à une vision transfigurante et universalisante de tout objet. Il n'en demeure pas moins que le détachement ainsi « requis » est aussi difficile à *définir* que la sainteté elle-même avec laquelle il se confond, et que les maîtres qui en discourent et voudraient en donner le critère objectif ne peuvent eux-mêmes que tâtonner à travers toute une suite de négations et de rejets et lui laisser en fin de compte le soin de trouver son fondement et sa légitimité en lui-même. Qu'est-ce que le détachement ? demande Maître Eckhart, et il répond : « Le détachement parfait ne connaît aucun regard sur la créature, ni fléchissement du genou, ni fierté dans le maintien, il ne veut être ni au-dessous ni au-dessus des autres, il ne veut que reposer sur lui-même, sans souci de l'amour et de la souffrance de personne. » De ce détachement il est clair que les notions personnelles de salut, d'espérance et même de béatitude sont absentes, ou plutôt qu'il en est délivré aussi, et que cet « effacement » radical n'a rien, pour Maître Eckhart, de négatif. Sa positivité ne se tient même pas au-delà de toute notion, mais ailleurs.

Il faut cependant constater un fait essentiel : toutes les grandes traditions ont essayé de discourir sur l'éthique transcendantale et ont ainsi été amenées à compléter ou corriger le principe de l'équivalence transcendantale de tous les actes par quelque note restrictive, à la façon par exemple du célèbre précepte de saint Paul dans la première épître aux Corinthiens touchant le domaine, il est vrai limité, des prescriptions rituelles : « Tout est permis, mait tout n'est pas expédient ; tout est permis, mais tout n'édifie pas. » Je ne veux pas me demander, pour le moment, si, ce faisant, les traditions n'ont pas quelque peu faussé la position du problème en lui donnant un faux air d'objectivité, mais, c'est un fait, elles ont été ainsi confrontées aussitôt au mystère de l'*acte ultime*, qui est celui du *meurtre*, c'est-à-dire au seul acte qui soit, à vues humaines, irréversible et par conséquent non rachetable, en sorte que l'homme de connaissance, si détaché soit-il, est poussé par lui à son dernier « retranchement ». Aussi bien, faut-il ici souligner un autre fait capital. Si l'on peut, prises dans leur sens spirituel vrai, parler de l'unité transcendantale de toutes les religions, on ne saurait à mon avis parler de même de l'unité transcendante des éthiques que chacune d'elles propose. Celles-ci sont en effet liées au mouvement de l'histoire, et je voudrais montrer que la tradition hindoue et la gnose chrétienne, par exemple, aboutissent sur ce point à des positions fondamentalement différentes et que le christianisme seul, en tant que nouveauté absolue dans l'histoire, propose une éthique transcendantale véritable, et en quelque sorte le terme ultime de l'éthique tel qu'il s'accorde à l'homme de connaissance des temps de la fin.

## La tradition hindoue

On sait comment la Gîtâ hindoue en tant que yoga de l'action enseigne la pratique du détachement en l'appliquant aux « actes » particuliers : « Agis l'acte à agir sans s'attacher à l'acte et en renonçant aux fruits de l'acte. » L'acte à agir, c'est celui que chaque existant est amené à accomplir en conformité de sa nature, c'est-à-dire *selon sa caste*, en sorte que le précepte s'applique même, ainsi qu'on va le voir, à l'homme « méchant », cette *méchanceté* procédant d'un jugement de valeur de nature sociale. Il y a donc là, selon toute apparence, un relativisme que corrige cependant et même détruit la *dévotion*, c'est-à-dire la fusion en Dieu :

*« Les dévots qui m'adorent, ils sont en moi, je suis en eux.*
*Fût-il un vrai méchant, si un homme m'adore et s'il m'adore sans partage,*
*il faut le tenir pour un saint. Il a pris le bon parti.*
*Bientôt il devient la loi même, il pénètre à jamais dans l'apaisement*[2]*. »*

Agir sans s'attacher à l'acte et en renonçant aux fruits de l'acte, c'est aussi et toutefois, selon la loi même du *guna* particulier qui préside à la néces-

sité de toute action (« Ce que par égarement tu ne veux pas faire, tu le feras quand même, malgré toi ») être appelé à en assumer, dans le même esprit de nécessité, les conséquences. Mais peut-on réellement assumer les conséquences de tous les actes ? Dans l'esprit de la Gitâ, un « vrai dévot » le peut dans la mesure même où il se ressent comme uni à l'indifférencié du suprême Brahman qui agit par lui. Dans cet esprit, tous les actes dès lors deviennent non seulement possibles et légitimes, *y compris celui de tuer*, que la morale « naturelle » ne peut bien entendu que réprouver d'emblée. C'est ici le cœur même de la Gîtâ dont on sait qu'elle s'adresse d'abord à un guerrier qui justement n'avait pas compris que la loi divine lui donnait non seulement licence de tuer mais lui en faisait un devoir.

Sur ce champ de bataille de Kurukshetra, avant que le dieu Krishna se révèle et s'adresse à lui, le roi Arjuna se lamente d'avoir à combattre des usurpateurs appartenant à sa famille :

*« Hélas, hélas, quel grand péché sommes-nous résolus à commettre*
*Que par passion pour la royauté, nous voulions tuer les nôtres ?*
*Si moi, sans défense et sans armes, les Dhartarastra, l'arme à la main,*
*Me tuaient dans la mêlée, combien cela me vaudrait une paix bien meilleure ? »*

Et le texte ajoute qu'Arjuna, à ce moment, laisse tomber son arc avec sa flèche, « car son cœur tressaillait de douleur ».

Mais alors qu'il défaillait, Krishna, pour lui ordonner de se battre et de tuer *en conformité de sa nature de guerrier* lui représente l'au-delà de la puissance, dans l'Indéterminé-éternel, où il n'y a pas de mort :

*« Celui qui croit connaître un meurtrier et celui qui croit qu'un homme est mort,*
*Ces deux-là ne sont pas sages. L'homme ne fait mourir ni ne meurt...*
*Celui qui connaît l'impérissant, l'éternel, le non-né, l'indissoluble,*
*Comment cet homme ferait-il tuer, ou tuerait-il, et qui ?*
*L'Incorporé est à jamais invulnérable dans le corps de tout homme. »*

Cependant, ce n'est pas pour rien que l'enseignement de Krishna s'adresse dans la Gîtâ à un *Ksatryia*, c'est-à-dire à un guerrier, un homme de la deuxième caste et non à un *brahmane*, c'est-à-dire à un homme de connaissance de la première. On sait que l'objet des six premiers chapîtres de la Gîtâ est d'apporter une synthèse entre le yoga de la connaissance (le *Samkhya* védantique) et celui des œuvres et de l'action. Le Samkhya, ou le yoga védantique de la connaissance, utilise l'intelligence discriminatrice, la pensée réfléchie. Renonçant aux œuvres, l'âme aspire à la condition éternelle du Moi unique, le suprême Brahman, que nulle activité cosmique n'atteint. C'est pour réagir contre l'ascétisme parfois excessif et seulement extérieur de ce renoncement, que le yoga des œuvres, tel que l'enseigne la Gîtâ, insiste au contraire sur le caractère lui-même libérateur de l'action, et Aurobindo, dans ses commentaires, fait remarquer l'intensification qui en résulte pour la connaissance elle-même. Renoncer aux œuvres ne signifie pas forcément une transformation de l'être profond. « La vraie renonciation, dit Aurobindo, est le rejet du désir intérieur et de l'égoïsme. Sans elle, l'abandon matériel extérieur des œuvres est sans réalité et sans efficacité. Avec elle, cet abandon cesse même d'être nécessaire, bien qu'il ne soit pas proscrit. » Et Aurobindo conclut : « La connaissance est essentielle, mais les œuvres jointes à la connaissance sont également nécessaires. Par l'union des œuvres et de la connaissance, l'âme demeure entièrement dans la condition brahmique non seulement dans le repos et dans le calme de l'inaction mais au cœur même de l'action, dans son intensité et sa violence. » Cette synthèse serait donc l'état idéal. C'est celle de prêtre-guerrier. Est-elle possible ?

## Royauté et sacerdoce

Il me semble que les expériences historiques de l'Est et de l'Ouest, dialectiquement liées, conduisent respectivement, sur ce point, à des réponses opposées. Défini comme l'avant-garde biologique toujours actuelle où l'activation des dualités pousse sa frange corrosive, l'Occident apparaît toujours comme le

lieu et le moment de l'histoire où les deux fonctions royale et sacerdotale sont nécessairement séparées et placées dans une situation de conflit où elles s'exaltent ensemble, par leur lutte même, pour un exercice encore plus contradictoire de leurs pouvoirs. Contrairement à ce qui s'est passé en Orient à une époque où l'âge noir était encore lointain et où le roi pouvait encore se faire prêtre en restant roi, l'Occident ne pourrait sans doute jamais arriver à la fusion unitaire des deux castes d'en haut qu'en cessant d'être l'Occident ou en vidant la première caste de tout contenu. L'Est tend à un césaro-papisme où le tzar se fait pape, l'Ouest à un papo-césarisme où le pape et César sont maintenus distincts et s'affrontent. C'est un fait qu'en Europe toutes les tentations théocratiques ont mal fini. Moines-soldats, les Templiers courent à la catastrophe, Jeanne d'Arc est brûlée vive, Savonarole est pendu puis brûlé lui aussi, Luther et Calvin mettent leur époque à feu et à sang. Le gallicanisme des rois de France porte témoignage d'un absolutisme impossible et touchant déjà à son déclin. Dans le même sens, la création de l'Eglise anglicane par Henri VIII arrache l'Angleterre à la communauté européenne et, durant des siècles, détruisant tout pouvoir occidental uni, l'Angleterre n'est plus pour le monde européen que la frange avancée de l'extra-monde. Les Ecritures de l'Ouest contredisent ici fondamentalement l'enseignement de la Gîtâ : c'est parce qu'il avait les mains souillées de sang que David ne fut pas admis à bâtir le Temple. Dans l'Ancien Testament, les membres de la tribu de Lévi, à laquelle est attribué le service du Temple, font l'objet de dispositions différentes de celles des autres tribus d'Israël chargées des tâches militaires. On sait que chez les Hébreux la « statistique », opération purement quantitative qui réduit l'homme à n'être qu'un nombre, était considérée comme une œuvre néfaste, et tout recensement ne pouvait dès lors avoir lieu que sur l'ordre particulier de Yahweh. Dès le début du livre des Nombres, Yahweh prescrit ainsi le décompte de tous les mâles de tribus d'Israël « depuis l'âge de vingt ans et au-dessus *aptes à porter les armes* », mais les Lévites sont expressément exclus de ce dénombrement. Prêtrise et port des armes sont donc déjà considérés comme incompatibles. Il faudra pourtant attendre le Nouveau Testament pour que l'éthique transcendantale propre à l'Occident soit clairement affirmée, et c'est en effet avec l'apparition du Christ et de sa religion de la fraternité que cette éthique est définitivement formulée. L'état et l'action du « Fils de Dieu » sont tout à fait étrangers aux anciennes religions qui ne connaissent pas de médiateur entre Dieu et l'homme. Il nous reste alors à comprendre comment l'éthique transcendantale est liée à la transsubstantiation eucharistique et au mystère du Golgotha.

## La gnose christique

Je parlerai ici de gnose christique et non de gnose chrétienne, car c'est par un terrible abandon au positivisme social que l'Eglise « chrétienne » a obtenu des royautés dites par elle de « droit divin » d'être imposée comme institution « officielle » et qu'elle a donné en contrepartie aux juges et aux rois le droit de tuer. Si le christianisme était resté vraiment fidèle à son essence gnostique, c'est-à-dire s'il était vraiment une religion du Fils non du Père, un *nouveau* Testament, il n'eût cessé de dénoncer l'utilisation profanatrice réellement exécrable de la foi comme moyen de gouvernement et se fût abstenu en tout cas avec une rigueur sans défaut de fournir sa caution morale au triste alibi de la raison d'État. Le Père est omnipotent, le Fils seulement omniscient. Dans le Père, tous les contraires s'accordent et même s'effacent, dans le Fils qui est incarné et qui vit dans la dualité de la chair et de l'esprit, à l'inverse ils se combattent. Ce n'est que dans le Père, au sein du Père, que le meurtre et le martyre sont choses équivalentes. Que l'espèce l'accepte ou non, toutes les anciennes religions de la paternité ont cédé la place il y à vingt siècles à une religion de la fraternité où le Fils de l'homme devenant Fils de Dieu se pose à la fois en accusateur, témoin et rédempteur de l'omnipotence de Dieu. *La fraternité n'est ici qu'un mot moins savant pour désigner la prise de conscience par l'homme de l'interdépendance universelle et de l'intersubjectivité absolue.* Mais, en proclamant la fraternité de tous les hommes le Christ les appelle à prendre tous ensemble, comme lui, stature de fils de Dieu et à passer d'une morale de soumission à une éthique de libération. Ce changement ne signifie certes pas une « évolution » de l'espèce au sens banal et confusionniste

de ce mot, car l'espèce reste et restera toujours soumise en quelques façon à la loi réductrice du nombre, mais une mutation révolutionnaire de la conscience individuelle de tout homme dès lors capable de se considérer comme monade absolue enfermant Dieu en elle au lieu d'être seulement fondue en Dieu. C'est en ce sens que Rudolf Steiner, le fondateur de l'anthroposophie avait raison lorsqu'il disait que la naissance du Christ marquait, dans le monde, l'irruption de la liberté. Dans mon étude sur la « Structure absolue », j'ai essayé de montrer que cette nouvelle conscience était, en l'homme, recréatrice et transfigurante du monde. C'est en ce sens que l'homme désormais n'est plus dans le temple, mais le temple dans l'homme. Et c'est pour la même raison que l'homme ainsi intériorisé peut devenir indifférent au destin des groupes, des sociétés, des civilisations. Toute fraternité est asociale dans la mesure même où, sublimisant tous les liens sociaux, elle se passe pour elle-même de codes et de dogmes et rend en fin de compte inutiles tous les liens. Les astreintes de ceux-ci ne constituent alors rien de plus qu'une simple fatalité d'ordre physique et devraient être acceptés comme tels. Ils sont, dans le fils de Dieu, le dernier produit du mystère de l'incarnation, c'est-à-dire de la dualité de la chair et de l'esprit. Mais il faut bien comprendre ce que signifie, en ce qui concerne l'éthique, cet avènement de la suréminente dignité de l'homme. Dans son logion 34, l'évangile gnostique de Thomas marque la double transcendance de la nouvelle conscience : « Si la chair se produit à cause de l'esprit, c'est un miracle, mais si l'esprit se produit à cause de la chair, c'est *un miracle de miracle.* » On retrouve ici la distinction traditionnelle entre « petits » et « grands » mystères, ce que la Kabbale exprime de son côté en parlant de « mystère dans le mystère ». Dans cette seconde naissance où l'homme prend une claire vision de son interdépendance avec l'univers, car tout l'univers est en lui, le meurtre de l'homme ne peut, corrélativement, que changer de même de statut, car tuer l'homme c'est dès lors tuer l'esprit. Tel est le sens et telle est la limite de la troisième et dernière Alliance. Adam reçut, par la première, tout pouvoir sur les végétaux, pour s'en nourrir, et de même Noé, par la seconde, sur les animaux, mais « sans leur sang, qui est leur âme ». En ce qui concerne le pouvoir donné sur la vie animale, cette « montée » en deux temps resta donc restrictive car elle est liée au « progrès » de la conscience de l'homme, qui ne devient absolue que par le Christ, en lequel s'opère la troisième alliance. L'homme selon Noé est encore incapable de purifier l'âme des animaux et ne peut donc s'emparer que de leur chair. La nouveauté fondamentale est apportée par le Christ à qui le pouvoir est donné de purifier toute vie au nom du nouveau statut du fils de l'homme, *qui n'est plus seulement âme vivante, mais esprit vivifiant* et ainsi capable de sortir toute âme de sa condition animale. Et tel est bien en effet le sens de la première partie du logion 7 de l'évangile de Thomas : Bienheureux ce lion que l'homme mangera, en sorte que le lion devienne homme. » On raconte que les inquisiteurs catholiques, au temps de la croisade contre les Albigeois, reconnaissaient les « hérétiques » (dont j'ai sur ce point souligné la régressivité) au fait que ces derniers refusaient de manger de la viande. Mais il faut noter avec soin qu'il ne s'agit ici, au sens sacré de ces mots, que du *sacrifice de l'âme.* Avant la venue du Christ, l'homme individuel est comme l'animal : il n'a qu'une âme. Ce n'est que par sa soumission au Père et sa fusion en lui, sa dévotion, dit la Gîtâ, qu'il devient esprit. Tel qu'il est proposé aux apôtres lors de la Cène, le rite de l'eucharistie témoigne au contraire du changement fondamental survenu sur ce point. Chaque disciple communiant dans la chair et le sang du Christ devient esprit. Il s'agit ici d'une transsubstantiation d'une immense portée : sous les deux espèces du pain et du vin qui symbolisent son corps et son âme, le Christ se donne à ses apôtres, qui deviennent ainsi les frères du Christ et, comme lui, fils de Dieu. Quant au mystère de Golgotha, qui suit de peu la cérémonie de la Cène, il scelle cette même fraternité pour l'humanité entière. La mort du Christ sur la croix, c'est-à-dire le sacrifice de sa chair et de son âme, rachète la chair et l'âme de tous les hommes en les élevant et les transfigurant dans l'esprit. En acceptant la mort, le Christ procède ainsi au dernier acte de soumission devant le Père, car cet acte rend désormais régressives, aliénantes et même profanatrices toutes les soumissions à venir. La crucifixion accomplit la Loi et, tout ensemble, l'abolit. La fin de l'homme est désormais dans la communion, non dans la fusion. Telle est la

différence essentielle avec la métaphysique de la Gîtâ. La dévotion à Krishna signifiait la fusion dans le Brahman. Elle tendait à l'indifférencié. La gnose christique entend au contraire rendre l'homme unique et irremplaçable. De même le Moi transcendantal husserlien, dernier *acte* et pourtant acte-principe de la métaphysique d'Occident reste, jusqu'au bout, même lorsqu'il englobe l'universel, un Moi personnel irréductible. Mais cette nouveauté signifie aussi qu'en acceptant la mort de son corps et de son âme, le Christ entend être la dernière victime humaine et rendre après lui le meurtre de l'homme inexpiable à jamais. Tout meurtre survenant après le sien devient le meurtre de l'esprit et n'est susceptible d'aucun rachat. La mort du Christ ne peut donc prendre son véritable sens que si l'homme, après elle, s'interdit de tuer l'homme, ce que confirme la deuxième et dernière partie de l'évangile gnostique de Thomas. L'homme qui tue un autre homme régresse désormais par là même au rang de l'animal. Reniant la fraternité humaine, il est, au sens symbolique, dévoré par l'animal ainsi ressurgi en lui et représenté ici encore par le lion qui est l'essence même de la plus haute animalité : « Bienheureux ce lion que l'homme mangera en sorte que le lion devienne homme. Mais maudit cet homme que lion mangera en sorte que le lion devienne homme. »

Et peut-être, pour une dernière confirmation, faut-il à cet endroit se reporter à cet épisode annonciateur qui est assurément l'un de ses plus pathétiques de l'Ancien Testament et où l'on voit Yahweh, au dernier moment, retenir le bras d'Abraham qui levait déjà son couteau pour tuer son fils Isaac. Cette surprenante suspension d'un sacrifice qui n'était motivé que par la soumission à l'ancienne loi prend d'autant plus de relief qu'elle se produit dans un livre plein de tueries. Mais sans doute faut-il la rapporter d'abord à ce sacrement mystérieux mais particulier *dans l'ordre de Melchisédech* qu'Abraham, dans l'Ancien Testament, est *le seul* à recevoir, de même que le Christ sera le seul dans le Nouveau. Et la question se pose alors de savoir pourquoi la rencontre d'Abraham et de Melchisédech se situa au fond d'une vallée dite Vallée du Roi, et pourquoi il fallait ainsi qui ce fût *entre des murailles de terre*, c'est-à-dire à la fin des temps de l'incarnation, qu'Abraham se vît dépouillé et sacré par un inconnu, surgi dans la Bible sans que rien ne l'annonce, sans généalogie, sans parenté, sans escorte et simplement « prêtre de Dieu ». Que cette même et mystérieuse prêtrise, plus tard, soit conférée au Christ *et à lui seul*, fait alors du Christ celui par lequel le couteau d'Abraham doit cesser à jamais de se lever. On est fondé, me semble-t-il, à dire que Melchisédech, dont le nom signifie roi de justice et donc de rigueur, mais qui est nommé aussi roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix et donc de clémence, est infiniment supérieur à Yahweh qui ne retient pour lui que la rigueur. En reprenant la distinction du prêtre et du roi, on pourrait dire que Melchisédech est à la fois prêtre et roi tandis que Yahweh n'est que roi. Il faut d'ailleurs noter que Melchisédech dans l'Ancien Testament, n'est nommé une seconde et dernière fois que pour annoncer le futur Messie, auquel il est dit : « Il est prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech. » Et l'on devra ensuite attendre l'épître de saint Paul aux Hébreux pour comprendre pourquoi ce nouveau sacerdoce, si inexplicable au temps d'Abraham, ne pouvait qu'être supérieur au sacerdoce lévitique alors en vigueur, en sorte, dit saint Paul que « le sacerdoce étant changé, il est nécessaire que la loi le soit aussi ». La multiplicité des sacrifices était, dans l'ancienne loi, la preuve de leur impuissance à changer l'état de l'homme. Déjà le sang ne suffisait pas à racheter le sang. Le sacrifice unique du Christ le peut désormais.

1977

RAYMOND ABELLIO

NOTES

1. E. FINK : *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls ?*, tome X, cahier 1, Berlin, 1934.

2. Les extraits de la Bhagavad-Gîtâ cité dans cet article sont tirés de la traduction (que je préfère entre toutes) de Sylvain Lévi et J.-J. Stickney (éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1964).

# Esthétique

# Fondements d'esthétique

**Raymond Abellio**

## QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR « TRANSFIGURATION » ?

*Le texte qui suit reproduit partiellement le schéma d'une conférence sur la nouvelle gnose faite le 10 mars 1976 à l'université de BORDEAUX III et en mai-juin 1977, au cours d'une tournée au Portugal organisée peu avant sa mort par Dominique de Roux, aux universités de Lisbonne, Coïmbra et Porto. Le résumé complet de cette conférence a été publié, en hommage à Dominique de Roux, dans le n° 8-9 (printemps-été 1978) de sa revue* Exil *sous le titre :* « Nouvelle Logique et nouvelle gnose ». *Des extraits en ont été également utilisés dans l'article intitulé* « Structure absolue et transfiguration » *publié dans le n° 6 (été 1977) de la revue* L'Originel. *En revanche, ce même texte a reçu, à l'intention du présent* Cahier de l'Herne, *des compléments essentiels.*

### Paul Valéry et le problème de la « logique imaginative »

Le titre de cet exposé eût pu être emprunté à Paul Valéry qui, dans son *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, essaie de montrer l'existence de ce qu'il appelle une « logique imaginative, agent de toutes les fusions ». Paul Valéry pose en effet le problème de l'image en tant que moyen de connaissance et s'interroge sur « la continuité des opérations intellectuelles » à l'œuvre derrière la création de toute œuvre d'art. Il voit dans ces opérations l'effet d'un ensemble de lois cachées, d'une « logique imaginative » qui commande aux intuitions, aux métaphores, au jeu du fonctionnel sous l'organique, en un mot à la découverte de ces « correspondances » utilisées par Paracelse, étudiées par Swedenborg, célébrées par Balzac et Baudelaire et que l'ésotérisme traditionnel met de son côté au cœur de sa vision du monde et de l'homme.

De ce point de vue, écrit Valéry, « tout déplacement d'éléments fait pour être aperçu et jugé dépend de quelques lois générales, et l'œuvre devient une machine destinée à exciter et à combiner les formations individuelles de certains esprits ».

Ce mot « machine » peut paraître péjoratif. Nous qui sommes désormais

habitués aux subtilités de l'analyse structuraliste, cette affirmation ne nous étonne plus. Paul Valéry, lui, se disait au contraire « conscient de l'indignation qu'une telle suggestion tout à fait éloignée du sublime ordinaire peut susciter ».

Cette « logique imaginative », Valéry la désigne aussi sous l'appellation d'« agent central de toutes les fusions », de lieu « d'où l'esprit peut indistinctement créer dans tous les domaines de l'art, de la philosophie et des sciences ».

Paul Valéry a-t-il trouvé, démonté, reconstitué le mécanisme de cette logique ? Un autre de ses ouvrages, *Monsieur Teste,* prouve que non. Le héros, M. Teste ne possède pas la connaissance, il se contente de la mimer. Son célèbre « log book » ne contient aucune révélation, ne décrit aucune méthode. Mais peut-on même décrire la connaissance du dehors, la juger sur des attitudes ? S'interrogeant sur les pensées de son père qu'il voyait marcher de long en large dans sa chambre sans dire un mot, Jules Renard enfant s'interrogeait : « A quoi pense-t-il ? » Bien plus tard, dans son *Journal*, il répond : « Je sais maintenant qu'il ne pensait à rien. » De même Lao-Tseu : « Le sage dont la vertu est accomplie aime répandre sur son visage l'apparence de la stupidité. » La connaissance ne se signale pas par un état extérieur. Il faut poser la question : « Se révèle-t-elle mieux par le discours ? »

S'il ne l'a pas trouvée, Valéry attachait pourtant à cette logique imaginative la plus extrême importance. Lire une des notes marginales qu'il ajouta plus tard à son *Léonard de Vinci* : « Comme je l'ai dit plus haut, les phénomènes de l'imagerie mentale sont fort peu étudiés. Je maintiens mon sentiment de leur importance. Je prétends que certaines lois propres à ces phénomènes sont essentielles et d'une généralité extraordinaire ; que les variations des images, les restrictions imposées à ces variations, les productions spontanées d'images-réponses, ou complémentaires, permettent de rejoindre des mondes aussi distincts que ceux du rêve, de l'état mystique, de la déduction par analogie. »

Retenons ces trois dernières expressions : *le rêve, l'état mystique, la déduction par analogie.* Déjà, elles indiquent que la « logique imaginative » recherchée est, malgré le mot de « déduction », à l'opposé de la logique d'Aristote, instrument privilégié de notre science occidentale classique. Quant au mot « mystique », il marque les limites de la pensée de P. Valéry. Ce dernier, faute d'une orientation non point mystique, mais gnostique, ne pouvait finalement qu'échouer.

Cela dit, comment vais-je à mon tour aborder le problème ? Eh bien, conformément à la méthode générale qui commande toute application de la « Structure absolue », en commençant par le haut, c'est-à-dire en essayant de bâtir la maison en m'occupant d'abord de son toit. Je vais partir du pouvoir le plus élevé, le plus intégrant de l'image : son pouvoir de transfiguration.

Il me faudra d'ailleurs revenir longuement sur cette méthode, qui s'oppose à celle des analyses structuralistes à la mode. Ces dernières procèdent à l'étude du paraître et non de l'être. Elles s'occupent des phénomènes non des essences. Elles prétendent construire le supérieur en partant de l'inférieur. Aussi s'enferment-elles dans des systèmes clos et non germinatifs. Même quand elles se disent « thématiques », elles sont multiples, hétérogènes, leurs résultats ne s'articulent pas entre eux. A l'inverse, saint Jean de la Croix : « On connaît les créatures par Dieu et non Dieu par les créatures. »

*Transfiguration, mot clé.* La plus haute énigme. Ce mot est de dénotation imprécise, mais s'entoure de connotations nombreuses : esthétiques, affectives, religieuses, théologiques. Au sens faible, c'est « la transformation d'une figure dans une autre ». Au sens fort, ce mot évoque le « corps glorieux » de la tradition chrétienne, le « corps de lumière » du soufisme iranien.

Mais noter tout de suite deux aspects capitaux :

*a*) Ce concept introduit la notion d'une élévation, d'une purification. On dit « un visage transfiguré par le bonheur, par la joie », mais à l'inverse : « Un visage défiguré par la peur, par la haine. » La joie, le bonheur, l'exaltation dégagent des essences du haut. En même temps, elles font rayonner ces essences par l'effet d'autodiffusivité propre au Bien (Platon, saint Augustin). Il y a là un double processus de réduction et d'intégration.

*b*)Deuxième aspect : le côté abrupt de la transfiguration. Décrire, d'après les Evangiles, la transfiguration de Jésus au mont Thabor. Décrire aussi le

célèbre tableau de Raphaël sur la transfiguration (Musée du Vatican)*. Trois niveaux : en haut, en état de lévitation, de « corps glorieux », Jésus entouré d'Elie et Moïse ; au niveau intermédiaire, sur le plateau sommital de Thabor, les trois apôtres Pierre, Jean et Jacques, accroupis, aveuglés par la nuée éblouissante dont ils ne peuvent supporter la vue et tenant d'ailleurs leur main à hauteur des yeux pour s'en protéger. En bas, au pied du mont, les autres disciples et la foule, incapables eux aussi de regarder la nuée (certains, les yeux baissés, désignent seulement la lumière du doigt : ce sont des érudits, non des connaissants, ils ne savent que par ouï-dire). Mais, dans le coin droit du tableau, une famille amène aux disciples un enfant possédé pour le faire exorciser par Jésus. Cet enfant est un personnage-clé du tableau. Son visage est révulsé. Mais seul il lève la tête et tient ses yeux ouverts sur la nuée éblouissante. Nous verrons qu'il symbolise la présence nécessaire, dans tout phénomène de transfiguration, des essences du bas, les plus basses, les moins reliées, les moins intégrées. Dans ce tableau inspiré, où le bas est non moins significatif que le haut, mais ne l'est que par lui, *Raphaël pose la transfiguration comme un court-circuit fulgurant entre les essences du haut et les essences du bas.* C'est le point qu'il nous faudra préciser.

Cela dit, il faut noter que les théologies traditionnelles ne fournissent aucun renseignement précis, d'ordre philosophique, sur le « corps glorieux », et pas davantage sur la « résurrection des corps » qui reste un point fort obscur du dogme chrétien.

## La notion d'image en tant que rapport ou en tant qu'émergence d'une proportion

Toutes les difficultés rencontrées par les modernes dans la recherche de la « logique imaginative » viennent d'une étude insuffisamment fouillée des notions d'*image* et d'*analogie*. Rappeler ici le débat qui opposa André Breton et Roger Caillois sur la nature de l'image. Les surréalistes parlaient de « la collision flamboyante des mots rares » (Jacques Vaché). Pour A. Breton, l'image résulte du rapprochement automatique et arbitraire de deux réalités aussi éloignées que possible. Pour R. Caillois, ce rapprochement est peut-être automatique mais ne saurait être arbitraire. L'image doit au contraire être juste, et pour cela elle doit « s'insérer dans la série des formes d'une façon aussi nécessaire que les éléments chimiques dans la série de Mendéléiev ».

Ce débat est capital. S'y marque la distinction faite par René Daumal entre poésie blanche et poésie noire. Se rapporter à sa célèbre lettre ouverte à André Breton parue en octobre 1930 dans le troisième et dernier numéro de la revue *Le Grand Jeu* et où il oppose la métaphysique expérimentale du « Grand Jeu » aux « jeux puérils du surréalisme ». Les excès de l'écriture automatique devenue fin en soi. Un certain dévergondage rhétorique caractérise alors la poésie quand elle se donne trop de facilités, et, à force de se fier au « hasard objectif », catégorie funeste dans laquelle le surréalisme a galvaudé ses trésors, on en arrive aux techniques artificielles des contemporains qui aboutissent au « cut-up » de W. Burroughs. Citer le jugement de P. Valéry sur la poésie de Rimbaud (lettre à J.-M. Carré rapportée par Etiemble) : tout en reconnaissant chez Rimbaud « un prodige de nouveauté et un pouvoir excitant » Valéry traite de « fantastique » l'idée que la mode se fait de Rimbaud. « La littérature poétique, ajoute-t-il, est envahie aujourd'hui par un esprit de mysticisme et même d'illuminisme qui fait trop aisément tenir pour révélations les effets d'une certaine rhétorique. » Rimbaud aurait ainsi découvert la puissance de l'*incohérence harmonique*. « Arrivé à ce point extrême, paroxystique, de la fonction du langage, il ne pouvait que faire ce qu'il a fait : fuir. »

Mais cette expression : « incohérence harmonique », n'explique rien. Et qu'est-ce que Caillois appelle la « série des formes » dans laquelle l'image, pour être juste, doit s'inscrire ? Comment s'articule cette « série » ? C'est là le nœud.

Nous touchons ici aux limites du symbolisme considéré trop facilement par les ésotéristes et les poètes comme un moyen supérieur de connaissance et

* Voir cahier iconographique, doc. n° 26.

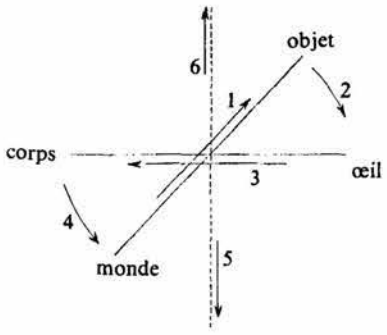
de « condensation du sens ». *On isole trop les symboles, on ne les articule pas assez.* Rappeler la position critique extrême mais juste de Carlo Suarès, au Congrès de la Société de Symbolisme qui s'est tenu à l'Unesco en 1960 : « Le symbolisme est devenu le scandale de la conscience humaine à partir du moment où, ayant découvert l'inconscient collectif, on a accepté les symboles comme des états de perception susceptibles de nous indiquer des voies vers des régions plus exaltées... Par cette fiction, on s'est proposé de découvrir l'au-delà dans la direction de l'en deçà. »

Absurdité des « dictionnaires de symboles » où ceux-ci sont isolés, enfermés en eux-mêmes. Même critique aux archétypes de Jung quand on les coupe de toute dialectique structurante. Ainsi l'archétype du père ne saurait être envisagé sans être couplé à celui de la mère pour engager le processus dialectique de la constitution du fils. Le fils lui-même et sa décisive « féminisation » sont incompréhensibles en dehors de cet ensemble. Un des principaux tenants de la pensée symbolique, Paul Ricœur, le reconnaît lui-même : « Les symboles ne symbolisent que dans des ensembles qui limitent et articulent leurs significations. » Même question que pour les « séries » de Caillois : que sont ces « ensembles » ?

Nous allons démontrer que c'est la conception de l'image ou de l'analogie comme simple rapport qui engage la recherche dans une impasse. En fait, l'image, l'analogie sont l'émergence visible d'une proportion cachée, qu'il faut dévoiler. Le logos de Platon est « médiation », c'est-à-dire proportion. Cette articulation est même en fin de compte plus importante que le symbole lui-même dans son entité isolée. Avant d'aborder cette démonstration (ce sera notre deuxième partie), signalons que deux catégories d'esprits s'opposent ici : les mystiques et les gnostiques. Cette opposition n'est pas linéaire mais dialectique. Elle engage une commune montée, une convergence, une intensification globale des puissances de l'homme. La gnose est solaire, virile, diurne, apollinienne, dorienne, aristocratique. La mystique est chthonienne, féminine, nocturne, dionysiaque, ionienne, démocratique. La première concentre les forces de l'être de façon centripète, elle aboutit à l'enstase (Mircéa Eliade). La seconde dilate ces mêmes forces de façon centrifuge, elle aboutit à l'extase. Simplement, sans les hiérarchiser, on peut dire que la gnose « comprend » la mystique, mais que la mystique ne la « comprend » pas. C'est le sens profond de la parole de saint Jean : « La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point reçue. »

## « Structure absolue » et double dialectique

Dans mon ouvrage *La Structure absolue*, je suis parti de la situation qu'on peut considérer comme la plus générale en même temps que la plus originaire de toutes, la *perception*, et j'ai cherché à la mettre en structure. Depuis vingt-cinq siècles, toutes les théories de la connaissance qui cherchent à établir comment un sujet peut percevoir un objet se sont enfermées dans cette *dualité* sujet-objet qui est une impasse, et n'en sont sorties que par des postulats gratuits. On aboutit ainsi soit à l'idéalisme soit à l'empirisme. Ces disputes d'école, depuis vingt-cinq siècles, sont à l'origine de toutes les discordes des philosophes. Or en fait la relation sujet-objet n'est pas une simple *dualité* mais une *quaternité* et une quaternité *dialectique*, ce qui change tout. Il y a en effet une première dualité du côté du percevant : un *organe des sens* s'enlève sur un *corps global* (la « sensation » que reçoit l'organe des sens qui est périphérique, ne peut pas, en effet, être confondue avec la « perception », qui est un produit de la totalité du corps). Il y a de même une seconde dualité du côté du perçu : l'*objet* proprement dit s'enlève sur le fond du monde. J'ai deux couples d'oppositions et non un seul, quatre pôles et non pas deux. Le regard creuse de la distance entre l'objet et le monde, il se crucifie sur elle. L'essentiel est alors de considérer qu'à partir de ce moment une *double rotation dans deux sens inverses* s'établit entre ces quatre pôles. Les quatre quadrants de la croix sont fléchés, et c'est là que commence la dialectique. Tant qu'une quaternité n'est pas fléchée et n'est pas mise en double rotation, il n'y a pas déploiement dialectique intelligible sinon réel.




*Structure de la Perception ou « Structure absolue »*

Phase 1 : l'objet va à l'organe des sens (sensation). Phase 2 : la sensation, reçue par le corps global est transformée en perception, mais simultanément l'objet devient *outil* (outil *util*-isable). Phase 3 : l'outil est *util*-lisé pour agir sur le monde, ce qui, Phase 4, fait apparaître dans ce dernier de nouveaux objets, et relance le cycle à un niveau plus *ample* en quantité mais aussi plus *intense* en qualité, et c'est là le point capital. En effet, en même temps qu'un outil, un sens est créé : le monde a pris du sens pour le sujet puisqu'ils peuvent tous deux inter-réagir. Et les outils vont devenir de plus en plus nombreux (c'est le domaine de l'ampleur, ou de la quantité) tandis que le sens va de plus en plus ou plutôt de mieux en mieux s'affiner (c'est le domaine de l'intensité ou de la qualité). La double rotation, si on la situe sur le plan équatorial d'une sphère crée un axe vertical lui-même bipolaire parcouru dans les deux sens, vers le bas (fléché 5) et vers le haut (fléché 6) mais il importe surtout de remarquer que si les quatre mouvements horizontaux sont pris ici en succession (diachronie) les deux mouvements verticaux sont obtenus au contraire en simultanéité (synchronie). Ils ouvrent une nouvelle dualité, prise elle-même dans une nouvelle étape dialectique. On voit déjà pourquoi je proteste si l'on dit que cette structure n'est pas dialectique. *Elle n'est que cela.* On dit communément que la dialectique c'est le dépassement des contradictions, leur transformation en complémentarités, le saut de la quantité dans la qualité. Tout cela se trouve déjà ici et se retrouvera plus clairement encore dans ses conséquences.

Notons d'abord que la multiplication indéfinie des outils occupe l'hémisphère du bas (en phase 5, *incarnation*, descente de l'esprit au service de la vie, ce que la tradition nomme les « petits mystères ») tandis que l'intensification indéfinie des sens occupe l'hémisphère du haut (phase 6, *assomption*, montée de la vie au service de l'esprit, ce que la tradition nomme les « grands mystères »). En bas, les *sciences*, au pluriel, en haut, la *connaissance*, au singulier, au centre la *conscience*. Le centre est perpétuellement germinatif : la conscience devient de plus en plus intense, elle tourne, si l'on veut, de plus en plus vite et établit de plus en plus de rapports de mieux en mieux chargés de sens. Il y a, dans ce double mouvement, une double transcendance. C'est ce que dit l'Evangile gnostique de Thomas découvert il y a trente ans : « Si la chair se produit à cause de l'esprit, c'est un miracle ; si l'esprit se produit à cause de la chair, c'est un *miracle de miracle.* »

Dans mes ouvrages, j'ai essayé de montrer l'universalité de cette structure « sénaire ». Je n'y reviendrai pas ici. Des amis l'ont appliquée à divers champs, Daniel Verney par exemple à l'astrologie (« Fondements et avenir de l'astrologie », éditions Fayard), Charles Hirsch à la science globale et à la sphère des jugements. Elle apparaît clairement dans le *Sépher Yetzirah* (le « libre de la formation ») un des deux ouvrages fondamentaux de la Kabbale, où elle « structure sphériquement les 22 lettres hébraïques », Charles Hirsch et moi le montrerons dans un prochain ouvrage : « Théorie des nombres bibliques ».

## Le mécanisme de la transfiguration

On sait l'importance que Husserl accorde, dans sa « réduction éidétique », à la distinction du fait (ou de l'objet) et de l'essence. De l'objet à l'essence, se produit par le jeu du couple réduction-intégration, un effet d'intensification de la conscience (exemple : l'essence couleur jaune est le produit d'une réduction portant sur la qualité commune à quelques objets jaunes, mais intègre aussitôt l'infinité des objets de cette couleur. De même, l'essence « parallélépipède », qui résulte par réduction de la perception conjointe d'un livre, d'une boîte ou de quelques objets ayant même « forme » intègre aussitôt l'infinité des parallélépipèdes du monde dans l'essence du parallélépipède « en général »).

Sous l'action réductrice du regard et l'action intégratrice du corps, l'essence et l'objet sont pris alors dans la même quaternité dialectique que le sont, dans la structure de la perception, l'objet et le fond du monde. La sphère de l'intuition éidétique est ainsi de structure identique à la sphère de la perception sensorielle. Le sénaire est bien universel.

Cependant, dès que l'essence « parallélépipède » est extraite, deux voies simultanées mais distinctes s'offrent au jugement (cf. chapitre 2 de « La Structure absolue » et chapitre 2 de « La fin de l'ésotérisme »). Je peux d'une part raisonner (vers le haut) sur la forme parallélépipèdique au même titre que sur la forme conique, la forme cylindrique, etc., et de cette nouvelle multiplicité, non plus sensible mais éidétique, tirer, par réduction-intégration, l'essence de la forme spatiale en général. C'est la voie de l'axiomatisation de la géométrie. Mais je peux d'autre part (vers le bas) raisonner sur le parallélépipède en tant qu'objet empirique, calculer son volume, sa surface. J'aboutis ainsi à étudier les propriétés à la fois particulières et universelles d'une certaine constellation d'essences du bas : le point, la droite, le plan, le rectangle, l'angle dièdre, etc., plus ou moins ultimement réduites.

L'axiomatisation, c'est la vision de l'espace dans son essence du haut. La géométrie du pallélépipède, c'est la vision de l'espace dans une constellation particulière de ses essences du bas.

La constatation capitale est alors la suivante : ce sont les ultimes essences du bas (point, droite, plan) qui servent de support à la fois sémantique et sémiotique à l'essence du haut. Ces notions du bas constituent un dictionnaire de signes et de relations, un code. Mais la signification de ces signes est multivalente. En changeant ces significations sans changer le système des relations qui les rassemble, le même système système d'axiomes permet de rendre compte tour à tour de la géométrie euclidienne et des géométries non euclidiennes en nombre infini que l'homme peut « imaginer ».

Ce court-circuit entre essences du haut et essences du bas rend inutiles et « déréalise » les objets intermédiaires (ici, par exemple, la boîte et le livre qui ont donné ensemble l'idée du parallélépipède). C'est, au sens strict, un acte de transfiguration. Le monde (ici celui de l'espace) se trouve transfiguré par le sujet percevant (ici la conscience de l'axiomaticien). Le livre et la boîte sont transformés dans cette vision en « corps glorieux », c'est-à-dire en supports de connaissance.

La transfiguration est ainsi un produit de la gnose. Il y faut une connaissance sous-jacente (ici celle de l'axiomatique). Elle est par essence un fait de conscience, mais, comme elle déréalise le monde sensible, cette conscience est transcendantale.

On comprend ainsi pourquoi, dans le tableau de Raphaël, la présence, à l'extrême bas, d'un enfant possédé était absolument nécessaire. L'enfant incarne les essences originelles. En outre, il est « possédé » : ces essences sont absolument irreliées, elles peuvent entrer dans une infinité de codes. Seul, cependant, l'enfant regarde vers le haut. Les essences du bas sont en communication directe avec l'esprit transfigurant. Les apôtres intermédiaires sont « court-circuités ». D'où la parole évangélique : « Si vous ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez pas au royaume des cieux. » Toutefois, on aurait tort, et gravement, d'interpréter cette parole comme si elle impliquait un retour à la naïveté, à l'ignorance, et engageait à détruire l'intellect. Elle vise seulement la pureté des essences élémentaires. De même que les objets, l'intellect fut un intermédiaire génétique indispensable vers la gnose. L'illumination le dépasse, mais le couronne aussi. La transparence ultime est pleine et non vide. Elle ne saurait être identifiée à la non-conscience de l'enfant, de l'animal. Simplement sa conscience de soi cesse d'être un couple. C'est le mystère même de la transfiguration.

## Il faut parler ici d'une « nouvelle logique »

La génétique de la transfiguration permet de dégager une nouvelle logique à base de quaternités, qui met en œuvre deux couples d'oppositions et non plus un seul, contrairement à la dialectique hégélienne de la thèse et de l'antithèse. Aussi l'avons-nous appelée « logique de la double contradiction croisée ». Elle est sphérique et non plus linéaire. Mais c'est aussi une dialectique.

La sphère s'intensifie progressivement, par sauts qualitatifs, chaque sénaire, dans sa rotation, faisant apparaître, dans sa forme invariante, de nouveaux pôles de plus en plus « essentiels » qu'il faut nommer à leur tour, et ainsi de suite jusqu'à un terme illuminatif, qui n'a plus de nom.

Tout problème de connaissance (ou de méditation) est ainsi d'abord un problème de champ à circonscrire, et ensemble un problème de quadruple polarisation de ce champ. Une connaissance acquise (la synthèse passive de Husserl) s'y transforme en connaissance nouvelle (la synthèse active de Husserl). A quel pouvoir particulier de l'être attribuer, d'une part, cette « connaissance du champ » à laquelle, on le sait, la Gîtâ hindoue attribue une importance capitale, et, d'autre part, cette capacité de nomination des pôles qui se rapporte à cette « science des désignations » en laquelle les anciens Chinois, on le sait aussi, voyaient la « science suprême » ? Il est clair que ces sauts qualitatifs ne doivent rien au pouvoir ratiocinateur habituel de l'intellect, mais rien non plus à cette puissance noétique d'intuition « pure » que les mystiques opposent à la « raison ». Bien plutôt s'agit-il ici de cette « Vernünftigkeit » que Maître Eckhart désigne aussi sous l'appellation d'*Arche spirituelle* et dont ni la raison ni la sagesse ne rendent un compte exact alors qu'elle fait toute l'originalité « innaturée » de la gnose.

Nous appellerons champ *pertinent* tout champ ainsi quadraturé dont les pôles en se mettant en rotation engagent une double dialectique ascendante et descendante entraînant à nommer de nouveaux pôles plus essentiels. C'est le phénomène de la transfiguration qui, à la fin et rétrospectivement, vient légitimer l'ensemble de l'opération. Si la méditation ainsi conduite ne débouche pas dans une illumination transfigurante, c'est qu'elle est incomplète ou qu'elle a été mal conduite. On dira par exemple que le couple hétérosexuel homme-femme constitue un champ pertinent, car on peut le quadraturer par les polarités sexe-cerveau des deux partenaires, soit deux couples d'oppositions en correspondance dialectique. Ces polarités s'accordent. On peut flécher les rotations. Au contraire, le couple formé par deux homosexuels ne constitue pas un champ pertinent. Les quatre polarités sexe-cerveau des deux partenaires sont bloquées. Les rotations sont impossibles (cf. *La Structure absolue*, p. 398). Mais l'universalité de la « structure absolue » montre qu'il ne peut y avoir de négativité ou de régressivité « pures ». L'homosexualité doit donc recéler une positivité cachée, qu'il faut rechercher, en déterminant le champ dans lequel cette positivité peut devenir manifeste.

La dialectique des fonctions sociales (cf. *La Structure absolue*, annexes) met aussi en œuvre des quaternités : hommes d'exécution, de gestion, de puissance, de connaissance (les quatre castes de la Tradition). Ou encore la quadrature du bas (administration des choses) avec sa contradiction principale (production-consommation) et sa contradiction secondaire (gestion-innovation) et la quadrature du haut (gouvernement des hommes) avec sa contradiction principale (justice-prêtrise) et sa contradiction secondaire (armée-police).

La mise en rotation dialectique doit cependant être complète, en ce sens que les quatre pôles, chaque fois, doivent être considérés tour à tour comme originaires. Si l'on considère un jeu global engageant une quadrature du haut et une quadrature du bas et un court-circuit final entre elles, on constate que l'ensemble ainsi réglé comporte 64 rotations couvrant chacune un quadrant. C'est le mécanisme même du Yi-king (Livre des transformations) des anciens Chinois, dont l'idéogramme, composé de 64 hexagrammes, paraît bien être le plus ancien document de l'humanité et s'organise lui-même autour d'une quaternité de base (jeune Yin, vieux Yin, vieux Yang, jeune Yang) répartie en deux couples d'oppositions. Ce même mécanisme paraît animer l'ensemble des 64 « codons » du code génétique découvert par la biologie moderne, lui-même organisé en triplets et sextuplets autour des deux couples d'opposition formés par les quatre bases nucléiques. On assiste donc aujourd'hui à une sorte de retour aux origines (la désoccultation du Yi king) qui boucle un cycle d'histoire humaine. Mais, comme l'exige la tradition et pour ne pas tomber sous le coup de la malédiction suprême de Iahweh : « je te ferai repasser dans le chemin par lequel tu es venu », ce « retour au commencement » se fait « par un autre chemin » (Matthieu, II, 12). C'est cet ensemble de quaternités liées qui constitue la « série des formes » réclamée par Caillois et les « ensembles articulés » recherchés par Ricœur dans leur approche de l'image et du symbole.

C'est aussi cette révolution de la logique qui anime sourdement la crise actuelle des sciences et même de la civilisation occidentale. On constate déjà que la logique de Mao Tsé-toung, héritée de celle de Yi-king, s'oppose à la logique aristotélicienne de l'Occident, mais s'éloigne aussi de la dialectique linéaire de Hegel, qui a servi de cadre au marxisme d'Occident. (Se reporter aux études de Mao sur « la contradiction au sein du peuple », où, sans entrer dans la voie d'une formalisation complète, il distingue néanmoins contradiction « principale » et contradiction « secondaire », contradiction « antagoniste » et contradiction « non antagoniste ». Mentionner aussi l'article de 1967 du commandant de marine Xavier Sallantin dans la revue de Défense nationale : « Comment expliquer les succès des savants chinois. »

Déjà Leibniz, à la fin du XVII[e] siècle, avait pressenti que la construction du Yi-king n'était pas autre chose que cette « caractéristique universelle » qu'il cherchait lui-même et qui, en rendant compte ensemble de toutes les lois du monde et de l'homme, devait permettre de bâtir l'édifice des sciences en commençant par le haut, c'est-à-dire en allant du simple au complexe, par catabase et non l'inverse, du complexe au simple, par anabase, comme font les savants modernes.

En réponse à mon envoi de *La Structure absolue*, Claude Lévi-Strauss me fait remarquer (cf. *Dans une âme et un corps*, p. 107) que la méthode universitaire ne peut être aussi ambitieuse (ou imprudente) et doit commencer par recenser empiriquement les structures du bas (au pluriel). Mais on aboutit ainsi à une prolifération désordonnée de structures qui appelle à son tour une nouvelle « structuration ». Ce travail est sans fin. De multiples signes permettent de penser que la science actuelle ne peut plus continuer ainsi (en physique nucléaire, devant la prolifération indéfinie des particules, on postule, sur le modèle sénaire de la « Structure absolue », l'existence d'une structure hypothétique, celle du quark. Même tendance dans la géométrisation einsteinienne de la physique, la cosmologie de Hoyle, etc.). Le postulat de l'interdépendance universelle, qui est le seul présupposé métaphysique impliqué par l'universalité de la « Structure absolue », est également sous-jacent aux constatations des physiciens et des biologistes avancés (« La gnose de Princeton ») ainsi que de la parapsychologie qu'on relie elle-même, dans ses premiers essais de théorisation, aux constatations globalistes de la mécanique quantique (paradoxe d'Einstein - Podolski - Rosen). De par sa finalité transfiguratrice, la nouvelle logique apparaît ainsi, comme il se doit, comme le cadre d'un ensemble informationnel unique, celui d'un monde considéré non pas comme une immense machine à transmissions linéaires, démultipliées, diachroniques, mais comme un immense cerveau vivant globalement et unitairement en synchronie et d'où émanent des états de conscience d'intensité variable selon des individus et des moments qu'on ne saurait en aucune façon considérer comme « autonomes ».

## FASCINATION ET COMMUNION

### Il faut de plus en plus distinguer *deux* esthétiques

Avec son mouvement ascendant *et* son mouvement descendant perpétuellement associés, la dialectique de la double contradiction conduit à distinguer *deux* esthétiques, et cela d'ailleurs de la même façon qu'il existe deux éthiques, une morale de simple convenance sociale d'une part et, de l'autre, une éthique proprement dite, qu'on peut aussi qualifier de transcendantale. L'esthétique d'en bas, qui est celle de la prolifération illimitée des signes irreliés propre aux arts d'essence homosexuelle dits modernes, est une esthétique de la *fascination* ; l'autre, d'en haut, qui est une esthétique de la transfiguration ou de la *communion*, tend à la limite à la « perception sans formes » et à « l'art sans art » du bouddhisme Zen. Cette dernière s'accompagne de la « déréalisation » des objets, alors que la première appelle leur « surréalisation ». La caractéristique essentielle de l'art homosexuel est la *dissémination* ou ce qui revient au même, la recherche permanente de l'effet *extérieur*. Ainsi qu'on le voit dans le « nouveau roman », la première esthétique valorise alors la sensation dite « pure » ou « immédiate », qui reste périphérique, tandis que la seconde procède à l'intégration indéfinie des perceptions. La première met en relief les substantifs et les adjectifs, la seconde les verbes que la première tend

même à supprimer, en se bornant alors au miroitement, au scintillement incohérent déclaré « poétique » de mots juxtaposés qui n'ont plus valeur syntaxique de verbes ou de noms. La première aboutit à la conception proustienne d'un temps ou d'un esprit en *miettes* et d'une mémoire régressive de simple transposition fortuite ou d'association où la psychanalyse, qui révèle ainsi sa propre essence homosexuelle, trouve ses matériaux de choix, qu'elle estime révélateurs parce qu'ils sont à l'état brut, non intégrés ; la seconde tend à la vision vécue de l'éternel présent et à la mise en relation permanente, l'intériorisation et en fin de compte l'effacement de tout « événement » en tant que tel par la « seconde mémoire ».

Le problème de la conscience est de transformer perpétuellement les facteurs de fascination en facteurs de transfiguration (ou de communion), mais cette tâche est sans fin, car la multiplication des signes est indéfinie et celle de leur « organisation » est indéfiniment infinie.

Il est significatif que deux conceptions différentes de la conscience et de la mémoire accompagnent de façon homologique ces deux esthétiques opposées. Quand ils emploient les concepts de conscience et de mémoire, les esthéticiens de la fascination ne visent que la conscience « naturelle » (au sens husserlien) et la mémoire banale, de simple rappel répétitif et régressif, tandis que les esthéticiens de la communion ont nécessairement recours à la conscience « transcendantale » et à ce que j'ai appelé la « seconde » ou la « dernière » mémoire, qui procède par remaniements profonds du passé, c'est-à-dire moins par le rappel des faits que par ce qui appelle ici encore à leur déréalisation, au dégagement et à la montée unitive de leurs essences. Pour parler des acquisitions accumulées du savoir. les premiers emploient d'ailleurs de façon non moins significative le mot fâcheux de *sédimentation* qui évoque l'image d'une succession linéaire de dépôts inertes au fond calme de la mer, tandis que les seconds sont conduits à la notion de *cristallisation* qui se rapporte à une reprise en masse, une transmutation instantanée et bouleversante de ceux-ci. Il y a entre la sédimentation et la cristallisation la même différence et la même relation qu'entre le local et le global, la juxtaposition et l'intégration, ou encore le déluge par l'eau et le déluge par le feu si soigneusement distingués par la tradition. D'une façon générale, la pensée actuellement régnante ne s'attache qu'au paraître et non à l'être. Il faut voir dans l'extension abusive et à contresens du mot « sédimentation » la conséquence du désarroi que manifestent les modernes devant le caractère transphénoménal de ces mutations profondes qui agissent dans l'invisible, c'est-à-dire dans l'ineffable de l'être.

Il me faut toutefois insister sur le fait que je ne porte aucun jugement de valeur péjoratif sur cette caractérisation homosexuelle des arts actuels. Je la constate, c'est tout, et j'essaie de la mettre en relation. Si le lecteur a bien suivi ce que je dis de la sexualité dans mon ouvrage sur la « structure absolue », il sait d'ailleurs que je considère toujours l'homosexualité au sens large, non limitée par conséquent à sa pratique sexuelle effective. Aussi caractéristique que cette forme physique patente, il existe selon moi une homosexualité latente agissant au niveau psychique et au niveau intellectuel, même si les intéressés ne la reconnaissent pas sous ce nom. Elle accompagne nécessairement l'homosexualité physique mais la déborde aussi et par conséquent ne l'implique pas forcément, bien que le choix des partenaires sexuels de ces êtres apparemment hybrides soit en lui-même significatif : l'homosexuel « cérébral » inconscient de l'être va aux femmes viriles, et réciproquement la femme qui veut inhiber des tendances lesbiennes va à l'adolescent, à l'homme efféminé souvent plus jeune qu'elle et, plus tard, au gigolo. Je pars dès lors de l'hypothèse que dans tout groupe social le *nombre* global des homosexuels au sens large, déterminé par la répartition chromosomique postulée par la « Structure absolue », est tendanciellement égal à celui des hétérosexuels, et cela de la même façon que celui des mâles l'est dans le même groupe, à un faible pourcentage près, à celui des femelles. En fait, il est donc, selon cette norme, beaucoup d'homosexuels seulement latents et soumis ainsi aux effets *encore plus* égarants de la bonne conscience, qui n'est dans ce cas qu'une conscience abusée. De même que l'usure ou le prêt à intérêt se trouvaient être jadis, pour des raisons indépendantes de leur volonté, l'apanage des Juifs, c'est un fait que, selon cette norme, certaines professions (telles la coiffure pour dames ou la haute couture) sont devenues le domaine presque exclusif de l'homosexualité, latente

ou non, et qu'il est de même notable qu'une bonne part de la critique littéraire ainsi que la « vitrine » de la philosophie universitaire sont en ce moment en France, tenues ou occupées par des homosexuels qui croient parfois prendre leurs distances vis-à-vis de l'homosexualité elle-même. Dans ces conditions, mon lecteur voudra bien considérer, je l'espère, qu'une telle détermination est exclusive, ici encore, de tout jugement moral et, *a fortiori*, de toute mise en accusation ou de toute tentative de correction ou de répression. Encore non reconnu dans l'ensemble du monde occidental, ce statut de l'homosexualité, dans son égalité numérique absolue, va cependant y devenir selon moi de plus en plus clair aux yeux des hétérosexuels vrais. Et, de son côté, l'homosexualité patente s'y trouvera de même de mieux en mieux assumée par les homosexuels eux-mêmes, dans leur ensemble, au point de constituer, avec la rapide virilisation des femmes « intellectualisées » l'un des signes majeurs de la *divergence* de l'époque dans sa tension diluvienne, dont on peut mesurer depuis la Seconde Guerre mondiale l'inarrêtable progrès.

L'inadéquation du langage et du réel, la distinction non dialectisée du signe et du sens, ou encore de la sémiotique et de la sémantique sont aujourd'hui d'exploitation typiquement homosexuelle. Elles procèdent de cette théorie attardée de l'*arbitraire du signe* qui fut, avec Saussure, à l'origine de la linguistique moderne et joua à ce moment déjà lointain un rôle moteur quant à la compréhension de la nature et des limites du langage. Il n'empêche que cette conception, comme tout ce qui veut voir du hasard, du contingent et du fortuit à la racine des choses, récuse ou méconnaît d'emblée le postulat de l'interdépendance universelle et n'est ainsi qu'un moment dialectique qu'il faut nécessairement dépasser dans la mise au jour d'une adéquation supérieure. En passant de la sémiotique à la « sémiologie », le chantre le plus officiel de cette non-adéquation, l'essayiste Roland Barthes, cherche à réduire le « travail d'écrire » à un ensemble d'opérations purement formelles et à démanteler son sens en rabaissant l'écrivain de son rang de penseur à celui d'un simple opérateur plus ou moins inconscient de l'être. Je ne connais de la leçon inaugurale de Roland Barthes au Collège de France, en janvier 1977, que les extraits assez abondants donnés par le journal *Le Monde*, mais la moindre de ces indications confirme directement mon analyse : « Le sémiologue joue des signes comme d'un leurre conscient dont il savoure, veut faire savourer et comprendre la fascination... » A lui seul le mot « leurre » dit tout. Mais comment une fascination pourrait-elle être, si les mots ont un sens, réellement *comprise*, alors que dans l'ambiguïté du couple fascinateur-fasciné, c'est bien avant tout la faculté de compréhension claire et distincte qui est abolie ? J'aurai à revenir sur ce point capital, car il y a des degrés dans l'incohérence du texte homosexuel, et, chez le sémiologue qui étudie et célèbre cette incohérence, *on obtient un discours cohérent sur l'incohérence* qui ne cache qu'une incohérence *encore plus raffinée* dont la mise en évidence constitue, pour la critique ou l'esthéticien hétérosexuel, espèce devenue rare, le problème-clé de ce domaine qui lui est, de par l'impérialisme intellectuel de ses actuels occupants, très notoirement interdit. Je passe rapidement, en attendant, sur la curieuse affirmation selon laquelle « tout langage est *fasciste* », qui, par l'emploi stéréotypé de ce dernier mot, se soumet elle-même aux stéréotypes qu'elle prétend dénoncer. Et pourquoi en effet le langage ne serait-il pas aussi ou plutôt *stalinien ?* Je passe de même sur la relation ici établie entre le caractère oppressif du langage et celui de tous les pouvoirs, indistinctement, qui est aujourd'hui à la mode dans ce milieu, bien que cette indistinction, nous le verrons aussi, fasse problème, car cette dénonciation reste très significativement muette, malgré sa longue énumération, sur les « pouvoirs » particuliers de la connaissance. Le même journal *Le Monde* souligne non sans humour que ce réquisitoire fut prononcé « devant le pouvoir intellectuel au grand complet », c'est-à-dire, lié par le snobisme parisien, tout un ramas de politiciens éclectiques et d'académiciens de parade mêlés à l'abondante cohorte des professionnels de cette même dénonciation générale, en général des professeurs politiquement engagés « à gauche » mais tout aussi bien installés que les politiciens et les académiciens dans une cléricature officielle et d'ailleurs non seulement admis mais *accueillis* par eux, car leur antipouvoir ne constitue en fait qu'un pouvoir semblable au leur et qui vient donc en conforter et justifier l'exercice : il est ce que Lénine, en vue des lendemains libertaires que l'on sait, appelait un *deuxième pouvoir*,

en sorte que cette nouvelle incohérence ne va pas ici sans quelque imposture. De par sa surestimation des signes et la multiplicité indéfinie des « structures linguistiques cachées » qu'elle dégage, la sémiologie se donne en fait le droit de trouver toujours quelque chose à dire sur n'importe quoi, et d'abord sur les assemblages de mots vides de sens, d'où elle infère avec tranquillité que le sens est, dans un texte, ce qui compte le moins, puisqu'on peut toujours s'en passer. « Le sémiologue joue des signes comme d'un voile peint ou encore d'une fiction... » Cette importance accordée à la parure est également notable chez les grands couturiers de sexe indécis. Quant à l'action propre à annihiler le pouvoir répressif du langage que ce théoricien de l'antipouvoir veut mener à l'occasion de son enseignement, il se persuade, dit-il, que « l'opération fondamentale de cette méthode de déprise, c'est, si l'on écrit, la *fragmentation* et, si l'on expose, la *digression*, ou, pour le dire d'un mot précieusement ambigu : l'*excursion* ». Dissémination, leurre, émiettement, fragmentation, digression, ces mots sont cependant moins de déprise que de promenade au hasard et d'errance. Nous sommes ici au nœud. On ne saurait mieux dire que l'on recherche cet effet kaléidoscopique de dispersion qui se propose, en libérant les signes, d'écarter, de faire oublier, voire de réprimer le sens. Ne serait-ce pas là un autre « fascisme » ? Malgré le coup de rasoir mutilant porté au livre d'un ami aujourd'hui disparu qui sans doute en disait trop, car il disait tout, je n'irai pas jusque-là. Il est vrai qu'on nous conte aussi que le fascisme « ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire ». La distinction est trop subtile pour moi. Les faux traîtres de Moscou et les pendus de Prague n'auraient-ils pas été obligés d'avouer et de signer leurs aveux ? Il me faut alors répéter que deux catégories d'esprits s'opposent ici d'une façon que la nature semble vouloir, pour une fois, irréductible : les purs « artistes » de la forme vide d'un côté, les penseurs et les philosophes de l'autre, Etiemble dit plus brièvement : les *esthètes* et les *ascètes*. Nous touchons ici aux limites de l'utopie nietzschéenne du « philosophe artiste ». Il est des besoins métaphysiques ou même philosophiques qui ne se satisfont pas de la jouissance gratuite des signes. Pascal et Kierkegaard qui ont tous deux si bien dit la nécessité de ces chambres hautes où l'homme religieux peut prier en toute quiétude s'étonneraient d'être si impérativement conviés à la promenade. Au moins eux n'obligent-ils personne à prier. Chez nos esthètes homosexuels, le plus remarquable est en effet qu'il leur soit impossible de concevoir une autre esthétique que la leur. Ils se veulent non seulement objectifs et normatifs, mais complets. Ils prétendent traiter tout le champ de l'homme « en général ». Quand il se mêle d'écrire des romans, le philosophe hétérosexuel, si attentif qu'il soit aux exigences de la rigueur philosophique, sait au contraire fort bien qu'il manipule, du fait même de la loi du genre, des facteurs de fascination. Ecrire un roman ne va pas sans quelque naïveté, ou, au choix, quelque talent de truquage. Ni l'un ni l'autre ne sont des ingrédients philosophiques. C'est même pour cette raison « artistique » que le roman est à la fois la tentation et l'épreuve du philosophe et présente pour lui une difficulté particulière. Au moins en est-il récompensé au fond de lui-même par cette conviction que le *roman métaphysique* toujours à venir et que j'ai appelé le *roman du huitième jour*, si hybride qu'il reste en tant que forme d'art, s'inscrit dans la ligne d'une intensification générale de la vie, de l'action et de l'art qui le porte bien au-delà du roman « purement » esthétique. C'est par cette intensification de la vie que le sens triomphe du signe. A l'inverse, les essais philosophiques des professeurs homosexuels sont surtout remarquables par les contorsions méandriques d'une pensée qui veut créer un *nouveau style* et qui ne produit q'un impénétrable jargon. Ce style plaît sans doute aux « initiés » du sérail homosexuel, mais je ne peux m'empêcher de penser qu'il s'agit là d'une initiation elle-même invertie et que cette pensée, en fait, se fascine elle-même, ce qui revient à dire qu'elle ne pense pas, qu'elle jouit seulement du jeu superficiel des mots, et même souvent, au second degré de la décomposition, du simple calembour lacanien, du *jeu de mots*. Je ne reproche donc nullement à ces « esthètes » d'être ce qu'ils sont, mais de croire tout le monde fait comme eux tout en étant ignorant de l'être. Ce prosélytisme sûr de soi est une infirmité d'essence. Dans le cours de sa brève existence, en 1954-1955, le Cercle d'études métaphysiques fut conduit à consacrer une bien trop large part de son temps aux questions soulevées, là déjà, par un homosexuel militant nommé Raymond

De Becker qui rapportait tout aux archétypes de Jung considérés eux aussi comme des signes en liberté, irreliés, et n'attendait rien que de l'activité de l'inconscient considéré comme le réservoir de toute sagesse. Au second degré du leurre, Raymond De Becker était un de ces intellectuels qui prétendent manier les « idées générales » avec clarté mais n'expriment, dans ce cas, qu'une insurmontable, confuse et parfois déchirante affectivité. Un tel homosexuel est avant tout un mystique. La réduction phénoménologique était, pour De Becker, un barrage infranchissable. Il paraissait incapable d'accepter l'ascèse intellectuelle qu'exige l'émergence consciente du Je transcendantal. Mais, à l'époque, nous ne savions pas encore que toute *discussion* à ce suiet est par essence futile. Parlant de l'homme hétérosexuel, il ne disait d'ailleurs jamais l'homme « normal », ce qui était bien son droit, mais *l'homme moyen,* seul l'homosexuel lui paraissant pouvoir devenir un homme « supérieur ». Ce fut en cette occurrence que la question se posa pour moi de savoir si l'homosexualité, que je n'ai certes jamais considérée comme une perversion et que j'accepte même si complètement comme « naturelle » que je l'étends, je l'ai dit, à la moitié du genre humain, ne constituait pas un obstacle décisif à la connaissance gnostique et si, par conséquent, l'homosexuel n'en venait pas, de lui-même, à s'exclure de la prêtrise. Quelques années plus tard, pour le compte du journal *Arts*, j'eus à ce sujet un entretien avec Gabriel Marcel, mais je dois avouer qu'il me suivait mal, car il en était resté à Gide (dont la syntaxe était pourtant déjà bien « précieuse » et le sens métaphysique à peu près nul) et ne voyait pas l'aspect désormais indéfiniment extensif et intensif d'une homosexualité soumise comme toute chose, en notre époque diluvienne, à l'accélération du temps et au bourrage de l'espace. J'ai tendance aujourd'hui à apporter une réponse plus ferme à ma question : Non, l'homosexuel ne peut pas *exercer* la prêtrise car il n'en comprend pas l'énoncé, ce qui revient à dire qu'il ne peut accéder de façon *consciente* au Moi transcendantal, ou encore qu'il ne peut le vivre que de façon mystique, non gnostique, ce qui, pour lui, change tout, même si rien dans l'invisible et l'universel n'en est dérangé. Certes, dans le monde de l'interdépendance universelle aucun miracle, même « substantiel », et par conséquent aucune conversion ne peuvent être tenus *a priori* pour impossibles. Dans un tel monde, il ne peut y avoir du régressif ou du négatif à l'état « pur ». Cependant chaque époque subit, à terme proche, sa propre loi. Une époque diluvienne comme la nôtre est avant tout disruptive. Son homosexualité y acquiert des caractères particuliers qu'elle n'avait nullement au temps de Platon. Jamais plus qu'aujourd'hui les polarités contraires de l'hétérosexuel et de l'homosexuel ne furent chargées d'énergies si difficilement convertibles. Si donc il faut s'interroger sur la positivité de l'homosexualité et des arts de fascination qu'elle produit, c'est d'abord en déterminant le champ particulier où cette positivité s'exerce. J'ai essayé de montrer, dans la « Structure absolue » que ce champ n'était plus, comme dans le cas de l'hétérosexualité, celui du couple mais de l'espèce humaine tout entière et je n'y reviendrai donc pas spécialement ici, où je voudrais seulement rester dans les limites du problème esthétique.

## Positivité de la « décadence »

« Toute époque est selon sa vocation une grande époque », écrit Husserl. La nôtre ne peut démentir cette règle. Encore faut-il discerner sa vraie vocation. Le mot de « décadence » appartient au vocabulaire naïf. Toute fin de civilisation porte déjà en elle les linéaments cachés d'une civilisation nouvelle, et c'est l'une des tâches de la prêtrise gnostique invisible sécrétée par cette civilisation finissante d'informer d'elle-même cette gestation. En appliquant les lois générales de la néoténie à l'homosexuel considéré comme un perpétuel adolescent attardé au sein des mères de l'ombre, j'ai montré que son destin, qu'on doit considérer comme sacrificiel si on le limite à celui d'un individu « isolé », concourt en fait au rajeunissement *physique* et *psychique* de l'espèce à venir, et par conséquent que le « retard » de l'homosexuel est en fait le gage d'une plus haute montée générale. C'est parce qu'il est retenu dans son immaturité par des forces obscures qu'il ne peut dominer que l'homosexuel est conduit, par compensation, à n'attacher de prix qu'à l'effet *extérieur,* où il croit s'affirmer. Seul le prêtre hétérosexuel sait qu'il n'est de réalité qu'intérieure et, à cet

égard, l'homosexuel ne peut pas lui apparaître comme un être distinct, pas plus d'ailleurs que comme un être en devenir. Ce n'est donc pas ici la positivité particulière de tel ou tel homosexuel qu'il faut rechercher, mais celle de l'homosexualité dans son ensemble et on ne peut la trouver, à mon avis, qu'aux niveaux qui sont les siens, ceux de l'affinement des sensations physiques et des jouissances esthétiques, en laissant justement la mutation et le rajeunissement proprement intellectuels à la prêtrise hétérosexuelle invisible. Il n'y a là, dans l'absolu, aucune « inégalité », simplement un partage de fonctions « également » nécessaires. Et l'on pourrait même dire qu'à cet égard l'importance de l'artiste homosexuel, si elle n'a pas à être « comparée », en l'absence de tout étalon commun de mesure, à celle du prêtre hétérosexuel est assurément bien plus « précieuse » que celle de l'homme hétérosexuel moyen dans sa fonction banale de reproduction de l'espèce, ce qui explique d'ailleurs en passant que lorsque le philosophe du transcendantal laisse, comme aujourd'hui, le monde à sa place et en un sens l'abandonne à son apocalypse, il est tout à fait normal, toutes autres valeurs confondues, que l'artiste homosexuel en devienne à la fois le roi et le bouffon. La royauté actuelle de l'homosexuel s'exerce donc dans les domaines particuliers de la mystique et non de la gnose, c'est-à-dire dans tout ce qui touche aux communications souterraines entre les êtres, et spécialement la poésie, la médiumnité, et ces vertus indéfinissables qui sont celles du goût, où le « joli » d'ailleurs l'emporte sur le « beau », en bref tout ce qui, échappant à la conceptualisation et à la « formalisation » claires risque bien entendu de contenir en toute innocence une part d'exhibitionnisme, de faux-semblant, d'outrance et d'illusionnisme et, justement, de bouffonnerie.

C'est ici que se pose le problème capital de cet homosexuel à « idées générales » qu'on peut dire « supérieur » car, prenant ses distances avec son art lui-même, il tente de plaquer un discours cohérent sur les incohérences de l'ombre. Et la question, c'est un fait, est de savoir ce que vaut, indépendamment du charme littéraire (souvnt lui aussi apprêté) de ce discours cette cohésion qu'il veut y mettre. Je ne peux m'empêcher ici de me souvenir du père Ubu voulant ruiner même les ruines et n'y trouvant d'autre moyen que de les faire servir à construire des édifices bien ordonnés, ce qui aboutit bien plutôt, me semble-t-il, au palais fantasmatique et inhabitable du facteur Cheval. Et souvent en effet les « théories » des penseurs homosexuels, dans leurs classifications et, au sens ambigu du mot, leurs *distinctions* subtiles, ont de quoi surprendre et même déconcerter le philosophe qui vit sa pensée ou sa sagesse tout uniment et n'a pas encore compris une fois pour toutes que même ces « théories » ou ces « idées » n'ont de « général » que la forme creuse et ne sont, quant à leur contenu que le produit lui-même confus d'une affectivité singulière. Au temps lointain de mes débuts de constructeur de ponts et de routes, je dépendais d'un ingénieur en chef extrêmement brillant qui, chaque fois que je lui soumettais un projet banal que je croyais, avec tout mon bureau d'études, bien conçu et bien préparé me faisait tout aussitôt, dès le premier examen, des objections qui me laissaient tout bête tant elles paraissaient aller de soi. Je remportais donc mon dossier et le remettais en chantier avec mes adjoints techniques aussi étonnés que moi. Le cas se présenta souvent. Et l'issue fut chaque fois la même. Il s'agissait d'objections *en l'air*, qui ne tenaient pas et qui n'avaient donc strictement, sous leur apparence sensée, aucun sens. Je ne dis pas qu'il n'y a rien sous le brio des écrivains homosexuels, et il serait à la fois vain et injuste de nier le plaisir qu'on prend aux trouvailles de Cocteau ou au style de Montherlant, de Peyrefitte ou de Barthes lui-même. L'intelligence critique doit cependant savoir se défendre contre ce plaisir dont un philosophe comme Platon et un ascète comme saint Bernard se méfiaient déjà, et qui, si formateur qu'il soit quant à l'exercice du goût, ne sert assurément de rien quant à l'apprentissage de la gnose. Et quoi par exemple de plus statique, de moins dialectique, de plus faussement clair, chez Montherlant, que sa célèbre « théorie » de l'alternance ?

Ce qui est vrai relativement au gnostique du transcendantal cesse cependant de l'être pour l'homme hétérosexuel « moyen », et, dès lors, la suprématie homosexuelle quant à la formation aristocratique du goût constitue au contraire, par rapport à l'homme dit « normal » encore mal dégrossi, un progrès absolu. J'ai aimé que dans sa leçon inaugurale, Roland Barthes, même s'il tient compte des « signifiants » plus que du « signifié », déclare que la littéra-

ture se retrouve partout où les mots ont de la *saveur*, catégorie elle-même indéfinissable où il veut voir aussi, étymologiquement, un *savoir*, et c'est vrai, mais qui appartient, comme je l'ai dit, à l'ordre des sensations, ce qui la situe bien en elle-même en dehors de toute échelle de relations. Ne possédant pas le texte intégral de cette leçon, j'ignore si Roland Barthes fit référence de cette heureuse notation à la tradition orientale telle que René Daumal la rapporte dans son étude sur l'art poétique hindou parue dans « Les Pouvoirs de la Parole » (Gallimard, 1972, pp.73-97) : « La poésie est une parole dont la saveur est l'essence. » Le mot est d'un auteur du XVI[e] siècle nommé Vichvanâtha et se trouve définie là comme une émotion fondamentale très différente d'une émotion brute liée à la vie personnelle,... la sœur jumelle de la gustation du sacré ». Et il est même ajouté qu'elle ne peut être saisie que par « un acte de communion ». Ces termes sont mystiques. On pourra discuter sans fin pour savoir s'il s'agit bien là de « communion » ou de « fusion unitive », ce qui n'est pas du tout la même chose quant à la nature de la conscience qui s'y trouve portée. Mais il est bien certain qu'à ces limites peu distinctes la fascination et la communion se rejoignent comme la mystique et la gnose elles-mêmes, et qu'il n'est possible à ce moment de trancher entre l'extase et l'enstase que par la connaissance dès lors dépassée de leurs voies d'approche respectives. Peut-on dire seulement que, dans les deux cas, et nonobstant le mépris du sens dont témoignent dans leur démarche les esthéticiens de la fascination, c'est le Sens qui en fin de compte surabonde tandis que les signes s'effacent ? Roland Barthes veut croire qu'à certains moments de la « décadence » le signifié des choses anciennes et belles se fait abstrait et devient périmé. Cette conception de l'abstraction n'est pas la nôtre. Le passé n'est *jamais* périmé. Pour le gnostique de l'éternel présent, il n'y a d'ailleurs pas de « passé ». Faut-il alors admettre que la gnose ajoute quelque chose à la jouissance de la beauté ? Parvenus à la gnose *à travers et après* la mystique, les gnostiques ressentent fortement ce « quelque chose », mais comment pourraient-ils en prouver l'existence à ceux qui n'ont pas suivi leur chemin ? Il en est de ce quelque chose comme du couronnement de lumière que connaît la chaleur au terme de la dialectique qui les oppose : il reste indicible à jamais. J'ai parlé ailleurs, pour distinguer ces états, d'une spontanéité *primaire*, qui produit les manifestations « automatiques » et « arbitraires » de l'art homosexuel et d'une spontanéité *seconde* où la gnose absolue s'intègre comme pouvoir de re-création transfigurante de l'univers. Je mentionnerai seulement ici, en conclusion, que Roland Barthes pour évoquer ce moment historique de la plus grande jouissance où nous atteignons aujourd'hui, parle joliment d'une « apocalypse douce ». C'est mêler le déluge par l'eau et le déluge par le feu. L'expression est saisissante mais elle ne fait que parer de flou artistique une fondamentale confusion. Ainsi va la poésie. Et sans doute faut-il dire ici que les homosexuels viennent vêtir le Moi transcendantal d'une parure dont il n'a pas besoin et qu'ils vivent ainsi le Moi transcendantal sans le reconnaître. Mais c'est alors en dernier ressort l'indivisibilité du Beau qui fonde, au-delà de tout ce qui les distingue et les oppose, la vraie fraternité des hommes, c'est elle qui leur permet de dégager l'ultime unité de leur essence.

Mai 1977

RAYMOND ABELLIO

# « La chute d'Icare » de Bruegel :

## une pédagogie du Je transcendantal

**Jean-Pierre Dautun**

*« Qui a pensé ce qu'il y a*
*de plus profond*
*Aime ce qu'il y a*
*de plus vivant. »*
Hölderlin

*Pour Agnès, Colette, Marie-Christine et Dominique, toutes quatre Arianes aveugles ou averties de la voie par laquelle j'ai découvert qu'il n'y avait pas de hasard.*

A parcourir la variété des commentaires sur *La Chute d'Icare***, on reste sur le sentiment d'une sorte de manque : tout se passe comme si les exégètes, tous d'accord à peu près pour reconnaître qu'il y a un mystère du tableau qui l'habite et le fait vivre, laissaient sur sa faim le lecteur obscurément frappé comme eux de la puissance de l'œuvre ; c'est qu'ils espèrent *désocculter* le mystère en commençant par le *décomposer*, c'est-à-dire qu'ils prétendent conclure sur le tout, lorsqu'ils en sentent le besoin, ce qui n'est pas toujours le cas, à partir de l'examen de ses parties une fois qu'ils les auront toutes démembrées ; de sorte qu'au lieu de pouvoir habiter le mystère en l'ayant abordé à sa propre hauteur, ils ne peuvent que produire *autour de lui* un discours qui prétend, depuis sa base, le décomposer en preuves partielles d'où tirer une totalité.

Ainsi les explications, aussi érudites, audacieuses ou convaincantes qu'elles voudront être, suscitent-elles à coup sûr l'insatisfaction, parce qu'elles n'ont

* Jean-Pierre Dautun, né en 1951 à Marseille. Professeur de lettres et peintre, prépare un essai sur la poétique de René Char.

** Voir reproduction cahier iconographique, doc. n° 27.

d'autre fin, consciente ou non, que de se présenter comme fondement de ce qu'elles essaient précisément de fonder.

Salutaire insatisfaction, qui reste à la fois le meilleur garant de la force de l'œuvre et la preuve de ce qu'une nouvelle méthode est à employer, une nouvelle *logique* qui fonderait mieux son discours : elle devra échapper à la carence qui frappe la méthode de la collection juxtapositive d'indices, qui complique pour simplifier, parce qu'elle prétend partir du compliqué pour trouver le simple : cette entreprise aura d'autant plus de chances de compliquer par morcellement la possibilité d'une approche globale qu'elle prétendra augmenter ce morcellement, voire atteindre à sa totalité : le nombre des « thèmes » à débrouiller dans une œuvre étant en effet potentiellement infini, en tout cas indéfini, cette infinité interdit tout espoir de conclusion totale, même asymptotique, en même temps qu'elle sous-entend *a contrario* que l'artiste — ici Bruegel — a pu adopter la même attitude à rebours pour concevoir et construire son tableau, une attitude de codage encyclopédique de tous ses signes, puis de juxtaposition additive, — ce qui est d'emblée un non-sens, la version moderne du paradoxe de Zénon : il n'aurait jamais pu finir de peindre un tableau à coder indéfiniment, ni même commencer à le peindre, le travail de conception étant lui-même indéfiniment à achever, et ainsi de suite. Cette attitude, qui est celle de la scolastique universitaire dans tous ses domaines, est donc aussi intenable qu'il devient impossible à Zénon de soutenir son paradoxe sitôt que Socrate se lève et marche. Il faut en convenir, Bruegel a peint son tableau ; et il n'a donc pu le faire que selon une attitude où la logique du juxtapositif, donc du quantitatif, le cède à une logique du synthétique, donc du qualitatif, autrement dit en « commençant par le haut », par catabase, du simple au complexe, et par une position globale, structurante de son problème et non l'inverse.

N'en doutons pas, toute attitude qui tenterait de se fonder en tout autre endroit qu'à la même hauteur que celle de l'intuition qu'a eue le peintre pour concevoir sa toile, serait sans issue ; il ne peut être question que d'une analyse de l'intention créatrice de l'auteur, au delà de toute scolastique informative, de toute érudition pure.

Si nous insistons sur cette crise de la logique linéaire, c'est qu'elle ne se manifeste pas, il s'en faut, que dans le domaine de l'esthétique : elle investit totalement le domaine des sciences dites humaines, tout comme c'est elle aussi qui met dans une impasse tous les ésotéristes qui se préoccupent du dévoilement des traditions en s'opiniâtrant à dénombrer des symboles qu'ils ont décomposés et compilent ; cette attitude est la même, dans tous les cas sans fruit quel que soit son objet, et quelle que soit son ampleur, comme il est, et parce qu'il est, sans germe en lui-même.

Ici on irait se demander par exemple si par hasard le bateau ne serait pas le symbole du voyage initiatique, ou si le laboureur ne creuse pas la terre pour trouver l'or philosophal ; puis on tenterait de trouver à ces pistes des preuves étayées à force d'archivisme historico-policier.

Travail énorme et vain. Car tout peut être en soi support d'un symbole, et d'une infinité de significations. Cette attitude sans issue indique *a contrario* la nécessité de la fondation de toute science sur une base où les données proprement personnelles du sujet à l'œuvre, la *conscience* et la *connaissance* de l'expérimentateur, autrement dit son propre rôle, son implication vitale dans ce qu'il étudie, de sorte à se voir lui-même autant l'objet de cette étude, le domaine de sa mise à l'épreuve que le *sujet* qui la conduit, ces données ont explicitement leur mot à dire.

C'est à la phénoménologie, et plus spécialement à la phénoménologie génétique telle que Raymond Abellio en a fondé les bases que nous croyons pouvoir demander le dépassement de cette crise de l'investigation occidentale. Dans la mesure en effet où, dans l'attitude qu'elle implique, entre autres, éthique et esthétiques sont liées, elle donne à entendre qu'aucune science ne sera fondée si elle ne l'est clairement comme *gnose*, c'est-à-dire aux notions de connaissance et de conscience de sa science que peut faire monter en lui le dépositaire de cette science, notions qu'il n'appartient qu'à lui de pouvoir développer. Et il n'est pas hasardeux que, s'appliquant au domaine particulier de l'investigation esthétique en dénonçant dans sa crise ce qu'elle a de commun avec toutes les sciences dites humaines, la présente introduction ne fasse en

somme que recouper, dans son orientation générale et très grossièrement, la préface que Raymond Abellio donne à son ouvrage sur *La Structure absolue* ; il n'est pas hasardeux non plus qu'un autre expérimentateur que lui parviennent par des voies autres mais homologiques aux mêmes inévitables constatations. C'est que — et c'est que nous avons le dessein de montrer — la nouvelle logique de la perception exposée dans *La Structure absolue* est universellement opérative pour ceux qui se la sont incorporée ; elle se montre donc à l'œuvre aussi dans le mécanisme de la vision esthétique ; au reste, elle n'est « nouvelle » qu'aux yeux de ceux qui conçoivent le temps dans son seul mode de succession, et pour tout dire, se présente comme la logique éternelle de la perception, commune à toutes les traditions sous-tendues par l'intention de transmettre la révélation d'un sens du monde, proposée et véhiculée par elles de tout temps d'une façon plus ou moins occultée. Cette logique éternelle, Abellio nous invite à la retrouver par l'exercice correct de la pensée claire et distincte.

Et c'est en appliquant précisément cette méthode que nous allons tenter de proposer ici une investigation gnostique de *La Chute d'Icare* de Bruegel, qui en offre selon nous un terrain idéal d'exercice, et aussi une magistrale illustration. Car nous avons pour but de montrer non seulement que le sens ultime du tableau ne se révèle vraiment qu'à l'aide de la pratique de cette structuration globale de la perception, mais encore que c'est du sens même que cette pratique confère *au monde* que Bruegel fait, suprêmement à toute autre ambition, le sujet même de son tableau ; *La Chute d'Icare* se donnant donc à la fois comme moyen de mettre cette gnose en pratique et comme discours visuel d'une grande rigueur sur l'ontologie de cette même gnose et ses implications face au monde, le tableau n'étant pas seulement support d'une esthétique pour elle même, mais message de ce que cette *esthétique de l'œuvre* n'est autre que *l'éthique du monde* lui-même, et, pour ainsi dire inversement, *l'éthique de l'œuvre une esthétique du monde.* C'est à ce double titre que ce tableau précis s'impose à nous comme exemplaire d'une *pédagogie de l'esthétique transcendantale.*

Nous montrerons, dans cette perspective, pourquoi et comment l'on peut trouver dans le tableau, mieux qu'une pratique de l'explication visuelle, une théorie de l'implication de l'invisible dans le visible ; mieux qu'une célébration rituelle de l'ampleur de l'espace dans son extensivité fascinatoire, une méditation allusive de l'intensification de l'esprit par resserrement du temps dans l'instant communiel. En cela, enfin, que *La Chute d'Icare* est mieux qu'un discours sur le spectaculaire objectif du momentané, une leçon subjectivante de la vision prophétique tranhistorique — qu'elle est à ce titre l'un des témoignages les plus centraux des préoccupations qui doivent être en propre celles de l'esprit d'Occident — Mais ces préoccupations, l'Occident ne se les connaît pas encore pour telles.

Méthodiquement, l'entreprise paraît délicate, non seulement parce qu'elle tente d'exprimer dans le successif des mots l'expérience d'une vision vécue de l'interdépendance universelle dans l'instant, mais aussi parce qu'elle se voit conduite à expliquer le mode de perception par lequel on finit par approcher dûment la toile afin d'y découvrir, cachée en elle, la clef de ce mode de perception lui-même. Tel est l'obstacle propre au dévoilement de toute gnose, il est irréductible ; elle ne se connaît qu'à ce prix.

## DU SPECTACLE NAÏF A LA VISION TRANSCENDANTALE

Nous considérerons d'abord l'approche que l'on fait couramment du tableau : c'est celle de l'apparence évidente, celle qui peut se soutenir *à première vue*, comme on dit (et nous verrons en effet que cette vision n'est qu'une vision naïve) : Bruegel ferait une leçon de morale à propos du mythe d'Icare ; en reléguant le personnage au coin du tableau, il exalterait la solide présence de la nature, il donnerait une leçon désabusée sur la supériorité de l'espèce sur l'individu, sur la souveraineté des lois de la nature, qui punit celui qui tente de les violer. C'est à peu près ce que pense pouvoir conclure Philippe Roberts-Jones[1] :

« L'échec de celui qui se voulait l'égal d'un dieu ou d'un oiseau, qui voulait échapper à sa condition, passe ici inaperçu. »

Icare devient accessoire, au regard de ce qui par son omniprésence s'affirme prépondérant : et cette image est celle d'un présomptueux puni, elle est une leçon de bon sens pour ceux qui oublieraient la toute — puissance de ces lois.

Arrivé là, on s'arrête, car tout ne paraît-il pas dit ? Et tout est dit en effet, c'est-à-dire peu de chose, si l'on croit avoir de la sorte posé le problème dans son ensemble, et passant à l'examen des détails qui composent l'œuvre, on ne devra pas s'étonner de ce que rien n'y puisse faire progresser l'élucidation du mystère, car aucun élément n'en pourra fonder pertinemment une prémisse dont il ne pourra être que le prolongement, et qui elle-même attend justement de lui sa fondation. Ceci revient à dire que l'on ne peut plus justifier aucune composante du tableau que comme arbitraire : car, c'est un fait, pour une telle leçon de simple bon sens n'importe quel *autre* paysage, n'importe quels autres procès-verbaux d'activité humaine peuvent convenir. Dès lors il n'est plus qu'une seule réponse possible aux questions : « Pourquoi un laboureur, un bateau, un berger ? » ; ce ne peut être que : « Parce qu'ils se trouvaient là » ; ce qui n'est pas une réponse, sauf si on accepte que les conséquences en soient les suivantes : le tableau se réduit au message d'un existentialisme pur, l'équivalent peint à la main d'un instantané photographique, un choix arbitraire fait par Bruegel, à qui tout cela est complètement égal, de n'importe quel moment d'une situation dans laquelle *il se trouve pris* ; car il la peint en étant en somme sous son emprise, et c'est alors au fond la situation qui fait le tableau sans que Bruegel soit autre chose que son agent d'exécution. C'est l'hypothèse que se voit amené à défendre M. Friedländer[2], par exemple, qui ramène l'œuvre au seul sens dernier que cette prémisse de départ peut lui conférer, une métaphysique de l'inattention, du *badaud* : avec une désarmante bonne foi, il mène jusqu'au bout ce qu'il nous faut bien appeler la *vision naïve* :

« L'observateur s'est trouvé précisément à cet endroit, et, témoin occasionnel, il n'a rien perçu de plus de l'événement. Comme il se trouvait sur terre et qu'Icare tombait d'une hauteur énorme, il a vu très peu de chose, apercevant tout près de lui le paysan qui laboure et le berger. *La fantaisie de Bruegel prenait feu au contact des circonstances locales*[3]. »

Or cette hypothèse est en fait complètement insuffisante telle quelle, au point même que considérée ainsi dans son incomplétude elle invertit le sens de l'œuvre au regard de ce qui se passe réellement, et ceci pour la simple raison que Friedländer ne parvient pas à une vision complète du tableau faute de savoir y intégrer la place qu'il occupe lui même à son égard, et de savoir interroger le rôle essentiel de percevant qu'il y joue : de sorte que la place qu'il adopte est moins totalisante que celle qu'il occupe en réalité sans s'en douter. Et c'est le fait de parvenir à cette conscience claire qui constituerait seule la révélation fondamentale en puissance dans cette perception comme dans toute autre, de sorte qu'il regarde le tableau pour ainsi dire sans le voir.

En effet, il oublie que lui-même n'*est pas en train de ne pas s'apercevoir qu'Icare est tombé*, mais bel et bien en train de s'apercevoir que *nul, dans le tableau, ne remarque la chute*, ce qui est tout différent ; car cela devrait aussitôt lui faire prendre conscience de ce qu'il est pris lui-même dans un rapport au tableau qui le situe comme percevant extérieur — ce rapport étant certes étroitement dépendant du premier (les rapports de la nature à Icare, perçu dans le tableau), mais qui entre en antagonisme avec lui pour le compléter en inversant son inversion : car dès l'instant où il perçoit la nature comme indifférente à Icare, le spectateur échappe lui-même à cette indifférence, et se trouve vis-à-vis d'elle devant une position de recul (de même qu'il peut s'apercevoir alors qu'il est *devant* le tableau, non *dedans*) : il passe ainsi de la constatation passive de l'absence de la présence d'Icare à la conscience active de la *présence de cette absence*, et cette conscience pro-voque pour lui la présence d'Icare face au monde où il se noie par rapport à son absence qu'é-voque ce monde en lui-même. Se rendre enfin compte de cette conscience c'est établir le quatrième élément d'une *quaternité circulaire* d'antagonismes complémentaires tournant sans fin sur eux-mêmes selon un trajet clair (voir fig. 1).

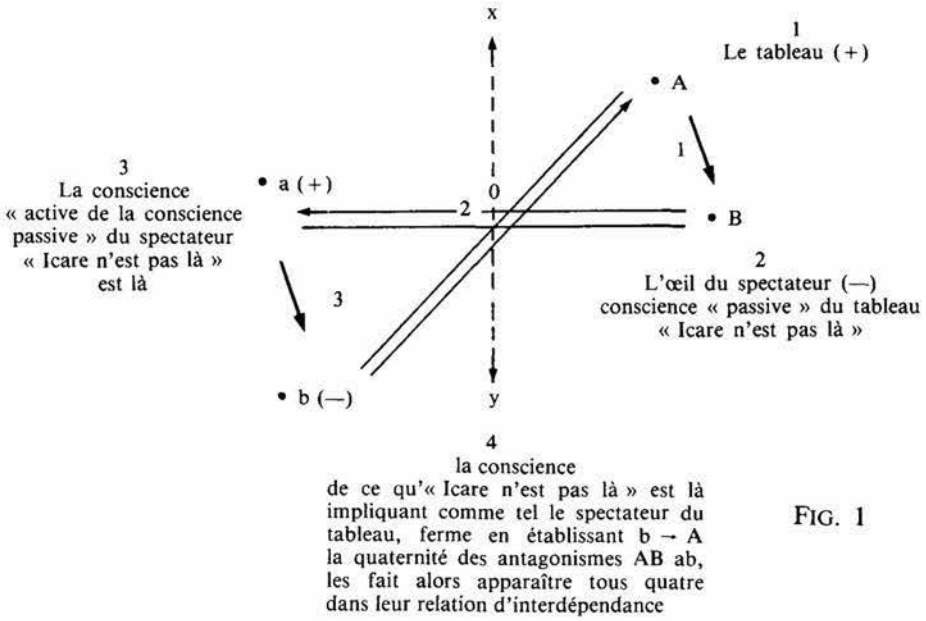
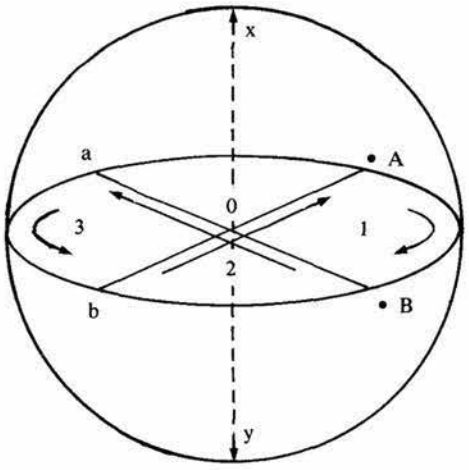



FIG. 1

Ce quatrième élément révèle toute la quaternité comme telle au moment où elle la complète : le spectateur saisit qu'il se tient tout à la fois dans les quatre pôles en rotation, c'est-à-dire qu'il saisit le point O qui est le lieu du rapport de leur rapports (pour le dire autrement, disons que ce point est celui d'où percevoir que le rapport Icare-nature *égale* le rapport spectateur-tableau, et établir entre eux la circulation qui s'y organise) ; mais il faut tout de suite compléter cette description : remarquons le, s'il saisit ce point O, ce ne peut être que par le fait d'une *dimension verticale* érigée à partir de lui et perpendiculairement au plan de cette quaternité *et qui la fonde en même temps que cette dimension se fonde sur elle* ; et seule l'élévation de cette verticalité à partir de O constitue de cette perception une structuration complète et révèle d'un coup la vision du tableau : « Icare *fonde* autant le monde où il disparaît que le monde le fait se *fondre* en lui. » Le schéma total de la relation doit donc se concevoir à présent dans l'espace, selon le modèle sénaire de la structure absolue (voir fig. 2).

Pôle du haut : « Icare fonde le monde en lui »




Pôle du bas
« le monde fond Icare en lui »

FIG. 2

La vision du tableau ne sera en effet totale (et donc totalisante) qu'à la condition de pouvoir faire émerger la double conclusion suivante (qui n'est autre que la verbalisation du double vecteur vertical qui érige la sphère) : si d'un côté (le pôle du bas), la nature nous est *présentée* et é-voquée comme « passive » devant la mort d'Icare, et d'une certaine façon con-fond cet événement dans l'ensemble indistinct des objets qui la composent, d'un autre côté et en même temps (pôle du haut), cette passivité est tout entière con-voquée sur la toile *pour* cet événement, qui en est le *sujet* et pro-voquée par lui, elle se fonde tout entière en lui et c'est lui qui la *rend présente*. De même, et suivant la même démarche, force est au spectateur de s'apercevoir que si d'un côté la toile existe de façon à ce que lui en soit l'objet (il faut bien qu'il soit à sa disposition pour en recevoir passivement l'in-formation visuelle : il faut qu'il soit englouti par elle) d'un autre et en même temps la toile existe comme objet de sa propre perception, c'est de lui qu'elle reçoit son sens (il in-forme cette information qu'il reçoit d'elle).

Arrivés là, comme dans la première explication, celle de Roberts-jones, on s'arrête mais c'est pour la raison exactement inverse. La première n'était que comme un fruit mort, elle était incapable de rien produire ; celle-ci est comme un germe perpétuellement natif à lui-même, et si elle défie la parole, c'est par le contraire de l'aporie, par la plénitude absolue de ses potentialités même. C'est que nous venons, par notre gnose de la perception, constituer ce qu'il faut bien appeler la perception de la gnose, c'est-à-dire re-découvrir le mécanisme par lequel se fonde l'absolu du sens. Sans développer ici (ce n'est pas notre propos, et il le contient pourtant forcément implicitement) tout ce que nous pourrions tirer de cette révolution que le sujet opère sur lui-même à l'occasion de son accession à la vision sénaire, c'est-à-dire toute l'esthétique qu'implique cette pratique avec laquelle elle se confond, examinons d'abord quels dépassements de la logique linéaire, simplement duelle, s'opèrent par son fait ; et d'abord, celui de l'opposition du successif et du simultané, qui paraissait irréductible.

Le second pôle qui naît du premier et le complète en s'opposant à lui opère avec lui, par lui et sur lui une révolution qui transfigure l'ensemble du sens, en inversant l'inversion dont « était » victime la vision naïve « avant » l'émergence de ce deuxième pôle. La raison pour laquelle cet « était » et cet « avant » méritent des guillements est claire. C'est que sitôt constituée, la vision transcendantale permet enfin de concevoir la diachronicité seulement pour ce qu'elle est, la composante des seuls *sous-moments abstraits* qui sous-tendent ce qui a lieu en fait dans la synchronicité de l'instant pur. S'il est certain, en effet, que « d'abord » on perçoit le premier pôle, et « ensuite » le second par le premier, puisque cependant l'interaction des deux pôles élève *aussitôt* la prise de conscience des deux antagonismes complémentaires bouclés l'un sur l'autre auxquels cette diachronicité donne naissance, et puisqu'en somme ce bouclage qui fonde « enfin » la quaternité comme telle a lieu *en même temps* que l'avant et l'après dont les pôles « étaient » diachroniquement l'objet, on voit comment le mode de vision sénaire est capable d'accorder deux notions qui paraissaient inconciliables, en une globalité à la fois *claire* de la synchronicité de l'ensemble et *distincte* de la diachronicité de ses parties. Ce qui est révélé alors, c'est que le « moment d'après » était en réalité tout entier présent dans l'« avant », et cette redécouverte elle-même n'a pas lieu non plus après tout cela, mais tout se déroule dans le resserrement absolu du temps, son assomption en son intensification dans l'instant : et c'est cette révélation de l'instant pur qui est le cadeau majeur que reçoit tout existant émergeant à l'être dans la vision transcendantale. Il *conquiert* positivement le temps non seulement, en échappant bien entendu à la vacuité de l'instantané de la vision naïve — dont l'instant du Je est intégration complète, une fois pour toutes, de la somme de ces instants, ceux passés comme ceux encore à venir — mais encore, en con-tenant et dépassant ce contre-pôle, antagoniste de l'instant du Je, et qui lui est son complémentaire, qu'est l'éternité, sur laquelle il vient se boucler sphériquement, mais en accomplissant une sortie hors du temps qui est du haut, non du bas, *reprise, ressaisissement du temps* par intensification réciproque des contraires et non pas seulement *soumission à l'éternité* par leur neutralisation mutuelle ; c'est ici d'une résultante tendue vers l'intensité qu'il est question, non d'une résolution dénouée dans l'indifférence. Il en est de

l'instant par lequel le Je recrée le tableau, comme d'ailleurs de l'acte complet de percevoir le tableau lui-même, comme du proverbe qui lui a souvent été adjoint comme commentaire : « Aucune charrue ne s'arrête pour un homme qui meurt. » Cette phrase comporte, elle aussi, un pôle du bas, en regard duquel nous sommes passifs, son message de sagesse éternelle des nations, homologique du pôle du bas du tableau (« la nature a toujours raison »), et en même temps un pôle du haut, qu'il nous appartient en propre de faire surgir du premier (« l'esprit n'a jamais tort »), sans lequel la com-préhension de la phrase reste incomplète comme le restait la vision du tableau, car c'est du fait de cette activation sans fin de ces deux pôles que naît la « véritable » indifférence dont est redevable la phrase, mais une indifférence qui est cette fois du *haut*, qui marque toute la distance du *renoncement* à la *résignation*, de la conquête personnelle à la soumission collective, de notre maîtrise potentielle de l'ampleur par l'intensité à notre mise à l'épreuve actuelle par l'ampleur. C'est dire qu'il dépend du seul sujet percevant de faire monter en lui la puissance de méditation que la phrase *propose*, selon comment il en *disposera* ; il en va bien entendu de même pour le tableau, qui *propose* autant de passivité évidente qu'il *dispose* de pathétique potentiel, ou si l'on veut, sans jouer sur les mots, qui dispose (sur la toile) autant de passivité qu'elle propose d'y découvrir de pathétique.

Si nous avons employé ces deux formulations, d'ailleurs non redondantes à bien y regarder, c'est en toute conscience d'un fait qu'il ne nous faut pas manquer de relever, et où nous sommes amenés par la réflexion sur le temps qui précède, parce qu'elle lui est absolument concomittante : les notions d'activité et de passivité, de sujet et d'objet ne sont pas plus univoques que celles d'avant et d'après, et, comme elles, se bouclent sphériquement selon la structuration sénaire que nous connaissons bien ; on ne peut les envisager, elles aussi, que dans le cadre d'une relation dialectique bi-polaire, Voyons comment.

Dans l'acte pour nous de comprendre la toile, et par cet acte dûment mené, nous nous apercevons que, pas plus que Bruegel ne « fait tout » (puisqu'il dépend donc à nous seuls, nous l'avons compris, de savoir voir le tableau mieux que sous le simple biais de la description d'un homme qui se noie) et donc que la toile est d'une certaine façon, « assujettie » à l'instant où nous la regardons pour exister totalement), pas plus non plus qu'il ne fait « pas tout » (puisque, évidemment, c'est grâce à lui que nous avons su voir, sous l'apparent détachement objectif de la toile qu'il disposait, le contre pôle qu'il nous amenait à découvrir, qu'il nous pro-posait), ni même qu'il ne fait « rien » (c'est lui qui a peint la toile et non nous, nous-mêmes ne faisons ni « rien » (il nous faut disposer activement de cette toile, ou bien sans notre exploration donatrice de sens elle n'est qu'un tissu recouvert de pigments), ni « pas tout » (car d'un certain point de vue c'est un fait, Bruegel ne nous montre qu'un homme qui se noie), ni non plus « tout » (car c'était en fait l'intention de Bruegel de nous montrer autre chose qu'un homme qui se noie). En bref, la vision nous révèle que ni l'un ni l'autre des protagonistes en jeu (Bruegel et le spectateur) ne saurait être considéré complètement et seulement actif ou passif, ni même *un moment* actif et *un autre* passif, mais bel et bien *actifs-passifs-actifs sans cesse et tout ensemble*, aucun de ces moments n'étant d'ailleurs isolable lui-même en un moment donné du temps, mais emporté dans une incessante rotation dialectique.

Ceci revient à dire que le lieu où sait se trouver le spectateur qui sait accéder à la vision complète de la toile est celui de l'intersubjectivité, en tant que re-création active-passive-active de la toile comme redécouverte de l'intention créatrice de Bruegel, lequel occupait bel et bien ce même lieu assomptif à l'instant où il a conçu l'idée de représenter Icare sous les espèces d'un homme qui se noie. Et certes nous pouvons dire que saisir la toile n'est pas autre chose qu'être capable de hisser son propre pouvoir gnostique de vision à l'intensité que Bruegel a mise en œuvre pour concevoir cette même toile[4]. Son déchiffrement (de ce qui est vu à la compréhension de l'intention créatrice par le pouvoir-voir) s'opère par un mouvement dont les sous-moments abstraits sont diachroniquement contraires à ceux de la conception (de l'intention créatrice d'un vouloir-faire à la réalisation de ce visé intentionnel par le pouvoir-faire), mais ce mouvement, sénaire dans les deux cas, est le même pour Brue-

gel et le spectateur ; leurs deux attitudes sont co-fondées et con-fondues dans une même gnose dont elles relèvent toutes deux.

Mais, ne l'oublions pas, cette gnose dont Bruegel et le spectateur sont les dépositaires est à son tour homologique de la dialectique active-passive-active dont ils sont à leur tour le lieu à *l'égard du monde* : car l'abolition de la dualité sujet-objet ne s'arrête pas au rapport du spectateur et du créateur à l'œuvre : elle s'y *fermerait* et s'en invertirait par là en une relation de connivence simple ; il serait faux de dire que Bruegel et le spectateur existent tous deux par l'œuvre, c'est l'inverse qu'il faut concevoir, à savoir que l'œuvre n'est que l'intermédiaire qui renvoie Bruegel et le spectateur à leurs consciences respectives d'être dans le monde — ou plutôt, comme on le précisera plus loin, d'être *au* monde : pour Bruegel, de confirmer sa « venue » perpétuelle au monde, pour le spectateur, soit de la faire avoir lieu, soit de la confirmer elle aussi. L'acte de percevoir l'œuvre, comme celui de la concevoir, renvoient tous deux au monde lui-même par l'œuvre qui n'est que la médiation de ce trajet, qui s'abolit devant le monde au lieu de l'abolir à son profit — en cela, fonctionnant comme en métallurgie fait le *fondant* qui permet la fusion et y disparaît. C'est dire à nouveau que l'établissement de part et d'autre de cette gnose de la perception équivaut à la révélation de la *perception de la gnose*, c'est-à-dire à une fondation non pas d'un sens quelconque d'une scène quelconque, mais du sens ultime de l'acte de voir à l'œuvre dans la vision de toutes les scènes. C'est à ce titre que *La Chute d'Icare* nous intéresse prioritairement à tout autre tableau, même magistral ; il serait périlleux de l'oublier. Car si le mécanisme de la vision transcendantale est à l'œuvre implicitement à propos de n'importe quel tableau, mais encore à propos de n'importe quel objet du monde (ce qui revient à dire couramment que, pour qui sait voir, tout est art), ce qui rend *La Chute d'Icare* capitale, c'est qu'elle fait de la vision transcendantale son *sujet explicite* : elle n'opère pas la donation du sens à propos de n'importe quelle signification, mais au sujet de la Donation du Sens en soi : elle se veut fondation du sens ultime de l'acte de voir en soi, ce qui n'est pas le cas de tous les tableaux. Pour prendre un exemple clair, nous évoquerons le prestigieux tableau des *Ménines* de Velasquez, dont la brillante étude de Michel Foucault au début des *Mots et des Choses* nous fait une référence commode : le sens que Velasquez fonde en son tableau est celui de la représentation classique, c'est à l'établissement d'un discours sur la signification de cette représentation qu'il s'attache — et, si nous osons dire, seulement à cela, non au Sens ultime de tout acte de voir en soi, ce que Bruegel, au contraire se propose de fonder dans son tableau. A ce titre, *La Chute d'Icare* fait partie des œuvres qui ont pour but avéré de renvoyer non pas à elles-mêmes, ni au monde de façon *médiate* (c'est ce que fait Velasquez, peignant ainsi un tableau pédagogique de façon *didactique*) mais bel et bien immédiatement à la conscience qu'a le percevant de sa conscience elle-même, c'est-à-dire au monde (et en cela Bruegel peint un tableau pédagogique *allusif*, qui fonctionne non par l'exemple, mais par l'*influence*, laquelle est à l'exemple ce que l'assomption par l'intensité est à l'ampleur). De ce tableau, comme de ses homologues[3], on « fera lecture » pertinente à la seule condition de reconnaître que leur structuration coïncide avec la structuration éternelle de l'intention pédagogique du monde, que l'artiste se sera in-corporée. Et c'est pour marquer cela et rien d'autre que l'on désigne ces tableaux comme ceux dont on peut dire qu'il sont « la vie même » ; nous comprenons maintenant que ce n'est pas pour saluer la virtuosité de leur imitativité photographique, ni récompenser l'effort d'un travail minutieux, mais parce que l'on sent obscurément qu'ils sont fondés sur la conscience claire et la dialectique à l'œuvre *dans le monde même* entre l'« objet » et le « sujet » ; qu'à ce titre c'est d'une *sagesse* que l'on parle, c'est elle que l'on perçoit et que l'on salue, une qualité de médidation que l'artiste a su intensifier face au monde et non l'ampleur d'un faire technique : l'art est l'une des activités par excellence où se mesure la montée de la capacité d'accession à une prêtrise — laquelle a pour but dernier de se rendre au monde en le rendant à lui-même, et non de la vampiriser au profit d'un objet sans vie.

Nous avons deux exemples de ces activités exactement inverses : la dernière trouve son exacte illustration dans le *Portrait ovale,* une nouvelle d'Edgar Poe, où le modèle meurt au moment où le peintre, posant sur le por-

trait le tout dernier glacis, a vidé ce faisant toute la vie de celle qu'il peignait pour en nourrir sa création ; et pour la première, nous avons l'embarras du choix parmi toutes les anecdotes Zen sur les œuvres d'art si réussies que la chose peinte sur la toile prend vie et participe à la nature. Et c'est aussi ce que ressent obscurément, à propos de Bruegel, Abraham Ortelius, l'un de ses amis, qui dit de lui, dans son *liber amicorum*[6] :

« *Le peintre Eupompe comme on lui demandait lequel de ses prédécesseurs il prenait pour maître, ayant rappelé le grand nombre des hommes, répondit qu'il fallait imiter la nature et non un autre artiste. Ce principe convient à notre Bruegel, je vois dans ses peintures non des œuvres d'art mais des œuvres de nature et je le nomme, non le meilleur parmi les peintres, mais la Nature parmi les peintures ; c'est pourquoi je le juge digne d'être imité par tous les autres.*

*Bruegel a peint beaucoup de choses qu'on ne peut peindre, ce que Pline a dit d'Appelle : dans toutes ses œuvres il donne souvent à comprendre au-delà de ce qu'il peint.* »

Pour en terminer avec le mécanisme de la perception sénaire qu'implique la vision, comme la création, de la toile selon le Je transcendantal, donnons-en, pour résumer, une représentation idéogrammique, en gardant à l'esprit que, comme nous venons de le voir, la structure à l'œuvre à l'égard du tableau est homologique de celle concernant le percevant face à tout « objet » du monde qu'il saura constituer en vision transcendantale. On en viendra à la figuration suivante (voir fig. 3).

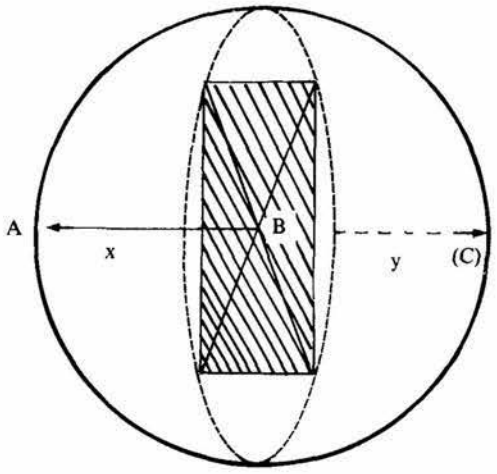



FIG. 3

A : Tableau-cause-de-soi (œil du spectateur-intention de B)
B : Tableau en-soi.
(C) : Tableau pour-soi.

Nous appellerons le tableau *en-soi* le plan équatorial du sénaire : ce sera l'espace à deux dimensions de la toile que Bruegel nous donne à voir ; de ce plan équatorial émerge le vecteur *x-y* de l'incarnation et de l'assomption, qui bouclent la globalité du sénaire dans notre perception du tableau. Le point A asymptotique du « sommet » du vecteur X, n'est autre que le point assomptif où se confondent la conscience du spectateur et celle de Bruegel, entés dans leur Être *cause-de-soi* à l'intuition duquel ils se hissent tous deux, le premier en réalisant la vision réussie de l'œuvre, le second au sommet où il la conçoit : autrement dit le point où s'opère, pour le peintre comme pour nous la transfiguration du tableau en-soi (la scène à voir) en tableau cause-de-soi (le sens ultime de *La Chute d'Icare*) par l'intermédiaire du tableau pour-soi (un panneau recouvert de couleurs).

Arrêtons-nous un instant sur cette demi-sphère « du bas », celle du tableau pour-soi, que nous venons de nommer : un panneau recouvert de cou-

leurs ; en toute rigueur il nous faut reconnaître que nous ne la nommons ainsi que par commodité, car en fait, étant donné que le pour-soi du tableau n'est autre que l'absolu de sa matérialité même dans l'in-différenciation et l'in-signifiance absolues du signe — le pôle complètement opposé à celui de la plénitude du sens, celui de la peinture considérée sous ses espèces radicalement matérielles —, il est clair qu'aucune conscience humaine ne peut parvenir à ce point et qu'on ne peut se le figurer sans l'atteindre, car s'y tenir coïnciderait avec un zéro absolu de la gnose qui confinerait à l'incapacité de rien reconnaître ni dans les signes du tableau ni dans ceux du monde, autrement dit à une *noyade* dans l'interchangeabilité pour-nous des signes qui remplissent l'ampleur de l'espace. L'idéogramme représente en pointillé la sphère du pour-soi : c'est que le point concret qui s'en rapproche le plus est celui que nous occuperions en nous collant positivement le nez contre la toile, perdus dans la croûte de sa matière, au sens propre comme au sens figuré, c'est-à-dire incapable de la réduction éidétique la moins intégratrice de sens. Or, s'il est vrai que la réduction ultime à accomplir pour constituer le plein sens du tableau ne peut être le fait de tous (et certes il y aura toujours des gens, et en grand nombre, aux yeux de qui Icare ne sera jamais qu'un homme qui se noie), en revanche ne pouvons-nous pas manquer de relever ici qu'il n'est pas un humain chez qui cette réduction soit nulle. Il n'existe personne d'humain dont un certain pouvoir de désignation des essences ne soit déjà constitué. Bref, que toute perception est pratique d'une gnose, fût-elle faite, comme Monsieur Jourdain la prose, sans le savoir ; cette gnose, il est vrai, restera implicite et voilée à tous ceux qui ne seront pas parvenus à sa pleine constitution par une amélioration incessante de leur pouvoir de nommer les choses pour ce qu'elles sont selon leur sens, ce qui revient à dire évidemment que l'accession communielle au Je transcendantal, qui marque le terme de cet apprentissage, coïncide avec le pouvoir de nommer parfaitement les choses selon leur sens. Le percevant passera alors du fait d'être *dans* le monde à celui d'être *au* monde en ce qu'il se reconnaîtra à la fois comme du monde et créateur transtemporel de ce monde dans l'instant, « sortant » à cet égard hors de lui sans cesser d'y être incarné. En revanche, de ceux qui n'auront pas réalisé complètement la vision de la toile, nous pourrons dire d'eux qu'ils sont constitutifs de ce monde sans savoir en être aussi constituants, ils seront plus faits par ce monde que ses créateurs, ils ne feront que contribuer à son existence en ampleur sans savoir être au-delà du temps. *Et tout se passera comme s'ils n'avaient pu sortir du tableau*, phrase que nous employons dans la pleine conscience de son double sens, car ce à quoi nous invite notre constitution de la vision transcendantale, c'est bel et bien à reconnaître comme redevables d'une identité de rapports les personnages *du tableau* inattentifs à la globalité du spectacle, et les personnes du *monde* dont le pouvoir non-complètement constitué de leur réduction éidétique fait encore être *dans* le monde sans qu'ils sachent être *au* monde. C'est que nous voici conviés à exercer cette science des désignations qui, selon le Zen, est la science suprême. Surplombant la scène du tableau comme nous savons désormais, par notre gnose de la vision, surplomber le monde en le fondant dans le Je transcendantal, c'est-à-dire dans la vision perpétuellement native de la gnose, nous allons voir qu'il nous suffit à présent de nommer chaque élément du tableau, objet ou personnage, pour y re-découvrir l'illustration d'un des moments de cette méditation que l'acte de voir, dont nous nous sommes rendus le mécanisme clair, nous a permis de développer.

## LA SCIENCE DES DÉSIGNATIONS EST LA SCIENCE SUPRÊME

Nous allons donc examiner un à un les détails du tableau : aucun d'eux, désormais, ne relève plus d'un arbitraire, mais il se trouve au contraire investi de la nécessité signifiante la plus absolue. L'inattention des personnages, par exemple, s'investit du sens le plus irréfutable, comme nous allons le voir, exactement selon le même sentiment que celui dont se sent investi quiconque émerge au Je transcendantal[7].

Remarquons avant de commencer que nous pouvons débuter des examens par où bon nous semble, et que ceci ne veut pas dire ni que nous nous y noyons, ni que la toile est dépourvue de structuration : c'est que cette structu-

ration n'est pas horizontale, mais verticale, c'est-à-dire que la toile tire son sens non de l'interdépendance interne de ses parties, mais de leur interdépendance par rapport au sens unifiant et transcendant de sa globalité[8], les parties ne sont pas seulement soumises aux exigences lisibles d'une linéarité causale, mais d'une exigence invisible qui leur donne plus de nécessité encore : il en est proprement d'elles comme des choses à voir dans le monde réel, disposées elles aussi selon un plan d'ensemble transcendant à toute horizontalité, ce qui confère à l'un comme à l'autre chefs-d'œuvre qu'ils sont tous deux une mode d'interrelation qui à la fois se révèle comme rigoureusement serré au Je transcendantal qui sait le déchiffrer, et pourtant à ce point libéré de toute impression de contrainte qu'un œil naïf pourrait tirer de cette apparence la conclusion de leur contingence et « croire » au hasard, alors que pour la conscience absolue il n'est plus de hasard.

Au premier plan nous trouvons le laboureur ; il est actif absolu et tout entier attentif à sa tâche, non-contemplatif de façon tout aussi absolue. Pour lui l'instant n'existe pas comme il peut exister pour notre vision transfiguratrice, seul capable de le conquérir. Sa tâche alors se charge pour nous de son plein sens : elle marque la situation où se trouvent engagés tous ceux qui, comme lui avec sa charrue ouvrant la terre creusée de sillons répétés, se trouvent voués à suivre et donc à subir l'avancement inexorable du temps déplié dans le faire, la dimension du temps en mode d'ampleur marquée des traces qui sont celles de son devenir. Dimension irrésistible du monde en-soi qui s'accomplit dans la somme de tous les actes engagés face à la matérialité du monde, pour actualiser toutes ses potentialités : c'est celle du *sens* univoque et unique du temps diachronique : sa *direction*. Face à l'instant de l'individu qu'est la conquête du temps par le gnostique, le laboureur signale la soumission de l'espèce au temps sous les espèces de la somme complète de tous ses moments, dans l'extension en ampleur de toutes les transformations de la matière jusqu'à leur fin, à la fois leur terme et leur but ; la totalité de leur accomplissement, la physique moderne dirait : leur entropisation totale.

En-soi, ce dépliement du temps est inexorable, aveugle et tranquille, à l'image du cheval à œillères, qui prête à cet accomplissement sa force patiente et régulière, « philosophe » au sens le plus immanental du terme. Ce dépliement, Bruegel en décrit précisément l'intégralité : il se fait sans arrêt, et il ne cessera de se faire le long des saisons, puis le long des *saisons des saisons* elles-mêmes jusqu'au bout du temps complètement accompli. C'est ainsi qu'il faut lire en effet les deux courbes du champ ; la seconde, située derrière l'arbre au plein de sa maturité, signalant comme la convention musicale *da capo*, le recommencement identique de la première, la saison présente, répétée ultérieurement, dans le même trajet du germe, le sillon, au fruit, l'arbre, puis à la fin du fruit, l'arbre mort ; et cette première saison en s'incurvant en un mouvement irrésistible de façon à rejoindre la ligne de force unique qui, littéralement, *limite* le premier plan, nous conduit non seulement à la fin de cette saison mais au-delà d'elle et du recommencement de toutes ses semblables, au-delà de leur somme qui est leur *intégrale*, et en fin de compte au *dernier hiver*, à l'hiver de tous les hivers, une fois le monde passé du germe originel au fruit ultime, dans les siècles des siècles à l'autre bout du temps. Ainsi dans cette mise en scène prodigieuse de simplicité, Bruegel traite-t-il d'un seul coup du déploiement en ampleur du monde physique pour les existants, de l'ouverture du temps à sa fin, dont le laboureur suit en fait le sillon par lequel il le matérialise.

Il signale le pouvoir de la vision transcendantale de resserrer tout entier dans l'instant transhistorique ce déploiement qui s'en trouve maîtrisé.

Remarquons qu'il n'est pas hasardeux non plus que le laboureur dispose d'un couteau non loin de lui : c'est qu'en toute rigueur, pour être spécifiquement agricole, son attitude n'en est pas moins rigoureusement homologique de tout ce que l'activité a d'« aveugle », toutes les actions, tous les activismes qui agissent sur la matérialité du monde en sorte qu'il s'actualise sans cesse davantage, à savoir meurtres, guerres et révolutions, et d'une façon générale tout ce qui accomplit le *sens de l'histoire*, l'accomplissement de la phylogenèse : tout cela *tranche dans le vif* pour épuiser les fruits de tous les germes, cet épuisement passant par l'inéluctable nécessité du combat de tous contre tous. Le laboureur est le signe absolu du *collectif*.

Rappelons-le ici encore, c'est le pouvoir que nous confère la constitution en nous de la compréhension ontologique qui fonde le sens de ces signes ; et remarquons comment Bruegel ne cesse de nous le rappeler, en terminant l'observation de l'espace qu'il consacre au laboureur par le fait, lui-même rien moins que hasardeux, que les sillons ont leur toute première origine vers *nous*. C'est nous rappeler que la conscience transcendantale confère à l'ontogenèse le pouvoir de récapituler toute la phylogenèse, aussi bien dans l'historialisation de son passé que dans la prophétisation de son futur et ainsi de rappeler à la vision gnostique sa nature essentiellement germinative ; autrement dit, que le tout premier germe déplié dans le temps coïncide avec l'instant éternellement naissant qui est celui de notre Je, il lui est homologique, mais que notre vision sait comprendre en ce seul instant *à la fois l'originel et l'ultime*, cependant que le germe déployé dans le temps doit épuiser l'intégralité de son ampleur dans la con-sommation de ses fruits. C'est là ce qui nous confère face au laboureur (qui s'*éloigne* d'ailleurs de nous) une place qui le surplombe et non seulement nous le savons par le fait de notre perception même, élevée perpendiculairement au plan de la toile, mais encore dans le tableau, par le jeu de la perspective elle-même qui signale effectivement notre place comme la plus élevée de toute la scène.

Notons enfin ceci, avant de passer à l'examen d'un autre détail : le développement de ce que la vision globale permet de tirer de ce que le laboureur implique est évidemment sans fin ; c'est de notre pouvoir d'intensification du sens que la toile tire sa richesse, et ce pouvoir reste indéfiniment ouvert ; comme le monde lui-même, la méditation sur le tableau vaut ce que vaut celui qui la mène : n'importe quelle partie du tout est révélatrice du sens de l'ensemble, à la seule condition que l'on ait pu parvenir à fonder le sens de cet ensemble, c'est-à-dire à ne pas faire de l'expression : tout est dans tout, une tautologie plate et vide de sens. A ce titre le laboureur contient en germe toute la méditation que la structure absolue ouvre sur l'histoire[9] puisqu'il nous est désormais clair que Bruegel a fondé lui-même son tableau en maîtrisant lui-même la vision sénaire.

Passons à présent à la place qu'occupe le pêcheur, à l'extrême droite inférieure du tableau, et, notons-le tout de suite, sensiblement en contrebas du premier plan ; ceci encore n'a rien d'arbitraire. Rien de moins insignifiant que cette hiérarchisation de l'espace pictural. En effet, si le pêcheur est inattentif à la chute lui aussi, c'est pour d'autres raisons que celles du laboureur, et qui font de sa place la place gnosiquement la plus basse du tableau : il n'est même pas comme le laboureur constitutif du temps dans l'ensemble de son ampleur, mais simplement planté le long de la juxtapositivité la moins intégrante, et même la moins sommative des instants les moins reliés : par rapport à nous qui sommes *au* monde, qui venons perpétuellement au monde, le laboureur est *du* monde ; le pêcheur même pas qui, lui, est seulement *dans* le monde, au sens le plus immergé du mot ; il n'est qu'un individu, isolé dans le présent naïf, l'extrême du singulier événementiel ; en pêchant il sonde l'abîme, mais incapable d'être lui-même cet *autre* abîme qu'aurait ouvert en lui le premier, la conscience en intensité du paroxysme de son ampleur, il est en fait bel et bien absorbé par lui ; il est agi par la répétition indifférenciée des instants au lieu de pouvoir agir sur eux ; il « attend que ça morde », soumis à la contingence la plus grande de l'a-venir. Mais ce pêcheur, nous le connaissons déjà, c'est l'image même de ce badaud dont nous avions conclu à l'existentialité quasi-pure, et qui n'est autre que le modèle de l'expérimentateur empiriste dont les critiques naïfs offraient l'image au moment même où ils faisaient de Bruegel un badaud qui n'a rien su voir — sans s'apercevoir qu'ils ne décrivaient là qu'eux-mêmes et leur propre incapacité, qu'ils venaient du coup se mettre eux-mêmes à la place que Bruegel avait réservée à ceux qui comme eux, confondent la conscience de l'instantané existentiel et la conscience essentielle de l'instant.

Pour tout cela, il n'est pas hasardeux qu'il soit proche de l'endroit de la chute : contre l'opacité de son impuissance gnosique, même la plus grande proximité du plus éclairant des événements ne peut rien. C'est bien entendu ce que l'on appelle communément regarder et ne pas voir ; attentif non pas à tout, comme nous, même pas à quelque chose, comme le laboureur, mais à n'importe quoi, il indique son incapacité à con-cevoir.

A son image sont les grecs que nous décrit saint Paul, en quête de « nouvelles » parce qu'ils sont ignorants de la nouvelle définitive et éternelle qu'est la venue du Christ. Il en est au stade de l'ex-sistant individuel, le laboureur à celui des étants collectifs, nous seuls à celui de l'être communiel. Nous seuls ? A vrai dire, le troisième personnage, le berger, semble d'abord devoir nous faire corriger cette affirmation. Comme les deux autres, la globalité du spectacle lui échappe, mais pour une autre raison encore : ni attentif à tout, ni à quelque chose, ni à n'importe quoi, lui n'est attentif à rien. Non-actif absolu, il est également contemplatif absolu ; il regarde droit au ciel dans la dimension de son absolu *ailleurs*, au-delà même du ciel physique, au contraire de ceux qui pensaient le voir chercher Dédale, le père d'Icare — et qui se sont même demandés pour cela si Dédale ne *manquait* pas dans la composition. Bien au contraire, Bruegel s'est donné du mal pour lui faire prendre la seule attitude qui soit sans équivoque à ce sujet, celle où il ne regarde rien dans le visible de la façon la plus manifeste : il n'est que d'imaginer ses autres postures possibles pour s'en convaincre.

Bel et bien inattentif à tout donc, il nous faut bien en convenir : puisque si la scène lui échappe, c'est dans sa totalité, et donc qu'il échappe à cette immersion dans le monde qui, de l'une ou de l'autre manière, aliénait le pêcheur et le laboureur, il représente en somme une voie qui vaudrait la nôtre, celle de la gnose, en tant que sa voie lui permet d'être comme la nôtre à la fois extérieur à l'ensemble en y étant pourtant présent.

La différence entre la position du berger et la nôtre est claire : c'est tout simplement celle de la mystique à la gnose, elles sont toutes deux équivalentes quant à leurs fins et opposées quant à leurs voies. On le voit bien en effet, la « participation » du berger au monde, si l'on peut encore employer ce terme, se fait pour ainsi dire *a contrario*, par la non activité la plus absolue ; la nôtre se fait par l'activité la plus absolue. Nulle part présents dans le tableau nous y sommes partout ; lui présent au beau milieu du tableau, « n'y est » pour ainsi dire nulle part ; cela est à l'image exacte des deux voies mystique et gnostique ; la première parvient au détachement total par non-participation complète, un non-agir général ; elle est effusive, immersion inconsciente au sein du monde par sortie absolue de soi ; son terme est l'extase ; la seconde parvient elle aussi au détachement total, mais c'est par une participation complète, une activation indifférenciée ; elle est infusive, et émersion consciente hors du sein du monde par l'entrée absolue en soi ; son terme est, comme l'a nommé Mircea Eliade, l'enstase. La voie gnostique est aristocratique, car la con-vocation absolue de la conscience claire qu'elle exige implique une puissance de réduction qui n'est actualisable qu'en quelques-uns ; celle de la mystique est démocratique, car l'abandon de la conscience claire qu'elle exige implique un état potentiel en tous. Aussi bien notre berger est-il peut-être tout simplement aveugle physiquement ; ce point est de détail, car le fait que de toute façon, il ne perçoit rien du monde visible est, lui, indubitable : sa communication avec l'absolu est directe, en un court-circuit qui le fonde d'emblée dans l'éternel, hors du temps, alors que la voie du gnostique est médiate, et se fonde, elle, dans l'éternité de chaque instant.

On ne sera pas surpris dès lors de trouver le berger, plus encore que vaguement au beau milieu du tableau, exactement à son *centre géométrique*, à l'intersection de ses deux diagonales. Si nous nous souvenons de la structuration que nous avons proposée de l'espace du tableau en-soi comme plan équatorial du sénaire, on retrouvera à ce centre le point O de la fig. 2. Et nous prendrons conscience de la distance exacte qui séparent les points de vue du mystique et du gnostique, et par là de leur différence essentielle : tout ceci revient en effet à dire que la mystique est conscience de l'en-soi du monde inconsciente d'elle-même — et c'est ainsi que le mystique se tient au centre du sénaire dont il ignore l'existence —, alors que la gnose est elle aussi consciente de cette en-soi, mais par le bouclage sphérique et la prise de conscience de l'antagonisme dialectique entre le monde pour soi et le monde cause-de-soi.

Supériorité de la gnose sur la mystique ? Il ne nous appartient pas de dire ici que Bruegel, lui, a déjà tranché : la première attitude peut comprendre la seconde, nous pouvons voir sur la toile le berger, mais l'inverse n'est pas vrai, le berger ne voit rien ; sinon l'absolu : il s'y trouve *ravi*. Aussi bien, comprendra-t-on ici la pertinence de l'expression « foi aveugle », et d'autre

part la raison pour laquelle on a coutume de dire que l'extase la plus originelle se confond avec l'apparence de la stupidité. Plus encore, on ne sera pas surpris de trouver le mystique occupant la fonction du berger, du bon pasteur gardien de brebis sans distinction de couleur ; ce sera se rendre clair que toute fondation d'une communauté religieuse dans le visible, toute église constituée, ne se peut que mystique si elle se veut démocratique, alors que l'idée d'une communauté gnostique se passe de toute représentation matérielle, et que son fondement dans le visible en tant que groupe qui se réunit et compte ses membres, est par définition une volonté hors de son propos.

Notons que le berger est nanti d'un chien — comme il se doit, certes, et l'on ne peut s'empêcher de penser cependant que ce n'est pas aller trop loin que d'imaginer là Bruegel s'amusant consciemment à signaler la difficulté que rencontre toute église qui veut socialiser sa révélation : c'est qu'il faut à toute mystique une *police* vigilante au dogme qu'elle sera bien obligée de se donner pour se socialiser. Et nous ne pouvons négliger tout ce qui dans le tableau, en message bien compris de la gnose, suggère, comme nous le verrons bientôt encore mieux que jusqu'ici, les exigences que font naître la montée inéluctable en l'homme de sa conscience claire, du pouvoir séparateur et luciférien de l'intellect, fait capital et qui est au centre même de la vocation de l'Occident.

Avant d'en arriver là, finissons-en avec le berger sur ce que nous révèle dans le tableau la situation du lieu qu'il occupe. Cette place est en net retrait du premier plan, et légèrement inférieure à lui, ce qui ne manque pas de confirmer encore tout ce qui précède : en retrait de l'agir, la place assignable à l'extase mystique, à l'aspiration de l'espèce à l'éternité, ne peut qu'être surplombée par le terrain d'action de la puissance, mais en même temps ne peut rien avoir de commun avec lui et n'en être que nettement isolée, comme Bruegel a visiblement pris soin de le faire. De plus, l'espace ne pouvait être que dégagé, et se présenter sous l'aspect d'une éminence certes humble, mais où le berger culmine comme au centre d'un espace global.

Nous ne nous sommes préoccupés jusqu'ici que de l'espace du tableau compris sous sa diagonale tirée du coin supérieur gauche au coin inférieur droit. Tous les indices que nous y avons notés sont autant d'incides explicites de la perception de la gnose — en somme, un « tableau » récapitulatif parfaitement articulé des quatre positions de l'esprit face au problème qui lui est originel et ultime, la maîtrise du temps — la quatrième, la sienne, la nôtre, étant celle qui com-prend les trois autres et saisit leur structuration d'ensemble. Mais nous ne sommes pas au bout de cette pédagogie de la gnose. Dans l'espace qui va nous occuper à présent, nous allons nous voir conviés à explorer les *implications* contenues dans cette pratique, que Bruegel illustre aussi clairement qu'il nous a exposé les stases de la phénoménologie de la conscience.

Considérons d'abord l'île dotée d'une espèce de grotte fortifiée qui se trouve dans l'échancrure de la baie. Si nous convenons du fait qu'elle signale la présence de quelque chose de caché au regard, qu'elle est même le seul endroit du tableau qui désigne quelque chose *pour montrer précisément que cela reste caché*, nous en aurons assez dit pour la désigner comme l'emblème de ce que nous savons devoir être présent dans le tableau en y étant invisible : c'est bel et bien *notre propre pouvoir d'abstraction et de réduction éidétique*, l'exercice de l'intellect séparateur, ce pouvoir par lequel nous avons pu nous échapper de l'horizontalité de la toile, et, à la lettre, la *survoler* ; et, sitôt cela dit, il nous devient clair que c'est là, bien sûr, l'île-labyrinthe où Icare a été détenu, elle-même conçue par un architecte, c'est-à-dire par la vertu du même pouvoir réflexif pour enfermer quelqu'un qui usera du même pouvoir pour s'en échapper : génialement, Bruegel rassemble ici en un seul lieu la dialectique propre à l'in-genium humain, à la fois capable d'être le constructeur de sa propre prison et contenant en soi les moyens de s'en échapper, image à la fois de *l'intellection de la conscience et de la conscience de l'intellection*. Ceci nous éclairera, plus loin, sur le trajet métaphysique du vol d'Icare, en tant qu'il est l'illustration ésotérique complète du mouvement qu'a fait notre propre conscience pour s'élever vers l'assomption de l'esprit, dans son « vrai » vol, dans le temps même où elle s'immergeait dans la matière : Icare, comme la conscience, commence réellement à voler lorsque son vol est consommé dans sa chute, mais ce n'est pas le même vol.

Pour l'instant, remarquons, immédiatement au-dessus de la caverne, que la ville qui s'étend dans le lointain n'est autre que l'illustration actualisée en ampleur des potentialités contenues dans ce pouvoir : les constructions technologiques de toutes sortes, qui sont regroupées emblématiquement dans le carrefour de l'*urbain*, qui est clairement perçu, et donné à percevoir par Bruegel comme le lieu où se concrétise cet autre combat de l'ampleur qui dans le monde se superpose aux combats des corps pour le porter à un autre niveau, le combat des intellects de tous contre tous. La ville, est-il besoin de la rappeler, se désigne comme le lieu ultime de la guerre avancée. Le laboureur épuisait en mode d'ampleur les potentialités de la puissance physique, les villes épuisent elles aussi une ampleur, c'est celle des potentialités de la puissance intellectuelle — la connaissance, nous le savons déjà, réservant le spirituel à l'intensité et à l'individu. D'ores et déjà, nous le voyons, ces implications nous livrent en même temps leur dimension prophétique et leur dimension simplement descriptive ; c'est qu'en effet, au regard du Je transcendantal, la prophétie n'est que le nom naïf donné à la science des désignations que celui pour qui passé et futur ne cessent pas d'être perçus contradictoirement. Pour un gnostique du XVI[e] siècle, New York est déjà dans cette ville des années 1580 — du reste moins *décrite* que *recréée* ; ou plutôt, Bruegel choisit de nous montrer clairement que pour coïncider, description et prophétie n'en gagnent pas moins à être lisiblement séparées : et c'est ce qu'il fait, peignant une autre ville, imprécise et féérique, à droite du tableau, et, littéralement, *à l'autre bout de l'horizon de l'Occident*, séparée de la première par toute l'ampleur de la mer du temps, mais pas du tout impossible à atteindre, dès lors qu'ils ne s'agit que d'une question d'ampleur à épuiser : elle est *déjà en vue* ; simple *question de temps*. La formulation que nous venons d'employer dit déjà tout : la place, si controversée par les critiques naïfs, du *soleil couchant* et la vaste mer océane prennent tout leur sens. Bruegel nous signale, comme il le signale à tout l'Occident, que notre destin a pour horizon l'épuisement de cette ampleur, qui est celle des aventures intellectuelles, de ses expéditions lointaines : il nous faut faire cingler sur son immense champ d'applications, sur l'océan des découvertes à faire, toutes les caravelles du raisonnement ; voici que les bateaux qui parsèment le tableau se chargent de leur sens : les critiques qui y voient le voyage initiatique emploient à leur égard un mot plus ou moins suspect, tant qu'ils n'auront pas précisé que ce que l'on nous désigne ici, c'est spécifiquement le voyage *en-cyclopédique*, au plein sens de son étymologie, et dont nous avons à portée de la main, dans la culture contemporaine à celle de Bruegel, des représentations tout à fait homologiques, ne serait-ce que dans le *Tiers livre* de Rabelais, sans parler d'Erasme ou de Thomas More. Voici Bruegel développant pour nous le discours que nous l'avons vu établir au niveau du laboureur, pour la phylogenèse des corps ; ici, c'est de la phylogenèse des consciences qu'il est question, autrement dit de la nécessité d'accomplir tout le parcours de l'histoire de la philosophie discursive, comme le corps celui de l'histoire événementielle, les deux étant d'ailleurs inséparables et concomitants. Il faut à l'homme épuiser l'ampleur de son intensité comme il a fait l'ampleur de son ampleur, tandis qu'il appartient à la seule ontogenèse de la conscience d'ériger, au-delà de toute historialité, l'intensité de son intensité. Car le gnostique de l'avant-plan qu'il est avec nous contemple l'ampleur encore à épuiser des intelligences comme il contemplait celle des corps : depuis le point où il les a lui-même épuisées de l'autre côté du temps, depuis la sérénité tendue de son Je transcendantal parvenu à la *fin de la fin*, fondé dans le moteur immobile de la Structure Absolue, — et *dans sa lumière également immobile* : ne voici pas révélé pour nous le sens de la flaque de lumière froide illuminant toute l'ampleur de l'eau, alors qu'il est impossible qu'elle soit due au soleil couchant ? Celui-ci n'est dispensateur que de la chaleur propre au monde physique ; pour l'esprit, c'est d'un autre rayonnement qu'il est question, celui de la lumière. Ecoutons ici Raymond Abellio retrouver cette même image pour décrire la position du gnostique : « Le monde n'est plus qu'un éternel été, mais sans soleil[10]. » Cette lumière froide, ce feu froid qui baigne tout n'est autre que la lumière toujours égale du Je transcendantal, celle qui baigne celui qu'« Indestructible, tout (...) touche, immobile, tout (...) atteint », qui « frémit sans bouger[11] », elle englobe et com-prend même la lumière du soleil physique qui n'est que couleur et chaleur. On comprend alors la place

de ce soleil, qui est celui du temps qui passe encore, et la naïveté des critiques qui ont trouvé sa place soit incohérente par rapport au mythe d'Icare, soit encore rajoutée par une main apocryphe. C'était mal comprendre quel sens on pouvait donner à l'ensemble de la scène, proprement celui d'Assomption de l'Europe : expression qui verbalise quatre siècles plus tard une même prophétie, un état de choses intemporel, et qui n'a pas d'autre sens. Avec *La Chute d'Icare*, c'est la naïveté elle-même de l'Europe qui tombe et Bruegel en fait un constat sans pitié comme sans indifférence ; l'esprit d'Occident creuse soudain la distance entre la terre et le ciel, ou plutôt s'aperçoit que cette distance est depuis toujours béante, mais qu'il n'avait pas mûri assez pour la voir ; l'homme s'aperçoit qu'irrémédiablement, il est de l'homme même de *vivre dans cette distance*, que la manducation de la pomme n'est autre que l'épreuve qu'il est donné de subir à tous, dans la chair de chacun comme dans le corps immense de l'espèce, et qu'il faut accomplir cette vocation inexorable qu'est le fait de *vivre cette distance* ; ultimement à toute autre, c'est la voie que trace à l'homme son destin. Finie la combustion douce de la foi mystique qui enveloppait l'Europe médiévale dans le sein chaleureux de la Mère des origines : ces feux-là ne dispensaient que la *chaleur* propre à la couvaison protectrice de l'enfance. Bruegel sait que monte inexorablement une autre flamme, la flamme froide de la conscience séparée, flamme où le cœur, s'il est noble, ne fond plus mais s'endurcit, la flamme par laquelle l'Europe doit surgir à son adolescence, flamme cette fois porteuse de *lumière*, et qui annonce que l'épreuve de vivre sera de plus en plus héroïque, sa tension portée de plus en plus loin, l'écartèlement en l'homme de plus en plus profond, sa crucifixion de plus en plus haut. Flamme dont les dépositaires, sans cesse plus immobiles et plus frémissants porteront dans la méditation, l'art et l'amour, l'incandescence du témoignage jusqu'au degré du *martyre*.

Ainsi peut se lire désormais pour nous ce paysage, intensifié par nous de sa compréhension on-tologique absolue qui ne fait qu'un avec la nôtre ; ainsi englobe-t-il, comme la sphère gnostique les personnages qui le peuplent, comme un monde où tout est porteur de sens sans qu'ils s'en aperçoivent — comme le monde lui-même, le monde où nous vivons, vaste structuration signifiante révélatrice de son sens qui est le Sens absolu, dans son ensemble comme dans la plus petite de ses parties, entièrement chargé de Soi — pour ceux qui savent le lire pour ce qu'il est : l'immense chef-d'œuvre que la conscience absolue se donne éternellement à elle-même.

## Icare

*There's no success like failure*
*And failure's no success at all*
Bob Dylan, love minus Zero/no limit

Nous ne pouvons que compléter l'examen de la toile en la fermant sur quelques remarques, toutes déjà implicites dans ce qui précède, sur Icare lui-même.

Avant d'y venir, ne négligeons pas la perdrix, juchée sur le petit rameau mort à proximité de la chute. Rappelons qu'elle est déjà présente dans le mythe antique d'Icare. Perdrix est le neveu de Dédale, le père d'Icare[12] ; il a été précipité par Dédale du haut d'une citadelle sacrée, un jour qu'il avait suscité la jalousie de son oncle par la précocité de ses dons, et à l'instant sauvé par Pallas, qui le métamorphosa en oiseau. La présence de la perdrix n'est donc pas surprenante, mais remarquons surtout pour ce qui nous occupe qu'elle est ici comme un signe supplémentaire pour nous que le vol d'Icare le plus important n'a rien à voir avec la dimension physique de son entreprise et de son trajet : il n'en est qu'un-sous moment abstrait. Il fallait nous rappeler que l'entreprise n'avait rien à voir avec ce que, dans le monde, les oiseaux font déjà, et qu'au contraire l'oiseau marque par sa présence *l'absence en lui de ce qu'au contraire Icare est seul à savoir faire*, tant il est vrai que le tableau ne traite pas seulement du vol matériel d'Icare, dont la vocation est d'échouer, mais aussi du vol assomptif que génère sa chute, par la possibilité duquel l'échec cesse d'en être un et trouve son inéluctabilité. C'est précisément selon cette analyse que nous allons examiner comment est figuré et rendu

signifiant le signe de celui dont l'immersion au plus profond de la matérialité du visible provoque l'émergence du sens dans l'invisible.

Pouvait-on voir autre chose que deux jambes, membres du déplacement dans la matérialité par excellence, et une trace de main, membre de la faculté de faire, réduit à son im-potence absolue ? Evidemment non, et c'est sous les espèces de l'engloutissement le plus complet de ce qui en lui est dépositaire du spirituel qu'Icare devait être présenté pour apparaître disparaissant, fondu dans la matérialité la plus brute, et générant, la tête sous l'eau la spiritualisation (+) de toute cette matérialité, (—) tandis qu'en un échange croisé est offert à notre esprit (+) la matérialité de son être (—) qu'il nous revient d'activer. Car ce point du tableau devait être celui où la puissance de la dialectique du bouclage l'un sur l'autre du pour-soi et du cause-de-soi devait être ramassée de la façon la plus dense. Parlant selon la désignation chinoise de l'idéogramme du Yin-Yang, le Tai-Ki, on pourrait dire qu'Icare met en évidence la zone du Yin (la force négative de la matière, de l'engloutissement, de la passivité du réceptif), ou le Yin est le plus « vieux ». et où émerge précisément le point noir, le germe de la force contraire, du Yang (la force de l'esprit, du surgissement de l'activité, du créateur). C'est à cet instant entre tous que se produit l'élévation assomptive, par la crise paroxystique de l'ampleur, c'est le fait de peindre tel quel et non autrement le moment de ce passage qui révèle le mieux l'inspiration géniale qui permet à Bruegel de fonder sa pédagogie de la vision transcendantale, de donner en même temps le sens et la clef de sens elle-même. C'est à ce même endroit que s'effectue pour nous, par le fait de « recomposer » soudain la totalité de ce qu'est le vol d'Icare, l'incarnation de notre vision du tableau en même temps que son assomption, en ce point que le mystère, celui de notre vision et celui de la toile, qui sont un, boucle sur lui-même le germe et le fruit de sa désoccultation. Comment mieux voir qu'il est impossible de concevoir une autre figuration d'Icare en l'occurrence ? Icare déjà disparu faisait évidemment du tableau un « paysage de moisson », et Icare encore tombant, un cours de physique amusante sur la chute des corps ; et n'eût-on vu que sa tête, le tableau posait alors du jeu sur le sérieux du jeu, et se glaçait en ce qui cessait d'établir cette dialectique de l'al-lusion : l'humour[11]. Loin du rire, loin même bien sûr de sa « perfection » qu'en est l'épanouissement d'un sourire, nous sommes ici conviés à la méditation, qui en est l'inversion intensificatrice d'inversion : s'il est un sourire en nous, c'en est un qui ne cesse d'*imploser*, de se densifier perpétuellement en lui-même tandis qu'émerge sans cesse *la présence à soi* que ce dispositif con-voque, attitude originelle et ultime dans le surgissement du Je, à la fois nécessaire à son germe et obtenue dans son fruit. On pourra, à partir de là, verbaliser la figuration d'Icare tombant par d'infinies équivalences analogiques, toutes homologiques, toutes redevables de la même structure, qui est la structure absolue elle-même : la fin de la conscience est d'être conscience de la fin ; c'est au moment où la conscience se perçoit elle-même engloutie dans la matérialité absolue qu'elle fonde son ontologie hors de cette matérialité, ou encore, c'est à l'instant de notre incarnation complète que se dévoile le sens ultime... Elles peuvent être des verbalisations de l'accomplissement complet de l'existant, de sa ré-alisation par épuisement de son ampleur, ou révélation de l'accession de l'étant à l'Etre par l'accession à l'intensité de son intensité. Tout cela revient au même, et ces phrases qui disent tout en se voulant rien dire, bouclent le mystère sur lui-même, cependant qu'elles ne cessent de l'approfondir.

Conclusion.

Conclure, quoi ? Et quel est donc *après tout* ce mystère, que je viens de dire avoir dévoilé alors même que j'ai employé pour le dire la phrase apparemment la plus obscure, celle qui prétendant avoir enfin tout dit paraît la plus vide ? Qui ne dira pas : « Par quelle diablerie se trouve-t-on à l'endroit où l'on se perd ? » Ou bien : « Quel est ce mauvais tour par lequel tout et rien se confondent, avant et après. mort et vie, haut et bas ? » Qui comprendra comment percevoir l'éternel instant immobile où se tiennent les consciences de tous depuis toujours, dans l'image d'un fugitif moment où un n'importe qui se noie ?

Qui saura trouver dans ces phrases qu'on dira creuses le poids écrasant que j'y sens ramassé, comme dans la folie du geste le plus léger le tissu le

plus serré de la nécessité la plus impérieuse ? Et à qui montrerai-je que désormais plus rien ne m'étonne, mais que justement pour cela, tout m'émerveille ?

Qui se tiendra avec moi en ce lieu où je nous vois tous, de l'autre côté du temps, en sachant que nous y étions déjà depuis le fond de son origine, alors *qu'il n'y a plus Personne ?*

Ces questions, bien entendu, restent *ouvertes.*

JEAN-PIERRE DAUTUN

## NOTES

1. *La Chute d'Icare*, coll. Les chefs-d'œuvre absolus de la peinture, Office du livre, Fribourg, 1974.
2. *Pieter Bruegel*, Berlin, Propyläenverlag, 1921, trad. J. Weisberger.
3. C'est nous qui soulignons.
4. Ce qui éclaire de son plein sens la phrase banale : « Pour juger d'une œuvre d'art, il suffit de savoir la regarder. »
5. On pense ici par exemple à la célèbre *Madeleine à la chandelle* de Georges de la Tour, à coup sûr redevable d'une analyse semblable — et il n'est pas hasardeux qu'elle ait ultimement pour sujet, quoique selon une autre approche, une méditation sur *l'instant.*
6. Abraham Ortelius, *Album amicorum, 1574-1596*, éd. J. Puraye, in : *De gulden Passer*, Anvers, 1967-1968.
7. Cf. à ce sujet le court récit descriptif que Raymond Abellio fait de cet état aux pp. 63-64 de *La Structure absolue.*
8. A cet égard il est intéressant de noter qu'une analyse du tableau par l'examen géométrique des lignes de force de sa composition, que l'on juge traditionnellement « éclairante », se révèle singulièrement pauvre, alors qu'on sait qu'un tableau de Poussin par exemple, fourmille de carrés inscrits, de rectangles d'or et autres spirales logarithmiques qui servent d'armature au moindre de ses cailloux : ne seront déçus ici que ceux qui oublieront que cette lecture ne peut être pertinente que pour les œuvres dont le but est de produire ultimement le discours *de leur propre ordre interne*, ce qui est la définition de tout classicisme, mais nullement ce qui nous occupe ici, c'est-à-dire une œuvre dont le but ultime est de révéler l'Ordre transcendant à tous les ordres temporels — bien au-delà de toute insertion dans des référentiels culturel tous sités au-dessous du seul qu'elle se propose.
9. On approfondira d'autant plus cette méditation que l'on se sera pénétré du chap. VI de *La Structure absolue*, ou encore d'*Assomption de l'Europe* in extenso — pour ne donner que ces deux pistes, non limitatives par rapport à l'ensemble du travail de Raymond Abellio en général.
10. Ma dernière mémoire, tome I, p. 30.
11. *Ibid.*
12. Il n'entre pas dans notre propos de développer les remarques d'anthropologie structurale implicites dans les rapports de parenté à l'intérieur du mythe d'Icare : bornons-nous à en signaler l'intérêt certain au passage.

# L'écriture et la conscience intime du temps

**Henry Zipper**

## RYTHME ET THÈME DANS L'ÉCRITURE D'ABELLIO

L'écriture est, sous certains aspects, un jeu. Ce jeu est tragique : l'homme y met en cause ce qu'il a de plus intime, il y joue l'édification de son moi et sa paix intérieure. Car ce jeu n'est pas pure relation désincarnée avec l'écriture : il attire à lui toute la substance de la vie dans sa totalité une et diverse. C'est à cette seule condition que, dans le déploiement de l'écriture, peut se profiler une unité qui ne tourne pas à la répétition. Cette permanence et cette unité sont la forme même d'une œuvre d'art ; ce qui en demeure par-delà toute la mobilité qu'elle suppose. Forme plus induite que palpable — tout au moins dans le cas présent — à la manière de celle que dessinent les centres des cercles engendrant les diverses façades courbes des palais baroques.

C'est donc une littérature de la tension, du déséquilibre, de l'éclatement, qu'il faut définir. Or comment l'écrivain y parvient-il, si ce n'est en soumettant la prolifération et l'exubérance de la vie à une rigueur, à des lois, à un ordre ? Et quel ordre s'avère plus implacable que celui du temps ? Implacable à un point tel qu'une seule issue semble s'offrir de prime abord : porter ce caractère à son plus haut point, l'excéder, par le rythme. A cet égard, le roman apparaît comme l'un des simulateurs de durée le plus achevés et obéit pour cela à des lois de la musique et de la rythmique. Dans cette optique, deux éléments entrent en jeu dans la construction des romans d'Abellio : le mélange des genres et des veines expressives ; la construction de l'œuvre autour des personnages. Le premier engendre un effet rythmique bien particulier ; le second aboutit à une polyphonie qui agit en tant que telle de façon essentielle.

---

* Henri Zipper est diplomate. Il a consacré son mémoire de maîtrise ès lettres à Raymond Abellio et Marguerite Yourcenar, dans le cadre du séminaire d'Alain Meyer à l'université de Nanterre.

## Les temps forts de l'œuvre le roman de l'intensité rythmée

La diversité des styles et des tons employés dans l'œuvre d'Abellio est extrême : on passe du roman d'action et d'aventures — policières, amoureuses, politiques — à des illuminations mystiques, des rencontres, des conversations, des exposés sur l'amour, la métaphysique, la politique, la philosophie, l'art, la religion, la symbolique, l'ésotérisme.

En outre, des cinq parties de *Heureux les Pacifiques* aux dix-neuf chapitres de *Les Yeux d'Ezéchiel*, puis aux vingt et un chapitres de *la Fosse de Babel*, regroupés en trois parties et divisés en cent paragraphes, l'unité formelle du roman éclate peu à peu. Cet éclatement de la cellule de base peut avoir plusieurs sens, non exclusifs l'un de l'autre : nécessité de faire apparaître de plus en plus nettement la structure de l'ouvrage, ses articulations, dans une optique didactique ; épuisement du genre « roman » correspondant à l'aspiration de l'auteur à des exposés d'ordre plus explicitement philosophique. Corrélativement, les épigraphes se multiplient, greffant de plus en plus le texte sur la littérature antérieure et lui donnant valeur totale. Cela résulte également de la très large gamme de tons employés.

Elle correspond à une mise en pratique de cette réflexion : « Tout écrivain honnête sait très vite qu'il part à la recherche de la plus grande différence avec soi-même[2]. » Elle ne pose donc pas un problème de pure forme, mais d'éthique : de même que dans sa vie il refuse de s'enfermer dans une identité statique, de même dans son œuvre l'écrivain joue sur le plus large clavier possible. Toutefois, cette diversité de tons et de styles signifierait un éparpillement, un vain éclatement, si elle ne créait un rythme et par ce rythme une unité, une montée. Pour étudier ce travail d'orchestration, on peut s'appuyer sur un exemple : *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts.*

*Les différents styles et tons*

Pour en rendre compte, nous recenserons les différents styles d'échanges de propos et de réflexions. Ces deux catégories n'épuisent pas, d'ailleurs, les styles employés par Abellio : narration, récit et même description y ont leur place.

• *Échanges de propos*

Abellio joue sur toute l'étendue des possibilités d'échanges entre les êtres et de transcription de leurs propos. Un exemple en est donné par le chapitre IX, qui est précisément celui où foisonnent les interrelations entre personnages.

Les voix se mêlent dans le passé et dans le présent, tantôt proches, tantôt lointaines. L'excitation les mène vers des points culminants : exhortations ou formules.

Outre ce style d'échanges sur le mode profond, on relève des échanges orientés soit vers l'action, soit vers l'être. Les premiers sont des conversations entre plusieurs personnages, telles que celles qui se déroulent chez les Gérault, au début et à la fin du roman. Les seconds sont des dialogues où deux personnages en présence se livrent tous en recherchant un pouvoir, une prise directe sur l'autre : tels sont les dialogues Hélène-Dupastre à la fin du roman. Ces dialogues ou conversations ont une allure cinématographique : promenade aux alentours de Chevreuse, trajets en voiture, rencontres dans les cafés, où quelques notations donnent une impression visuelle, sans rien enlever à l'accuité des propos.

Certains des dialogues se détachent particulièrement : ainsi, la première rencontre de Dupastre avec Pirenne, où Dupastre s'excite progressivement en buvant, étant sur le point de l'identifier. C'est par le silence que Pirenne acquiert un pouvoir sur l'autre.

L'importance des échanges de propos et de leur variété donne au roman un style tantôt théâtral, tantôt cinématographique. L'effet est paradoxal : les personnages sont « vus » de l'extérieur perçus par leurs propos. La multiplicité des « acteurs » en fait de toutes façons un roman à plusieurs voix, dont celle du narrateur n'est pas nécessairement prédominante : Dupastre se cherche parmi les discours sûrs d'eux-mêmes de Carranza et de Drameille.

• *Réflexions*

La voix de Dupastre-Abellio est plutôt celle de la réflexion. Mais, là encore, une grande variété de styles est mise en œuvre.

On peut opposer deux styles de réflexions : la réflexion située dans le con-

texte, l'action en cours, et la réflexion intemporelle, faite par-delà les péripéties de l'action, une fois celle-ci intégrée à son expérience : cette dernière représente une voix extérieure, en contrepoint avec l'action ; c'est le côté spectateur d'Abellio, « cette conviction toute-puissante qui m'habite que je serai toujours, désormais, à la fois l'acteur et le spectateur de ma propre aventure[3] ».

Parfois, ces réflexions sont insérées à l'intérieur d'un dialogue, exprimant la maîtrise — ou sa recherche — du narrateur sur lui-même : expression d'un contrôle à l'état embryonnaire dont le livre est l'accomplissement.

Un échantillon de tous ces styles de réflexions est donné dans le chapitre VII, concernant le séjour en Chaldée, ainsi que dans le chapitre XII, qui concerne aussi un exil, et dans les dix premières pages du chapitre XVII. Abellio y exprime un grand nombre d'idées sur la politique et l'amour, sur la Bible et l'ésotérisme. On peut d'ailleurs opposer le caractère *exhortatoire* des tirades, du père Carranza par exemple, au caractère incantatoire de ces réflexions solitaires : les premières mènent à l'affrontement au multiple, les secondes appellent le dépouillement : « Quand n'aurai-je plus besoin de frotter mes doigts de peau à ces statues de marbre et de lave[4] ? »

• *Narration*

A côté des échanges et des réflexions, qui confèrent à l'ensemble du texte sa respiration profonde, tantôt l'éparpillant, tantôt le rassemblant, il faut évoquer le style narratif, sec et concis, où les événements répondent à une arithmétique. L'action y est toujours présentée sous une forme précipitée — comme si elle représentait un *précipité* chimique résultant des combinaisons savamment démontées notamment dans les conversations. L'exemple le plus achevé en est la reconstitution du jeu d'Hélène et de Bonnava, après coup, au chapitre XVII.

L'alternance d'un style sec et d'un style large fait penser à la distinction opérée par Albert Thibeaudet entre le « style vicomte », à la manière de Chateaubriand, symphonique, au cœur des choses, et le « style lieutenant », à la manière de Stendhal, fait de maximes, de constats, de croquis.

La narration ne vise qu'à mettre en place les éléments de l'affrontement ou à fournir matière à réflexion. Toutefois, un certain nombre de coups de théâtre confèrent au roman un style général de roman d'aventure. L'aventure donne plus de poids aux réflexions ou aux échanges de propos : la maîtrise est d'autant plus méritoire qu'elle se situe sur un terrain dangereux.

*Le rythme*

L'agencement de l'ensemble de ces styles constitue l'architecture générale du roman. Il n'y a rythme que grâce à l'alternance de temps forts et de temps faibles. Les romans d'Abellio recherchent toujours les temps forts : « Le rythme est plus évocateur que le sens[5]. »

Par l'imbrication des styles et des dimensions, Abellio crée une tension permanente qui fait passer le temps fort du domaine de la politique à celui de l'amour, de la conversation à la réflexion, de l'action au dépouillement et au détachement. On ne quitte un temps fort dans un domaine que pour en retrouver un dans un autre.

Ce n'est possible que si le narrateur dépasse sans cesse son point de vue personnel en intégrant tout « événement » dans le tout qui l'englobe.

On peut distinguer trois types de temps forts, de même qu'on a relevé trois types de styles : les temps forts résultant de l'action, les temps forts liés à la rencontre de personnages, les temps forts marqués par l'éclosion d'une formule.

Le roman est rythmé par quelques grands face-à-face : Drameille-Romingo, Dupastre-Drameille puis Bonnava puis Sylvie, puis Carranza, Dupastre-Hélène, Dupastre-Pirenne. Ce sont des événements, des étincelles. Ainsi se mesurent les êtres : ils ne se passent aucune faiblesse ; le roman s'établit à un niveau où la qualité de l'être seule importe quelle que soit la voie choisie par chacun des acteurs.

Il existe d'autres temps forts, sans lesquels le roman pourrait s'apparenter aux *Pléiades* de Gobineau : ce sont les formules lapidaires — aux deux sens du terme : lancées comme un jet de pierre, mais aussi pouvant être gravées au frontispice d'un monument idéal — ; elles parsèment aussi bien les échanges de propos que les réflexions. Ce sont également les événements, les coups de

théâtre résultant du pouvoir pris par un personnage ou de son travail souterrain.

Par la création d'un rythme, l'écrivain cherche à maîtriser le temps : le rythme — division du temps — est bien l'un de ces poids et mesures par lesquels l'homme donne forme humaine à une force naturelle. Mais cette maîtrise résulte plus encore de la recherche de l'instant pur, abolition de la durée : « Quel est le plus haut produit de l'être ? (...) La conscience du moment présent[6]. »

Toutefois, par l'accumulation artificielle de temps forts dans différents domaines, le roman d'Abellio crée une intensité rythmée : il simule une vie parfaite, déjà « de l'autre côté du temps ». Sous la prolifération apparente, l'ordre l'emporte. Si bien que l'intensité rythmée aboutirait à un pur schéma, un carnaval théorique et figé, si un autre principe musical n'intervenait pour la relativiser, la déséquilibrer et, finalement, la dynamiser, lui conférer sa véritable puissance : c'est la polyphonie des personnages.

## La polyphonie des personnages : les masques et astres

L'éclatement d'une œuvre est une manière de signifier la profusion de la vie. Il culmine donc dans le principe d'individualisation, l'existence propre des personnages. C'est là que s'exprime au mieux le tragique de la vie, une et multiple, particulière et universelle, ouverte à tous les possibles, prête à prendre figure de tout masque, et pourtant s'inscrivant dans une expérience irremplaçable, décrivant — tel un astre — son unique trajectoire.

L'œuvre d'Abellio s'efforce de montrer que l'aventure spirituelle est inséparable de toutes les aventures par quoi l'homme se constitue et n'est pas une expérience désincarnée, isolée, en vase clos : « On veut frayer sa voie dans le chaos et on aboutit à un chaos de voies[7]. » C'est pourquoi la politique, l'amour, la guerre y sont intégrés. C'est pourquoi le roman se ramifie à travers le globe entier et la diversité du champ social tel qu'il est vécu et perçu par l'auteur.

*La Fosse de Babel* obéit, de ce point de vue, à une construction par ondes concentriques. Le résultat en est que les personnages se succèdent dans une sorte de procession qui tient du carnaval. Le roman est cosmopolite, faisant intervenir Américains, Russes, Prussiens, Espagnols, Indiens, Chinois, Juifs, par le truchement de leurs types idéaux. Il met en scène des hommes de castes différentes : aristocratie guerrière, prêtres en rupture avec Rome, révolutionnaires, hommes de science, hommes d'affaires. Ils représentent soit la caste des guerriers soit celle des marchands — la caste des hommes de connaissance est toujours en gestation, celle des masses n'est présente qu'intellectuellement. On peut donc parler de polyphonie : la vérité du roman, son authenticité, ne tient pas dans tel ou tel des personnages mais résulte de leur mise en présence et de leurs interactions. A cet égard, il est caractéristique que le premier contact avec l'un des protagonistes principaux du drame soit vocal : « Une voix anonyme mais connue » (chapitre 10).

La polyphonie de cette composition fait écho aux réflexions de Dupastre dans *Les Yeux d'Ézéchiel sont ouverts* : « Je réunis tous ces personnages en moi dans le roman de ma vie, en mélangeant mon passé et mon avenir[8]. » Roman de *ma* vie, roman de *la* vie : le roman selon Abellio pousse à l'extrême cette réflexion faite dans *ma dernière Mémoire*[9] : « Ma vie n'a réellement commencé que du jour où sans cesser de me poser des questions sur le sens du mot "vie", je me suis aussi interrogé sur cet adjectif possessif qui prétendait faire de *ma* vie un domaine à part dans l'ensemble indistinct de toutes les vies. » La polyphonie résulte donc d'un mouvement d'objectivation, de dépossession de la multiplicité du moi, dont la fin dernière est à la fois sa constitution et sa dissolution. Là encore, le romancier recherche la plus grande différence avec soi-même.

Un autre type de mouvement transparaît, perceptible dans *Les Yeux d'Ézéchiel* : la montée d'un être secret et tout-puissant. Au milieu du roman, le Père Carranza, Patrick et Saint-Martin disparaissent ensemble. Les deux premiers pour être affrontés à la souffrance : déportation et torture. Le troisième pour affirmer sa liberté. *Les yeux d'Ézéchiel* est le roman de la lente disparition du père spirituel, du prophète dont seule la parole compte et l'enseignement qu'il prodigue autour de lui. C'est aussi le roman de la brusque

chute de l'homme politique idéaliste — Patrick — et surtout de la lente montée de Pirenne-Saint-Martin, l'homme qui dispose de pouvoirs, le « loup » : « Ce sont les loups qui vivent[10]. » Lente montée semblable à celle d'une sève ; montée de la vie, la vraie vie, faite de dangers et de risques. Comme Pirenne, elle est lente maturation et brusque éclatement.

Semblablement, l'apparition de chaque personnage est annoncée à l'avance par quelques touches, quelques notes, avant que son thème ne s'élève réellement. C'est le rôle des trois premiers chapitres, qui constituent l'introduction du roman, où chaque personnage est préfiguré en mineur par une simple évocation ou une présence en demi-teinte. Les trois chapitres de la guerre d'Espagne font surgir dans leur pleine réalité Carranza, Drameille, Bonnava, Sylvie. Puis deux par deux, chaque personnage revient dialoguer avec un acteur essentiel. Avant que le Père ne disparaisse, Bonnava le rencontre et Dupastre rencontre Hélène. Ensuite, on entre dans une phase où le thème dominant est Pirenne. La grande scène finale chez les Gérault à Chevreuse est l'aboutissement de la polyphonie. Puis le roman s'achève dans un grand dénuement, un dernier face à face du Père et de Dupastre ; enfin, la solitude de ce dernier, purification avant le silence, sans que le cours des choses s'arrête : « L'avenir est vierge[11]. »

Un personnage discret joue un rôle éclairant : c'est Lopez. Lopez, le truqueur d'identité, celui par qui tout reste possible parce qu'il fait sortir les personnages de leur identité manifeste et qu'il ouvre toujours vers d'autres lieux : c'est l'acteur des départs, l'homme qui permet l'exil et la clandestinité. Ange gardien un peu louche, il ouvre le champ des possibles et permet à certains êtres d'affirmer : « Qu'importent tous les possibles[12] ? » Navigateur et aventurier, il conserve son mystère pour laisser les autres pousser leurs aventures jusqu'à leurs limites. La question de l'identité — donc des limites — de l'individu est à ce point essentielle que l'une des grandes jubilations du roman est l'identification de Saint-Martin, qui deviendra dans *La Fosse de Babel* l'homme des certitudes par opposition aux hommes des possibles que sont les politiques.

Enfin, le roman d'Abellio fait accéder les personnages au rang du type sans pour autant les vider de leur substance. Il fait servir leur individualité très réelle à une recherche universelle : « Dans sa forme charnelle, Françoise s'éloigna sans se perdre, et, dans le livre que je bâtissais déjà, se réduisit son type, ou s'agrandit en lui, appela à elle, dans une précision et un ajustement polyédriques, tous les autres personnages, également dans leur type, afin que le système des relations fût complet et s'imposât à tous, monde abstrait mais sans faille et pour moi plus vivant que la vie. (...) Tout mon roman était prêt[13]. » Les personnages sont donc les thèmes mêmes du roman. Cette notion leur est si intimement attachée que leur « thème astrologique » est invoqué à plusieurs reprises.

Le *thème* est, en musique, inséparable de l'*imitation*. Celle-ci est une reprise *transposée* du thème — dans un autre *ton* — ; à quoi peuvent s'ajouter des ruptures ou des allongements dans le *rythme*, des *inversions* note à note — par rapport à un *miroir* placé horizontalement sur la portée — ou globales — par rapport à un miroir placé à côté de la partition. Si l'on admet que les personnages sont des thèmes vivants, leur imbrication polyphonique tient de toutes ces notions musicales. Et la musique est précisément l'art le plus abstrait, par ses constructions, son ordre rigoureux, et le plus puissamment en prise sur les forces vitales.

Les qualités musicales de l'œuvre d'Abellio la situent ainsi aux franges du carnavalesque, là où puise tout art originellement.

L'artiste apparaît bien comme un ordonnateur : le maître d'un rituel dont il faut bien mesurer la portée considérable.

Ce rituel est avant tout la mise en ordre de pulsions ainsi que leur exacerbation : leur apaisement et leur réalisation suprême. Il se fonde pour cela sur deux principes d'intensification du quotidien : le rythme et le jeu des identités. Le rythme transcende la monotonie des répétitions-question sur laquelle Abellio revient à plusieurs reprises — : ce qui était pesanteur mortelle devient ainsi pulsion vitale. Le jeu des identités est jeu de signes : les personnages portés au

niveau du type acquièrent valeur de masque. D'où l'importance du jeu de rôles : rapport acteur-spectateur chez un personnage, renversement des rôles. D'où, également, la montée du thème de l'inversion. D'où la place prise par les schématisations : les vrais personnages ont en fait un comportement stellaire, cosmique, planétaire. D'où, enfin, la puissance évocatrice des dichotomies, la prise en compte des antagonismes de toutes sortes.

Ainsi se dessine un langage apparenté à celui du carnaval, ce rite de régénération par l'inversion, cet éclatement orchestré selon le rythme des forces vitales et des révolutions stellaires. Le carnaval est le moment sacré de l'inversion des signes : il instaure un déséquilibre temporaire afin de restaurer chaque être dans sa vraie nature. Il vainc l'usure du temps et brise les limites de la personnalité individuelle.

Cette vertu régénératrice et fécondatrice du carnaval s'est transmise à toute création artistique. L'œuvre d'Abellio l'intègre. Mais elle la dépasse, par ses qualités réflexives et sa conscience historique. Elle suggère aussi qu'il est d'autres voies pour accéder à l'innocence : « Comme Drameille aimait plus que tout ces pensées compliquées dont la récurrence infinie débouche sur la fusion et l'unité des extrêmes, il se mit à sourire et, cette fois encore, en fut conscient. A nouveau, ici, le sourire de Drameille. C'était ainsi qu'il naissait, et c'était en effet un sourire un peu crispé, qui procédait d'une attitude connue comme telle par l'homme profond, et qui craignait de n'être qu'attitude. » A l'opposé, le rire de Santafé : « Ce rire était vulgaire. C'était celui d'un homme sûr de soi à trop bon compte[14]. » Ainsi affleure, au terme des romans d'Abellio, une sorte d'innocence : « Un seul échange de regards suffit à recréer le monde et y parfaire l'unité[15]. »

## UNE ŒUVRE MARQUÉE PAR LA RÉÉCRITURE

N'est pas un écrivain qui seulement écrit — l'écriture serait alors intempérance — : est écrivain qui réécrit. Précisons d'emblée : dans la vie autant que sur le papier, simple support. On n'écrit pas *des* écrits mais *dans* l'écrit. Et dans cet écrit, constamment on réécrit. Et cet écrit appelle à lui tout écrit, toute parole proférée, tout verbe : ainsi aucune parole jamais n'est perdue, envolée vers aucun néant, condamnée à l'écho solitaire d'elle-même. Il en est de même de toute couleur étalée un jour sur une toile, de toute phrase musicale, de toute forme sculptée : elles rappellent, elles appellent les teintes éphémères du monde, le moindre bruit d'une respiration, l'humble usure de toute eau sur une roche. C'est ainsi que l'œuvre créée participe, à un degré variable, à un vaste mouvement de salvation.

De même que, dans une peinture, sont présents sous la croûte qui peu à peu s'épaissit au gré des refontes, les états antérieurs — et combien apprécions-nous mieux Rembrandt, une fois conscients de la densité des détails noyés dans les zones d'ombre de ses peintures —, de même, dans le roman, coexistent à travers les entrelacs des personnages, de l'action et des réflexions, les bribes reprises de la vie et de vastes pans, raturés jusqu'à la noirceur pour qu'ils soient plus limpides, plus intenses. *les états antérieurs* appartiennent à l'épaisseur de l'œuvre, témoignent de sa vie, comme les cicatrices sur un corps des risques qu'a su prendre un être.

L'œuvre est réécriture car elle est *devenir*. La réécriture en est le signe. Mais aussi, par-delà la mobilité qu'elle suppose, elle désigne un état — antérieur ou postérieur à l'œuvre, selon le génie propre de l'auteur — : une *permanence*. Les œuvres se succèdent et sont ainsi les acteurs et la scène à la fois d'un drame : celui de la permanence et du devenir.

Tout, dans l'œuvre écrite, est donc *réécriture* et, dans le même temps *préécriture*. Ainsi remplit-elle son destin salvateur : par une accumulation d'antériorités dans un déséquilibre qui est appel ; appel à la vie, qui est première et dernière et qui, surtout, ne peut se limiter à la monotonie d'un déroulement linéaire : « Chaque fois j'ai vécu d'abord, réfléchi ensuite, écrit enfin. J'ai même parfois revécu assez vite pour être obligé de détruire ce que j'avais écrit. Mais qui me comprendra ? Un seul roman dans toute une vie, ce devrait être assez, quand la vie est finie en tant que récit et qu'en réalité elle commence[1]. »

La vie d'Abellio comme roman, les romans d'Abellio comme appel à la

vie, le roman d'Abellio comme symbole d'une ultime écriture appellent à rechercher sa relation à l'écriture — et par voie de conséquence à la vie — sous trois angles : celui de la magie propre à la parole comme expérimentation de l'être en action, celui de l'éthique de l'écriture comme expression d'une ascension de l'être et de son intensification, celui de la fusion de toute parole en un livre unique, antériorité absolue, terre promise du savoir. Ainsi son œuvre apparaîtra-t-elle comme un jalon important de la méditation sur ce phénomène proliférant des temps modernes ; l'écrit certainement, le livre peut-être.

## La magie antérieure

Pour Abellio, « au commencement, il y a le verbe... ». Le verbe comme magie. Car c'est ainsi que se rejoignent ses deux expériences : celle de l'orateur et celle de l'écrivain automatique.

Quel type de fascination exerce le discours de l'orateur ? « Il faudrait chercher ce qui se cache sous l'éloquence des tribuns, qui est une drogue, peut-être la pire de toutes, car elle est prestigieuse. (...) Il y a une sorte d'orgasme simultané de la foule et de l'orateur. » Qu'en apprend-t-on ? : « Le rythme de la phrase avait plus d'importance que son sens[2]. » De la parole à l'écriture, il y a la distance qui sépare la fascination de la communion : la parole vampirise, elle viole le temps, exige de l'auditeur une conversion totale, dénuée de réflexion.

Pourtant, « les grands instructeurs parlent, ils n'écrivent pas[3] » : la parole est peut-être finalement un stade suprême. Mais n'y accède que celui qui a su en décanter la part d'imposture. Alors, toute vraie parole échappe à la répétition qui dégrade et fige. L'écrit, quant à lui, appartient en tant qu'imprimé au domaine pétrifié de la reproduction machinale. Ici affleure cette souffrance de l'écriture : celle de la dégradation de l'unique en multiple. La communication première par la profération s'y fait seconde, dilatoire.

L'expérience première de l'orateur fut si prégnante chez Abellio qu'une trace — une réécriture — en subsiste dans son premier roman, *Heureux les Pacifiques* (pp. 90-91). Surtout, il y esquisse une parallèle entre l'attitude de l'orateur devant la foule et l'attitude de l'homme devant la femme : mépris et séduction se mêlent. Expérience larvaire, originelle, empreinte de sa magie propre : « Après tout, la foule est aussi femme ; or, devant une foule j'improvise toujours. » Nous voici aux confins — peut-être aux antipodes — de la réécriture : l'improvisation, rature dans le vif. Au moment où coïncident l'acteur et son rôle : l'acteur parfait est acteur de sa vie. Abellio participe ainsi de cet archétype stendhalien qui anime toute une veine de la littérature française : « Dans ces moments privilégiés, chaque geste et chaque parole contiennent à la fois l'ingénuïté du naturel absolu et la magie de la perfection obtenue[4]. » Et il s'en démarque, par impuissance peut-être, préférant la rature au ratage de l'action politique. Si « l'orateur ment », c'est qu'il vit dans le paraître. Pour être assumée, son expérience devra pourtant être reproduite. Ainsi s'avère nécessaire l'intensification, le passage à un degré supérieur.

Autre expérience de l'improvisation et de la fascination : l'écriture automatique. Quatre années passées à amasser des kilos de textes, à se purifier de l'action militante et de la magie oratoire par la drogue de cette sorte de poésie. Avec la distance, il faut « considérer cela comme des documents pour l'étude de l'inconscient ou des rêves[5] ». Peut-être est-ce en écho de cette expérience que, dans *la Fosse de Babel,* Dupastre déclare s'être psychanalysé lui-même, avec une pointe d'imposture et d'ironie. L'écriture automatique est expérience des limites : c'est l'œuvre au noir dans les mots, expérience de la pléthore, du verbe non décanté, non maîtrisé, en deça même du stade esthétique ou éthique. « C'est que la grande transmutation qui s'y prépare exige au préalable, juste avant l'épreuve du feu, que sa matière parviennent à ce degré d'intime corruption que l'alchimie ne nomme pas pour rien le noir absolu. Au début de cette nuit des temps, dans ma propre nuit, j'ai moi-même usé et abusé comme ces poètes ( les "poètes noirs") de l'écriture dite automatique et navigué comme eux, sans boussole, sur l'océan indéfini des mots[6]. »

Des traces de cette expérience affleurent également dans le personnage de Ricarda, animé par un flux verbal d'une puissance terrifiante et supérieure (voir infra). Mais là encore règne la fascination et la possession — au sens où

l'on dit que quelqu'un est possédé par le diable —, non la communion ; la distance et non l'intimité.

Le discours oratoire comme l'écriture automatique n'existent que dans l'immédiat ; ils ne reflètent aucune conquête du temps, ne vivent que dans la répétition pure. Aucune distance souveraine, aucun retour ne s'y font jour. L'homme y est en proie à la parole. Il croit dominer mais c'est elle qui le domine. Il croit fasciner, mais c'est lui qui est vampirisé. Il croit agir mais ne fait qu'exalter. Toutefois, par ces expériences de la magie, Abellio se place sous le signe d'un archétype : le sorcier, ancêtre du poète. La parole fusant à l'état premier confine à la pure action, l'action idéale — et nous savons que, pour les Hindous, toute parole de vérité est en elle-même agissante. Cependant, elle échappe au proférateur : elle surgit d'un ailleurs mais ignore la distance. Le travail de l'écrivain consistera à créer cette distance, à élargir un espace, tout en restant enté sur la profondeur première.

Expériences embryonnaires : primordiales — premières et capitales — : dans le feu de la vie s'y dessine la puissance d'appel de toute parole : appel à autrui et appel des profondeurs. Projection et épaisseur s'y conjuguent.

## Une éthique de l'écriture : l'œuvre au noir par la rature

« Pour moi, il n'est de véritable écriture que pensée, réfléchie, reprise, raturée[7]. » Aucune écriture immédiate, aucune spontanéité première ne peuvent donc subsister dans l'œuvre écrite : l'écrivain qui note chaque jour les faits, ses impressions, ses jugements liés à l'humeur momentanée vit dans la multiplicité et le désordre[8].

Vaincre l'immédiateté de la vie confinée dans le paraître au risque d'abolir toute spontanéité : telle apparaît être la fonction décantatrice de la réécriture. Ainsi passe-t-on de l'œuvre au noir dans la vie, la nuit des mots, à l'œuvre au noir dans la rature. Ainsi se crée la distance, reflet d'un surcroît de conscience dont le symbole est présent dans tout livre : la marge, le blanc en quoi se fondent toutes les œuvres au noir.

La réécriture repose sur une autre conviction — qui intègre d'ailleurs les aspects magiques de la parole — : chaque mot contient tous les mots. « Il en est alors de chacun d'eux comme du *Bereschith* hébraïque, qui est le premier mot de la Genèse et dont la tradition dit qu'il la contient toute :chaque mot contient tous les mots et les exhorte tous[9]. » Dans l'optique d'Abellio, il ne peut y avoir de problème de style mais seulement de sens : l'écriture est extériorisation du sens, si bien « qu'il n'est pas de plus haute méditation que sur l'origine du langage et le mystère de l'expression[9]. » « Qu'est-ce que l'expression ? C'est le "fait" ou l'"événement" se faisant *signe*, et signe du "tout", c'est-à-dire *sens* [10]. » En conséquence, l'écrivain « n'a pas le droit d'employer le moindre mot sans le replacer dans la conscience prodigieuse qui un jour le forma pour la première fois comme émanation du sens absolu[9] ».

La décantation opérée par la réécriture prend ainsi valeur incantatoire : loin d'être un appauvrissement elle signifie un accroissement, mais par l'économie des moyens, non par la pléthore. Ainsi, l'art est à la fois « suppression de la matière en trop » et « transfiguration de la matière restante[11] » : travail d'artisan et travail d'artiste. Le premier « se préoccupe de la convenance des parties au tout », le second réalise « l'assomption transfigurante de la matière enfin gardée et rassemblée ». Ainsi se réalise un art « issu d'une ascèse intraitable » et qui atteint à la poésie ou à la perfection, ce qui revient au même ; tout art se confond « en toute rigueur avec son contenu de *poésie*, ce dernier mot pris dans le sens étymologique de sa racine grecque : la chose faite, par excellence[12]. L'écriture est ainsi le fruit d'une esthétique et d'une éthique : « Toute éthique, toute façon d'être, engage une esthétique, une façon d'agir, et réciproquement (...). Ainsi la vie et l'art, la vie et la poésie se justifient ensemble. (...) Voici posé le problème du style en tant que façon de *faire* qui est aussi et avant tout façon d'*être*[12]. » L'écriture achevée réalise donc plus parfaitement que le discours ou l'écriture automatique la symbiose impossible de l'être et de l'agir, la perfection recherchée dans l'instant : la réécriture, le faire dans l'écrit, dévoile une vie plus forte, plus parfaite. Peut-être ainsi l'écrit introduit-il à une spontanéité différée, un jaillissement dilatoire.

Sur sa façon de faire l'écrit, Raymond Abellio livre quelques éléments

dans les *Entretiens* : ainsi saisissons mieux ce que signifie la justification réciproque de l'art et de la vie. Il recherche d'abord la distanciation d'avec les personnages — la marge — afin d'éviter qu'ils ne représentent des projections qui emprisonnent : ainsi les oppose-t-il deux par deux « pour n'oublier aucun aspect et n'être complice d'aucun[13] ». En cela, le romancier colle à la vie, qui « procède toujours par couples d'oppositions ». Dans le travail de l'œuvre, qui est activation de ces oppositions, on assiste à une perpétuelle remise en cause du projet initial par l'écriture et de l'écriture par elle-même : le plan se modifie dans la mesure où « les "événements" se radicalisent et s'intensifient vers leur propre essence ». Alors se réalise une montée « qui résulte de l'avancement même du roman et qui exige une perpétuelle reprise » : si bien que, parvenu au milieu de son roman, l'écrivain se voit « obligé de tout reprendre » depuis le début, pour monter l'ensemble d'un ton ». En ce sens, « le roman est un genre ouvert, il a sa propre vie, sa propre genèse. (...) Dans la vie ordinaire cette reprise est impossible, mais écrire un roman est une vie dans la vie[13] ». Il est donc normal de ne pas connaître d'esquisses des œuvres d'Abellio : l'esquisse est intégrée au mouvement même de l'écriture de chaque œuvre. Celle-ci ne peut paraître qu'une fois atteinte la perfection que peut y insuffler l'écrivain à ce stade de sa progression. Dans sa forme même, chaque œuvre représente un stade de la progression éthique de l'auteur, et le mouvement de celle-ci se traduit dans le travail sous-jacent à chaque œuvre : la succession des œuvres est ainsi une perpétuelle réécriture de la vie selon l'éthique. Ce mouvement d'ensemble peut s'apprécier sous trois angles différents : la fréquence des formules réécrites ; la poursuite des personnages ou de leur type d'une œuvre à l'autre ; la reprise de séquences similaires se situant à des niveaux différents.

Il est frappant que certaines formules soient reprises dans leur intégralité d'une œuvre à l'autre. Qualifier cela de pure répétition serait insuffisant : pas plus qu'en musique, la répétition n'existe en littérature. Seule existe la reprise, signe d'une gradation. Toutefois, Abellio se sert de ce procédé pour exprimer précisément le problème de la répétition qui dans la vie est synonyme de mort. Pratiquement inexistantes du premier roman aux deux suivants, ces formules sont nombreuses de *Les Yeux d'Ezéchiel* à *La Fosse de Babel*, plus nombreuses de ce dernier roman à *Ma dernière Mémoire* : est-ce le signe d'une plus « éclatante confusion du roman et de la vie ? »

En ce sens, *Heureux les Pacifiques* prend figure de roman de recherche, d'itinéraire ouvert, de roman des cheminements. La seule formule notoire qui passe dans les *Yeux d'Ezéchiel* est : « Sachez maintenant combien les idées font souffrir, je veux dire les idées qu'on se fait de soi[14]. » Elle devient : « Les idées font souffrir, je veux dire, après un échec, les idées qu'on se fait de soi[15]. » Tout l'acquis du roman précédent doit être réécrit quelque part dans le roman suivant : afin que celui-ci intègre tout antécédent. Ainsi fusionnent condensation du vécu et édification de l'œuvre. Une fois levé le voile de l'illusion — « les idées qu'on se fait de soi » — l'édification s'intensifie. De nombreuses formules courent au long des ouvrages suivants. Certaines ont trait à l'expression : les « grands silences[16] », « Les livres qu'on porte en soi[17] », le triangle saint-chef communiste-romancier[18]. D'autres concernent des règles éthiques, les drogues extérieures[19], prendre parti sans prendre parti[20]. D'autres l'appréhension du monde : « On tire un fil et tout vient[21] », « je n'aime que la roche franche...[22] », « l'avenir est vierge[23] ». D'autres enfin expriment l'impensable, de manière quasi incantatoire : « Qu'est-ce qui se passe lorsqu'une force inrrésistible rencontre un roc inébranlable[24] ? », « Ce n'est pas parce que deux nuages se rapprochent que l'éclair jaillit, c'est afin que l'éclair jaillisse que les nuages se rapprochent[25]. » Ces formules constituent un noyau qui peu à peu se cristallise, des axes immobiles où la spirale de l'œuvre peut repasser sans craindre la répétition : on y repasse toujours à un niveau autre, d'une manière plus forte. Elles n'expriment pas un discours sous-jacent qui seul serait digne de subsister une fois tout le reste oublié — sinon Abellio n'écrirait pas de nouveaux textes les englobant —, mais des jalons, des pierres solides, des gués, des chenaux par lesquels la navigation est possible : ce sont des verrous qu'il faut successivement ouvrir, et en même temps des sésames. C'est véritablement la substance incantatoire de l'œuvre, ce par quoi elle tend au stade épique. A y bien regarder, elles se situent en effet en deçà du dis-

cours rationnel : elles forment la part impensable, mystérieuse et peut-être énigmatique de l'œuvre. C'est la limite de l'écriture en tant qu'articulation, déroulement d'une totalité échappant à la linéarité. La formule est donc un élément de la Structure : « Le langage écrit ou parlé est linéaire, en ce sens qu'il se déroule dans le temps. Je suis devenu structuraliste, au fond, pour essayer de dominer le temps et de détruire cette linéarité[26]. »

La reprise des personnages et des situations dans les deux premiers romans de la trilogie inachevée *Les Yeux d'Ezéchiel/La Fosse de Babel/Visages immobiles* joue dans le même sens et constitue ce par quoi la spirale s'élève et peut repasser précisément par les axes immobiles des formules. Abellio réalise de la sorte le rêve de bien des écrivains : poursuivre les personnages hors du roman. Pour cela, trois procédés : l'existence de personnages identiques dans les différents romans — Dupastre, Drameille, Pirenne, Jansen ; la transformation d'un personnage en un double au besoin inversé — Carranza et D'Aquila ; l'accession du personnage au rang du type — les personnages féminins, l'anarchiste, le fasciste. La vie et son élucidation est ainsi affirmée comme supérieure à tout individu[27]. Rien n'est jamais terminé : chacun des romans de la trilogie s'achève par l'annonce du suivant : la vocation de l'écrivain est de toujours reprendre, réécrire, poursuivre, approfondir, raturer dans la vie si ce n'est dans le vif.

De même, certaines situations se répètent d'un roman à l'autre. C'est le cas de l'absence, de l'exil : l'exil en Chaldée trouve son pendant dans l'exil en Argentine. Ainsi s'affirme la vie dans les interstices du roman : elle poursuit son cours et se noue en l'absence du narrateur. C'est également le cas du paroxysme final, orchestré chaque fois par Pirenne, où meurt ce qui doit mourir. Les deux situations paroxystiques se répondent symétriquement : le drame de l'amour s'inscrit au cœur du drame politique *(Les Yeux d'Ezéchiel)* : le drame politique clôt les explorations de l'amour *(La Fosse de Babel)*. L'enjeu précis de l'intrigue est, dans les deux cas, un document : symbolisme de l'homme à la poursuite d'une écriture insaisissable, qui met en danger la vie d'autres hommes. Document secret. Document occulte.

## Le livre unique : Terre promise du savoir

L'écrit se veut conquête sur le temps. L'écrit scintille d'une immobilité qui lui confère le charme ensorcelant de l'éternité. Mais ce scintillement peut posséder des vertus obsédantes qui endorment l'esprit : il est des envoûtements qui valent bien des morts. C'est en ce sens que l'écrivain touche de très près aux mystères de la mort et de la vérité. La perfection, la beauté ne sont que des incidences — primordiales — nées de la coïncidence entre le mouvement de l'écrit et quelque flux vital. Le sentiment qui en résulte touche lui aussi aux parfums omineux de tout ce qui est décisif : « Wer die Schönheit angeschaut mit Augen/Ist dem Tode schon anheimgegeben[28] », écrivait Platen et reprenait après lui Thomas Mann. Rien n'est peut-être plus éloigné de l'atmosphère des romans d'Abellio ? Certes, et pourtant qui peut se targuer de dissocier quête de vérité et idéal de beauté ?

Il faut aussi pénétrer par cette perspective dans l'œuvre de Raymond Abellio. Afin de mieux saisir la portée de ses rêves d'abolition et de ses visions apocalyptiques. Deux types de réécriture y invitent : les épigraphes placées en tête des différents chapitres, la référence fondamentale à la Bible. A la différence des formes de réécriture analysées précédemment, elles introduisent non pas au tremblé de la vie mais bien au contraire à une dimension hiératique, figée, éternelle : par elles encores, l'œuvre se veut véhicule de la permanence.

*L'épigraphie*

Le roman d'Abellio procède en partie d'une dialectique de l'épigraphie et de l'écriture : c'est bien, à ce titre, d'une forme de réécriture qu'il s'agit. La présence des épigraphes joue un rôle analogue à celui des répétitions : elle affirme que, d'une certaine façon, tout a déjà été dit — problème primordial de l'artiste, s'il est attentif aux créations antérieures. Elles constituent un noyau solide autour duquel l'œuvre peut s'affirmer et s'élever sans en être la répétition. Toute écriture s'avère ainsi être une réécriture d'un acquis antérieur en même temps que son abolition : elle se pose comme dépassement dans un mouvement intégrateur. C'est sa positivité dans le domaine de l'expression.

L'espace qui sépare les épigraphes du texte romanesque constitue « l'interdit » du roman. Il joue avec un autre inter-dit, lui, au cœur du texte. L'un et l'autre sont des espaces de dialogue : le roman dialogue avec quelque chose d'essentiel et d'antérieur. C'est par cet espace de dialogue que l'œuvre s'affirme à la fois pleine et ouverte, pleinement communicante.

« Espace » avons-nous dit : c'est bien d'espace qu'il s'agit. L'épigraphie ouvre à un rythme visuel : c'est l'écrit visualisé. A l'opposé de la parole proférée : la parole gravée. La stèle. « Stèles aux bords du chemin », dirait Segalen. Jalons énigmatiques sur la route du savoir. Paroles perdues demandant à revivre. Telle est la poésie, comme aux temps anté-islamiques des mu'allaqât : feuillets suspendus, proclamés dans le vent, déchiffrés par l'espace. Paroles perdues demandant à revivre : le roman donne les clés ouvrant à toute vie de l'écriture.

Cet apport spatial, ce hiératisme de l'épigraphie posent l'écriture comme un absolu : Ce qui est donné par l'écrit ne peut être repris par son initiateur — la parole proférée, tout comme la flèche lancée, ne peut être annulée, dit un passage du Mahabharata. Mais il peut être repris, réemployé par les générations suivantes. Ecriture absolue, mais secret indéfiniment conservé : l'écriture ne s'épuise pas. La perspective change mais le message se déroule à l'infini. C'est une manière de définir l'occultisme : non comme hermétisme, mais comme capacité de signifier à profusion pour qui veut bien chercher le sens. Là encore, beauté et vérité convergent. L'épigraphe et sa valeur occulte posent le roman lui-même comme épigraphie et œuvre occulte : ainsi les formules prennent toute leur dimension. Par elles il tend à la simplification, au rituel : sa forme se rapproche de celle du Livre.

*La Bible, document chiffré*

Le seul document occulte qui vaille d'être déchiffré, le seul à être réellement occulte est celui qui contient tout par avance : la Bible. Au déchiffrage de la Bible par le moyen des combinaisons numérales, Abellio a consacré un ouvrage, *La Bible, document chiffré*, ainsi que quelques développements de *La Structure absolue* et de *La Fin de l'Esotérisme*. Dans cette optique, non seulement chaque mot scintille d'un sens qui doit être intégré à l'ensemble des jeux de structure du texte, mais chaque lettre est affectée d'un symbolisme riche.

Si le Livre par excellence est à déchiffrer, à décomposer en équations symboliques, à réécrire, le livre idéal de l'écrivain ne doit-il pas se rapprocher en quelque manière de ce genre de travail ? Ce qu'Abellio appelle la « mise en structure » représente une démarche analogue. Cela explique qu'il lui faille livrer « en clair » le résultat de ses recherches : l'obscurité nécessaire de l'œuvre littéraire est compensée par la possibilité de décripter, si l'on veut aller au fond de l'œuvre. D'où les clés que recèle *La Structure absolue*, où ressurgissent les thèmes essentiels des romans. Mais cette lecture « en clair » est insuffisante pour l'artiste : s'il s'y limitait, il ne serait que philosophe. Alors, il intègre à l'œuvre littéraire même les résultats de sa démarche philosophique et ésotérique : ainsi émergent-ils dans tous ses romans.

Cette forme de réécriture et de dialectique entre l'œuvre littéraire et l'œuvre philosophique et ésotérique n'est viable que si chacune peut se passer de l'autre. Et surtout l'œuvre romanesque du reste de l'œuvre : elle n'existe que par son autonomie — même si, naturellement, elle suscite chez le lecteur la curiosité de se plonger dans les autres ouvrages. Cela implique que le roman puisse être lu à différents niveaux, comme toute œuvre dépositaire d'une certaine richesse. Ce qui est bien le cas de l'œuvre romanesque d'Abellio : le symbolisme ne s'y réduit pas à l'allégorie, il ne nécessite pas la perpétuelle référence à une grille de lecture. Les deux versants de l'œuvre se nourrissent l'un l'autre, en toute indépendance.

L'écriture romanesque se veut ainsi tension extrême entre, d'un côté, la fragilité du discours proféré, éphémère et ductile, les débordements de l'inspiration sans retour sur elle-même et, de l'autre, l'image archétypale, originaire et ultime, du Livre unique, sacré, de l'œuvre lapidaire : édifice de chair et de pierre, elle résume et appelle à elle tous les rapports de l'homme avec le verbe, la parole. C'est pourquoi, à notre sens, le vrai romancier ne peut aujourd'hui qu'offrir dans une vaste perspective les images confondues du scribe antique, du philosophe, du chantre, du glossateur, du poète. De la sorte se trouve assumé tout écrit, revivifiée toute sève appauvrie par l'encre noire

séchée. Ainsi subsiste dans le travail du romancier quelque chose du labeur des moines copistes qui nous transmirent les textes bibliques, soucieux simplement d'illustrer, d'enluminer, d'imaginer. Trésor dans lequel puisèrent les sculpteurs de nos cathédrales : que le roman digne de ce nom s'affirme comme cathédrale du savoir. Ne fut-ce pas l'un des pôles des grands romans initiatiques médiévaux, pont entre la sagesse orientale venue du fond des âges, chantée autant qu'écrite, reprise de maître à disciple ? Songeons à la manière dont peu à peu s'affirmèrent l'écriture et la pensée dans les premiers temps du monde islamique : après l'âge des feuillets suspendus et les joutes de poètes, il y eut le Livre ; les scribes le recopièrent scrupuleusement, jusqu'aux lettres éparses qui mystérieusement parsemaient le texte sans que personne n'en sût jamais le sens ; puis les califes abbassides firent venir et recopier tous les ouvrages existants de la philosophie grecque ; puis on se mit à annoter en marge ; alors on se mit à gloser sur la somme du savoir recueilli et les grands esprits construisirent leurs propres ouvrages. Ainsi naquit d'ailleurs l'un des premiers romans[29]. Mais la source de tout savoir et de tout écrit, la référence constante, restait le Livre primordial. Ce Livre est aujourd'hui autant devant nous que derrière nous. Et il appelle son abolition. Mais la souffrance de l'expression subsiste.

C'est ce qu'exprime dans l'œuvre d'Abellio la figure de Ricarda : c'est le poète suprême, le martyr de l'expression, personnage faustien, homme de connaissance animé par la magie de l'expression : « C'était un artiste incomparable que Ricarda, un dieu de l'image, qui exigeait beaucoup de son lecteur, lui faisait cotoyer sans cesse des abîmes. Je suis guéri de ce vertige[30]. » C'est que Ricarda n'a atteint les sommets de l'expression que pour dépasser l'écriture et abolir le rôle de l'écrivain. Par-delà l'écriture, c'est la puissance du Verbe qui doit s'affirmer : « Lucifer écrit encore, mais le Fils de Dieu se contente de parler[31]. » Tous les cahiers peuvent donc brûler, toutes les notes disparaître[32]. « Brûle tout (...). Non seulement ce papier que je te donne, mais la science qu'on peut mettre sur du papier. Voilà le courage... Ce qu'il faut obtenir, c'est le silence (...), le vrai silence[33]. » C'est grâce à Ricarda — son frère *abélien* au sens biblique — que le narrateur parcourt le chemin qui de l'écriture mène à l'Écriture. Car la littérature n'est qu'éveil par lequel le lecteur se place « dans cet état second où je ne sais quelles résonances, quel sens pinéal, quelles anticipations suppléent en moi (lecteur) aux manques du texte souvent illisible : celui-ci n'est plus qu'un support : *je crée, j'émets moi-même*. Bouleversé, survolté par la poésie, je sens une effroyable puissance génétique m'envahir le cerveau et gicler par tous mes nerfs gonflés à se rompre, jusqu'à la surface de ma peau endolorie ». Parée de tels pouvoirs, l'écriture mène à cette prise de conscience : « Toute ma peau est sexuée, chaque poil vibrant comme un sexe chargé, elle déborde d'amour incommunicable, inapaisable par quelque être que ce soit, sauf par la terrible masturbation de l'écriture[34]. » Par ces mots se trouve relevé le défi lancé par Ricarda : « L'idéal serait que le même homme cumulât les pouvoirs d'hallucination prophétique des anciens mystiques genre Ruysbroeck ou Jacob Boehme (auxquels je rattache les poètes soi-disant maudits, comme Lautréamont et même Rimbaud) avec la capacité d'expression rationaliste d'un Einstein, par exemple[34]. » Et cet idéal ne se réalise en fait que dans la Bible : « Je prenais la Bible ligne après ligne, et certains mots soudain livraient leur filiation secrète, des noms d'hommes s'éclairaient dans la nuit du texte comme des signaux du destin. Ces quelques mois furent sans doute les plus laborieux de ma vie ; un jour peut-être j'en livrerai les fruits, qui sont ceux de l'arbre du Bien et du Mal. Mais les hommes sont si débiles, si avides[35]. »

Arrivés à ce point, il est possible de percevoir à quel degré le mouvement de la réécriture procède d'une éthique de l'écrivain elle-même étroitement liée à la fois à une mystique — une poétique dirions-nous — et à une exigence envers le lecteur : une éthique de la lecture. Et ces deux éthiques ne font qu'une.

Dans notre civilisation des livres où la culture par le livre s'estompe peu à peu, où le livre devient un objet de consommation à jeter après usage, où faute de références communes aucun code ne s'impose plus, où l'homme qui écrit tend soit à se complaire dans la confidence reprise obsessionnellement soit

dans l'abstraction désincarnée, l'œuvre de Raymond Abellio contribue à restaurer la fonction intégrale de l'écriture. Certes, par la pratique de la réécriture — et par les thèmes, les personnages, l'appréhension du temps et de l'espace — elle est pleinement de son temps. Mais le livre s'y fait lieu de passage et aussi origine et aboutissement. Il est hanté par son propre décodage. il se révèle palimpseste, pierre d'un édifice et feuille jetée au vent. A travers la diversité des réécritures transparaît la fluidité de la vie et le goût de l'unique.

Mais le poète n'a pas fini de s'écrier avec Saint-John Perse :

« Tout à reprendre. Tout à redire. Et la faux du regard sur tout l'avoir menée !

« Un homme s'en vint rire aux galeries de pierre des Bibliothécaires. — Basilique du livre !... (...) — où sont les livres au sérail, où sont les livres dans leurs niches, comme jadis, sous bandelettes, les bêtes de paille dans leurs jarres, aux chambres closes des grands Temples — les livres tristes innombrables, par hautes couches crétacées portant créance et sédiment dans la montée du temps[36]... »

Livres de chair. Livres de pierre.

## ESPACE ET CONSCIENCE DANS L'ŒUVRE DE RAYMOND ABELLIO

Parvenu à un certain degré de conscience, un être sait parfaitement que, où qu'il aille, il transportera exactement la même complexion et la même difficulté d'être et qu'ainsi, fondamentalement, peu importent les lieux. Et en effet, il n'y a rien à attendre d'un décor : rien n'est plus absent, dénué de tous les attributs de la présence. Mais c'est précisément Moi qui le fait exister, donne au signe neutre de son équivalence la valeur active, positive ou négative, de Ce qui Est.

Telle est bien la fonction éminente du poète, fonction *divine* de créateur : nommer, conférer un droit à exister dans un ordre où tout ait sa place. Aucun lieu n'est donc indifférent car chacun doit jouer un rôle. Et si certains peuvent en jouer un particulier, ce peut être une justification du voyage — de la quête — que de les rechercher.

Que se cristallise — s'objective — soudain, dans une vaste et immobile simplification, ample et cadencée, l'infini de la vie dans son extension et son déroulement, c'est le mystère de certains lieux voués à certains moments, c'est la confrontation perpétuelle du singulier et de l'universel.

Cette confrontation, Abellio la recherche et la développe dans son œuvre, comme philosophe et comme romancier conscient *de sa force éthique* et du fait que la quête de connaissance est inséparable de la conquête de soi. En cela se fonde un double et inverse mouvement de rupture et de communion.

### Quête et conquête

La vie est aventure et conquête : l'aventure est provocation de la vie, la conquête emploi positif de son excès d'énergie. Conquérir, c'est être conséquent avec son adhésion à la vie : « L'homme tire sa force de son besoin d'inconnu qui le pousse sans cesse dans de nouveaux paysages livrés à ses peines[1]. »

La force suggestive d'un paysage est double : invitation au rêve et point d'appui pour un enracinement dans la réalité. Georges Soulès le ressentait déjà dans sa banlieue toulousaine, pensant « que le paysage allait s'ouvrir sur quelque profondeur inconnue propice à toutes les exaltations du rêve et du voyage[2] ». Ainsi ce dernier exprime-t-il parfaitement la quête de connaissance et d'absolu, dans son double mouvement d'ouverture à tous les possibles et de fortification du moi.

*La quête de connaissance et d'absolu par le voyage*

C'est en lisant *La Croisade contre le Graal* d'Otto Rahn que Georges Soulès eut l'idée de prendre le pseudonyme d'Abellio[3]. La puissance spirituelle du voyage est donc symboliquement inscrite dans son existence littéraire.

Elle domine le séjour de Dupastre en Chaldée, « repos d'étape sur la longue route du "Connais-toi toi-même"[4] », et il la ressentira de nouveau, sous une forme voisine : « Le mot "nomades" fit battre mon cœur. Frères du voyage sans fin[5]... »

Sous-tendant métaphoriquement l'œuvre d'Abellio, le thème du voyage y apparaît aussi dans sa réalité : « A force de pérégriner, on acquiert une notion aiguë de la permanence, et on ne l'acquiert qu'ainsi. Et peut-être le bonheur n'appartient-il, par moment, qu'aux pèlerins n'ayant pas la vocation du pèlerinage[6]... » Et tout pèlerinage, tout retour, est recherche d'un centre autour duquel se sacralise l'espace.

En fait, Abellio n'évoque le voyage qu'avec réserve : c'est qu'il confine à la distraction pascalienne, au refus de s'affronter à la réalité la plus exigente, qui est le moi. Son bon usage — une sorte d'éthique du voyage — peut néanmoins ouvrir la voie vers une plus grande lucidité : « Les hommes déçus croient tromper leur mal en le dépaysant. Les voyages, l'agitation, les prétendus plaisirs, l'imprévu banal des relations changeantes, ne nous font voir de l'humanité et de la vie que l'aspect superficiel et nous poussent au contraire à nous replier sur notre moi profond. D'où cette impression de lucidité que l'on ressent dans les voyages et qui aggrave plus sûrement les peines qu'elle n'augmente les joies[7]. »

*Conquête progressive de l'espace par le roman*

L'un des phénomènes majeurs auxquels tendent les romans d'Abellio est en fait l'investissement progressif de l'espace, sa mise en mouvement : le roman « fait vivre » l'espace. Cela, par des déplacements successifs de l'action en des lieux et décors différents, d'une manière toute cinématographique — le cinéma est l'art qui joue le plus sur l'ubicuité, pouvoir divin et magique par excellence appliqué aux lieux — ; mais aussi par la recherche de lieux privilégiés et la valorisation de l'espace-lieu comme véritable acteur — présence, grâce à un pouvoir de transposition. Ainsi revécue, la quête est transmutée en conquête romanesque.

Dans *Heureux les Pacifiques*, l'action connaît un tournant décisif au moment où elle se déplace de la Ville — Paris — vers un lieu élevé — Pléchéous, dans les Pyrénées : localité d'origine de Saveilhan. Un mouvement de retour en arrière, de quête, dans le temps s'inscrit donc dans l'espace. Et le point d'arrivée n'est pas neutre : c'est une sorte de montagne magique où s'accomplissent des rites de transmutation, de transmigration, de passage, où la vie se joue dans le plus intime des êtres. C'est également une région frontière.

Avec *Les Yeux d'Ézéchiel sont ouverts*, par le biais de la guerre d'Espagne, la frontière est franchie : on débouche sur la table rase de la Sierra puis de la Chaldée. La Chaldée, sise au bord d'un fleuve — l'Euphrate —, représente aussi une plongée dans les origines : mais il s'agit désormais des origines culturelles et spirituelles de l'humanité, non plus des seules origines du narrateur. De plus, dans ces deux lieux, l'espace est marqué par un phénomène similaire : le sol est labouré, en Espagne par les obus de la guerre civile, en Chaldée par la quête des archéologues.

*La Fosse de Babel* est encadré par un retour d'exil et une retraite. Le narrateur y est détaché de tout lieu, dans un cosmopolitisme voulu, un mélange conscient des races, des origines, des scènes, des sols, des décors. L'œuvre se déploie dans le monde entier : Argentine, France, Suisse, Italie, Angleterre, États-Unis, Chine. Mais les véritables mouvements de l'espace envahissent la pensée, qui est contrainte de prendre en compte les vocations diverses des divers continents : l'histoire devient ainsi une gigantesque mise en scène de forces ayant une assise spatiale dans l'inconscient collectif.

C'est à ce point qu'on peut considérer la valeur non seulement éthique, mais aussi initiatique — sacralisante — de la conscience d'espace dans un itinéraire spirituel. Et cela en considérant deux ordres de valeurs, complémentaires : les valeurs de rupture et leur dépassement vers la découverte d'une communion possible avec quelque chose d'essentiel.

## Valeurs de rupture : la fuite et l'exil

*Départ et fuite*

Si la vie est conquête, c'est avant tout en tant que conquête de soi. Celle-ci ne peut s'opérer qu'en faisant « table rase ». Et « on ne fait jamais table rase que pour atteindre un absolu[8] ».

C'est ce que symbolise le départ, qui peut être fuite salutaire : « La fuite

est une sagesse provisoire, où l'esprit, s'éloignant des fureurs animales, reprend corps[9]. » La fuite est, en l'occurence, celle d'une femme ; elle est comparable à celle de Costals fuyant Solange pour enfin se consacrer, de façon quasi mythique, à l'écriture (Montherlant, *Le Démon du Bien*).

*Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* est rythmé par des départs, des fuites. Et ces fuites sont souvent le fruit d'un refus de la femme : ainsi, le départ d'Espagne, pendant la guerre civile, ainsi l'ultime refuge à Montserrat — plus exactement : refus d'une certaine relation avec la femme, entrevue plus que clairement conçue.

*La Fosse de Babel* — fin actuelle de l'œuvre romanesque d'Abellio — s'achève, après la séparation d'avec Françoise, par un départ : « Mon vrai départ » (§ 74).

La fuite est en fait inscrite au cœur de l'homme. Elle implique soit le retour, soit une rupture plus décisive : l'exil. Mais à quoi mène le retour ? : « Est-ce cela la vie ? N'est-ce que cela ? Fuites et retours ? Fuite vers des étoiles qui ne sont que des lampadaires (...). Retour ensuite, (...) la surexcitante plongée abyssale, et on ne descend jamais assez bas, on le sait, on voudrait que dure encore et toujours la descente aux enfers[10]. »

Ainsi, l'homme digne de ce nom est un nomade, un aventurier dans l'âme — un aventurier de l'âme. Ce nomadisme résulte en fait d'une démarche intellectuelle et d'une intime et insensible décision de l'être : « A la longue, l'isolement intellectuel rend nomade[11]. » Cet état engendre naturellement l'exil, ses miroitements et ses dangers.

*L'exil*

Abellio a réellement vécu l'exil. Il en livre son expérience dans les premières pages de *La Fosse de Babel.*

L'exil est dans la peine — la prairie argentine —, non sur la montagne : signe certain de déréliction. Mais il exerce un pouvoir libérateur car il est avant tout dépouillement : « Cinq années passèrent, voilées par la tristesse à peine sensible de l'exil. Loin de l'Europe, ma philosophie dissolvait tout fait, tout événement, tout objet, sauf mon corps, qui semblait mener librement sa vie, loin de moi, et que nul regard ne réduisait à merci[11]. » Cet exil est « limoneux », marqué par la lenteur des germinations : il illustre, de manière toute alchimique, le passage dans la « matière noire et fertile ». L'événement s'y dissout si bien que le temps acquiert un rytme cosmique, sidéral, qui est aussi celui de l'infiniment petit : « Dans cette terre riche, épaisse et molle, la germination des idées est si lente qu'elle échappe à nos impatiences d'hommes, elle n'appartient pas au temps des hommes mais du monde[11]. »

Mais l'exil comporte des dangers : « J'ai durement appris que cette terre plate et indéfinie, puissante et grasse, peut devenir la plus effroyable des prisons, qu'elle le devient même sans faute pour tous ceux qui ne sont pas assez présents à eux-mêmes pour n'être plus jamais prisonniers nulle part[11]. » Et pourtant « je n'étais parti si loin que pour décanter mes idées, les épurer, en durcir la pointe ». L'exil est, en fin de compte, une qualité de l'être qu'on porte ensuite en soi dans son pays même[11]. Ainsi est-il à mettre au nombre des expériences qui permettent de passer de l'état de fascination à celui de la communion.

C'est ainsi que se trouve inversé le signe à l'origine négatif, en creux, de la fuite, du départ, de l'exil : « La seule solution qui me restât offerte (...) était d'aller aux extrêmes, hors du monde, là où le temps se fait éternité[12]. »

## La communion : l'espace de l'intériorité

*Des lieux où méditer*

Qu'elle soit un terme de voyage ou bien la conséquence d'une fuite, la recherche de tels lieux devient de plus en plus essentielle dans l'œuvre d'Abellio.

Elle est esquissée dans *Heureux les Pacifiques* : on y recherche des lieux inspirés, où l'esprit souffle. C'est ce que signifient les rencontres chez Pujolhac. Pléchéous est un lieu élevé : c'est par définition un lieu de rencontres.

*Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* s'achève par une retraite à Montserrat, où « on découvre un des plus beaux paysages du monde, si beau même que le Moi à force d'y être dilaté se ressaisit et s'exalte[13] ». Telles sont les vertus de

la retraite, mais son pouvoir suprême est la régénération de l'être : « je lavais le monde, je le purifiais. Je me lavais et me purifiais moi-même. Je me revirginisais aux couleurs[14]. » Tant il est vrai que le dialogue avec le monde est une des facettes du dialogue intérieur.

Mais dans quelle mesure peut-on parler de retraite idéale ? « Sein maternel, château perdu, ermitage ou couvent, le lieu de retraite idéal, chez les civilisés, est en train de passer au rang des mythes (...). Qui est assez fort pour vivre désormais dans les villes qui prolifèrent comme des cancers ? Et qui est assez fort pour n'y plus vivre ? (...) La seule vérité qui importât : "Vous serez bien partout ou mal partout"[15]. »

La solitude importe moins que le dialogue avec la réalité, ce qui est, ce qui dure : « Lorsque l'homme cherche dans la nature une solitude propice, c'est en réalité un dialogue qu'il voudrait renouer, une communication qu'il voudrait rétablir avec la terre, les arbres et le ciel, seuls témoins de ce qui en lui appartient aux choses durables. Mais contrairement à l'apparence il n'est rien de plus changeant, dans les plaines, que le génie des forêts[16]. » Ce dialogue requiert donc des dispositions intérieures et ne peut s'accomplir n'importe où : « Fut-ce l'effet de mon trop grand désordre ou, au contraire, l'exigence, en moi, d'une plus haute immobilité ? Tout se détourna de moi (...). L'accord d'un homme avec un lieu ne tient aux lignes du paysage dont ce lieu s'agrémente mais à la qualité de la durée qu'au plus profond de son intimité ce lieu supporte ou contient[17]. »

Voilà pourquoi les lieux les plus propices à la méditation sont précisément ceux où l'être est le mieux en rapport avec la durée, le plus à même de toucher l'immuable : ces lieux expriment, paradoxalement, le voyage le plus pur, le plus impossible : le voyage dans le temps, peut-être même plus encore. Ce sont les vieux temples déserts, mais aussi les avions de ligne qui « ouvrent leur voie dans un ciel vierge où nos seuls compagnons : les nuages, la lumière du soleil ou la tempête, appartiennent aux forces primitives et nous rendent à un monde éternel[18]. ». On est bien alors « hors du temps, là où le temps se fait éternité ».

*L'immobilité*

*Ma dernière Mémoire* s'ouvre par une métaphore de voyage. L'auteur s'y compare à un navigateur penché sur une carte, prêt à rejoindre une dernière fois son port d'attache : « Ce n'est pas plus alors le voyage qui compte, ses péripéties désormais sans surprise et sans accidents monotones, mais le port, un port dont on ne sort plus et où l'aventure calme sa vague[19]. »

Qu'importe alors la voie, si la recherche débouche nécessairement sur l'immobilité ? « Suis-je un homme immobile ? » : « Quelle sorte d'être est celui qui ne s'attache à aucune chose ? » (Dialogue Zen mis en épigraphe du chapître VII de *La Fosse de Babel*). Question impossible, dépassant les forces de l'homme. Personne ne saurait se contenter d'une vie sans attaches.

Etre toujours en quête et, cependant, rester immobile : Zénon, Zénon d'Élée... Mais comment ne pas être toujours à la découverte d'un « autre monde » et pourtant répondre aux exigences de la vie : « consommer tous les mondes » ? Il faut « fermer les yeux au spectacle du monde : il est en moi[20] », se détourner des miroirs que sont les paysages et les êtres[21].

Pour cela, la tranquillité est indispensable. Tranquillité du corps et de l'esprit. Au-delà du détachement même : le seul lieu véritablement intemporel est intérieur.

*Le château de l'âme*

« Le paysage n'est rien. L'absence de paysage non plus. Nous portons en nous la seule chose qui importe et la seule qu'il faut sauver, quelque chose qui dure plus que la terre elle-même et qui s'enracine mieux qu'un arbre dans le fonds universel de la souffrance et de la science humaines[22]. »

Telle est la clé de la recherche : « S'enraciner en soi-même. On est seul, après tout[23]. » Cette recherche d'un centre vital, d'un pôle d'énergie tout intérieur, peut évoquer la « plante humaine » selon Julien Gracq. La dispersion est aliénante. L'exil peut l'être si l'on ne s'appartient pas. L'homme n'appartient à aucun lieu, sa liberté en fait un déraciné, mais il peut se dire : « Ta patrie intérieure, la seule immortelle[24]. » Si bien que le seul véritable lieu de prédilection, celui où conduit tout voyage est « le château de l'âme » selon Maître Eckhart, « la chambre haute » selon Kierkegaard.

Ainsi, les lieux importent moins que l'espace. Et l'espace s'avère être une qualité conférée au monde par un regard doué d'intériorité, plus qu'une donnée externe, « objective ». Un lieu de prédilection est saisi comme un point de cristallisation ou de condensation de l'espace et, en fait, de l'être : une manière de toucher à l'éternité.

Cette expérience de l'espace, cet appui de la méditation sur l'espace, se présente alors comme une victoire sur le temps — au même titre que l'espace orienté, centré et circonscrit du sacré porte en lui-même et neutralise de la sorte l'action meurtrière du temps.

Nous sommes ainsi renvoyés à une perspective centrale chez Abellio : la conquête des vrais pouvoirs. Il établit à cet égard une distinction fondamentale « entre ceux qui ont ou qui n'ont pas le vertige en montagne[25] ». Rechercher et assumer le vertige, c'est très exactement « ouvrir les yeux » pour dépasser une angoisse ontologique, donc partir à la conquête des vrais pouvoirs, qui sont pouvoir sur soi-même. Or les angoisses sont au nombre de trois : « Le sexe, l'art et la mort posent, chacun dans leur ordre, les seuls problèmes ultimes, ceux de l'être même dans sa dernière nudité[26]. »

Sous ces trois angoisses, se dissimule l'obsession du temps. L'une des forces de l'œuvre d'Abellio est de brandir et de sonder certains espaces pour exalter et douer d'une force positive cette terreur fondamentale.

HENRY ZIPPER

## *NOTES SUR « RYTHME ET THÈME DANS L'ÉCRITURE D'ABELLIO »*

1. *Cf. La Fosse de Babel*, p. 475.
2. *Les Yeux d'Ezéchiel*, p. 212.
3. *Id.*, p. 10.
4. *Id.*, p. 314.
5. *Heureux les Pacifiques*, p. 182.
6. *La Fosse*, p. 184.
7. *Id.*, p. 328.
8. *Les Yeux*, p. 305.
9. *P. 14.*
10. *Les Yeux*, p. 357.
11. *Id.*, p. 507.
12. *Id.*, p. 313.
13. *La Fosse*, p. 151.
14. *Id.*, pp. 635-636.
15. *Id.*, p. 632.

## *NOTES SUR « UNE ŒUVRE MARQUÉE PAR LA RÉÉCRITURE »*

1. *La Fosse de babel*, p. 17 (F.B.).
2. *Entretiens*, p. 25.
3. *Id.*, p. 221.
4. J. STAROBINSKI *L'Œil vivant*, Gallimard, 1961, p. 221.
5. *Entretiens*, p. 21.
6. *Ma dernière Mémoire*, p. 38.
7. *Entretiens*, p. 73.
8. *Ma dernière Mémoire*, p. 29.
9. *Id.*
10. *Id.*, pp. 33-34.
11. *Id.*, p. 35.
12. *Id.*, p. 36.
13. *Entretiens*, p. 82.
14. *Heureux les Pacifiques.*
15. *Les Yeux d'Ezéchiel*, p. 150.
16. *Id.*, p. 229, p. 351 et *La Fosse de Babel*, p. 19.
17. *Les Yeux...*, p. 419, *La Fosse...*, pp. 61 et 473, *Ma dernière Mémoire*, pp. 10 et 109.
18. *Les Yeux...*, p. 393, *La Fosse...*, p. 23.
19. *La Fosse...*, pp. 463-464, *Ma dernière Mémoire*, p. 18.
20. *La Fosse...* et *Ma dernière Mémoire*, pp. 30 et 180.
21. *Les Yeux...*, p. 43, *La Fosse...*, p. 481, *Ma dernière Mémoire*, p. 28.
22. *Les Yeux...*, p. 416, *Ma dernière Mémoire*, p. 78.

23. *Les Yeux...*, p. 507, *Ma dernière Mémoire*, p. 10.
24. *Les Yeux...*, p. 192, *La Fosse...*, p. 393, *Ma dernière...*, p. 18.
25. *Les Yeux...*, p. 113, *Ma dernière...*, p. 92.
26. *Entretiens*, p. 77.
27. Ce dépassement du principe d'individuation est l'une des bases du carnavalesque ou du dionysiaque : cf. notre article « Rythme et thème... ».
28. « Celui qui de ses propres yeux a contemplé la Beauté est désormais sous l'emprise de la mort. »
29. Le « roman philosophique » intitulé *Havy ibn Yaqzân* (le Vivant fils du vigilant, traduit au XVII[e] siècle sous le titre de *Philosophus autodidactus*), d'Ibn Tufaïl, connu sous le nom d'Aboubacer (né vers 1100, mort en 1185).
30. *Heureux...*, p. 448.
31. *Id.*, p. 451.
32. *Id.*, p. 479.
33. *Id.*, p. 455.
34. *Heureux...*, pp. 425-427.
35. *Id.*, p. 483.
36. Œuvre poétique, *Vents*, t. II, pp. 21-22.

## *NOTES « ESPACE ET CONSCIENCE DANS L'ŒUVRE DE RAYMOND ABELLIO »*

1. *Les Yeux d'Ezéchiel*, p. 164 (édition Livre de Poche).
2. *Ma dernière Mémoire*, p. 87.
3. *Id.*, pp. 82-83.
4. *Les Yeux...*, p. 149.
5. *La Fosse de Babel*, p. 451.
6. *Les Yeux...*, p. 403.
7. *Heureux les Pacifiques*, p. 219 (éd. 10/18).
8. *Les Yeux...*, p. 103.
9. *La Fosse...*, p. 446.
10. *Les Yeux...*, p. 25.
11. *La Fosse...*, pp. 49-52.
12. *Id.*, p. 452.
13. *Id.*, p. 54.
14. *Id.*, p. 55.
15. *Id.*, p. 450.
16. *Id.*, p. 451.
17. *Id.*, p. 452.
18. *Id.*, p. 110.
19. *Ma dernière Mémoire*, p. 9.
20. *La Fosse...*, pp. 55-56.
21. *Id.*, p. 74.
22. *Les Yeux...*, p. 325.
23. *Heureux...*, p. 225.
24. *Id.*, p. 374.
25. *La Fosse...*, p. 165.
26. *Ma dernière Mémoire*, p. 206.

# Abellio et la tache aveugle

## Essai risqué d'erreur poétique

**Christian Noobergen**

La mise en forme de la pensée-création d'Abellio, étalée sur quelques décades, ne passe pas, « à sauts et à gambades », par le biais d'une démarche résolument esthétique, au contraire d'une certaine pensée toute moderne qui s'écrit en s'allégeant de l'épaisseur du (vieux) discours, en manifestant contre la pression du sens, contre l'oppression du manifeste, et de l'évident.

« Avant que les yeux puissent voir,
ils doivent être devenus insensibles aux larmes. »
Traité mystique tibétain

Toute une pensée actuelle, de Maurice Blanchot à Bernard Noël — surtout Maurice Blanchot — et de Roland Barthes à Edmond Jabès, fragmente esthétiquement la pesanteur discursive, et récuse la désuétude confortable d'une sensibilité intellectuelle façonnée depuis bien longtemps : Deleuze, Derrida, Cioran, etc. Insensible au vieux charme, cette pensée-écriture dessillée est constamment esthétique, élégante et même poétique, avec, entre autres qualités, l'infime, l'absence, la blancheur, le retrait, « la pointe du ciel » (Blanchot). Tout cela d'une valeur décisive aujourd'hui, et en apparence fort éloigné de l'œuvre également importante d'Abellio lequel ignore l'esthétisme et n'est pas encore pourvue d'une théorie esthétique, bien que cette dernière soit parfois esquissée.

L'art est pourtant la tache aveugle de l'œuvre d'Abellio, le point nul, d'où (presque) tout s'éclaire.

Le système d'Abellio intègre une expérience, et n'en finit pas de le faire. Poètes et mystiques, parmi les plus grands, et Abellio les connaît, jusqu'à ceux

---

* Christian Noobergen, né en 1946 à Reims. Enseigne la philosophie et l'histoire de l'art à Troyes. Prépare un doctorat d'État sur « Le Grand Jeu ». Animateur du groupe *Poethra* (théâtre, poésie, peinture) de Troyes.

du Grand Jeu (Roger Gilbert-Lecomte, et surtout Daumal) et ceux qu'il ne connaît pas, ou moins (Michaux, Alexis-Preyre, par exemple) ont en commun quelque chose que l'on pressent chez lui, et qui ne se nomme guère, de la même manière que

*« L'âme est nue, et dépouillée de*
*tout ce qui porte un nom. »*
Maître Eckart

D'une certaine façon, Abellio lutte contre cette expérience, et la refuse. Et, par ailleurs, il lui donne une assise intellectuelle : beauté — vérité qui enveloppe tout, et ne se réalise pas, ne s'actualise pas, ne se fige pas.

*« Tout chef-d'œuvre est une ébauche. »*
Hello

Cette expérience suppose la pudeur. On ne tend pas la main vers elle, on ne ressasse pas. La beauté vient par surcroît on ne décide pas d'elle. Abellio pas plus qu'un autre. Il ne la recherche même pas, même s'il a, autrefois, croisé quelques traces, se faisant même explorateur (écriture automatique) à l'instar des Surréalistes qu'il a admirés.

Abellio est davantage, et autre, qu'un homme de science.

*« Derrière le visage impersonnel*
*et comme effacé du savant,*
*il y a la terrible flamme du savoir absolu. »*
Maurice Blanchot

Sa pensée n'obéit pas aux modes, aux habitudes culturelles, ni à lui-même.

Nombreux ceux qui pensent sainement, par les autres.

L'homme d'expérience s'accumule. Il devrait prendre l'air. Mourir un peu.

L'expérience accumulée devient très vite l'infini miroir des larves, masque d'idole pourrie...

Ce qu'ordinairement on appelle expérience est le plus souvent une ré-expérience, un voile, un résidu pensé. La route disparaît dans le désert.

Il faut toujours refuser l'expérience, ne pas en rester là : l'expérimenté réduit à jamais l'expérimentable. L'expérience échappe à la pensée. Elle tue la surface des choses. Heureusement, Abellio, comme Daumal, s'en méfie, ne limite pas sa vie à l'expérimenté, sédimente, prend racine, durcit. On peut alors mettre une étiquette, voire une pancarte. Le critique a besoin de repères. Tant pis pour Abellio, auteur de certains livres, à l'époque des pancartes...

Mais, pour lui l'expérience n'est pas une route bien tracée mais irréversible accident, jamais actualisé, toujours en avant, au-dessus de la mêlée, et de la grande fausse confiance qui navigue en bas.

Les mots d'Abellio ne fondent pas la pseudo-plénitude, ne la sondent pas non plus.

Ils bouchent les trous au passage.

L'œuvre surmonte ses possibles lectures. Faillite des masques d'ombre de la sangsue critique.

Par la structure absolue, finalement, les événements s'indéterminent, le relief vacille. Distance-beauté.

L'espérance ainsi sauvée est aux sources de l'œuvre aussi bien que des textes à venir, ces traces futures de l'œuvre ultime, imminence de sa beauté, constante proximité.

Il n'y a pas d'esthétique dans l'œuvre d'Abellio ; mais, l'œuvre est esthétique, elle exige la contemplation. Il n'y a aucune séduction recherchée, aucun artifice. Autrefois, Socrate s'excusait (auprès des juges qui allaient le condamner à mort), de son langage simple, dénué d'artifice et de jeux élégants ; et pourtant, cette langue de Socrate était la plus forte, enserrant dans ses filets la vérité, ou du moins la plus belle de ses idoles.

La volonté d'Abellio de mettre en forme est, à proprement parler, une volonté esthétique. Il y a dans son œuvre comme une stylisation intellectuelle constante, l'achèvement d'une trame, la recherche d'une forme définitive et

nette. Jamais satisfait de l'apparence, il la transforme, il met en relation, il instaure un ordre, une loi, qui est

« vie et lumière ».
Hello

Lisant, adolescent, les romans d'Abellio — commençant d'ailleurs par *La Fosse de Babel* — j'étais subjugué par les qualités de son style, la beauté de nombreuses lignes, la charge poétique de certaines formules. J'avais alors, je l'ai toujours, l'habitude de retenir des phrases à la fois fortes, condensées et belles, chez les philosophes et les poètes. J'aurais pu tirer de ce qui arrivait dans l'écriture d'Abellio ce qu'on appelle vulgairement un poème, c'est-à-dire ce qui naît d'une langue maniée avec art, volontairement ou non.

J'étais étonné — et je le suis encore — de voir qu'on mettait toujours en évidence la trame intellectuelle, ou philosophique, ou ésotérique, bref, tous les avatars du sérieux intéressant, mais nullement cette part secrète, celle d'Orphée, alors pour moi prépondérante. Je me souviens encore du plaisir également esthétique que je ressentais, au-delà des qualités poétiques de l'écriture (à quoi bon être poète si un romancier parsème, involontairement, en prime, cinq cents pages de fréquents matériaux poétiques), à lire les litanies amoureuses des romans, et à parcourir son archipel féminin.

L'essentiel n'est pas là, cependant ; mais dans la lumière qui traverse ses écrits et qui fait d'Abellio un artiste à rebours, un artiste au second degré. Chez Platon, l'artiste imite un Beau idéal, originel, premier et perdu. Chez Abellio, la beauté serait plutôt dans l'intuition raisonnée d'un monde à instaurer, dont son œuvre dénuée d'immédiate, d'apparente et concrète beauté serait comme l'antichambre symbolique, la demeure rêvée, et dont la structure absolue deviendrait le code, le mot de passe, et la médiatrice.

Si Abellio récuse les « politiques partielles et partiales », il en est de même pour l'esthétique. S'il ne croit guère au style *a priori*, il finit par en avoir un (et parsemé de trouvailles, malgré qu'il en ait). S'il joue, sérieusement, à imaginer deux mouvements politiques opposés dirigés par les mêmes hommes (spectacle ludique et néronien, au-delà de la dialectique), il ne décide pas une esthétique (il hait l'esthétisme au contraire). Et cela, malgré l'épisode surréaliste de l'écriture automatique (des centaines, voire des milliers de pages), malgré l'attrait pour Nietzsche, et le Grand Jeu (surtout Daumal), les fréquentes beautés de son style (il faudra qu'un jour un universitaire distingué (pas par lui) l'étudie sur le seul plan de l'esthétique de sa langue et malgré la distance — intellectuelle et esthétique — qui le sépare (les masques abelliens) et l'unit à ce qui l'entoure (y compris à lui-même, dans ses mémoires). De plus, il n'y a pas vraiment, dans les ouvrages didactiques d'Abellio, de théorie esthétique, bien qu'elle soit annoncée, et, de-ci de-là, virtuelle (refus de la division et de l'individuel, esthétique de l'espèce). Mais, de toute l'œuvre une esthétique se dégage : l'œuvre entière est esthétique, ou du moins, le devient, asymptotiquement. Ce point de vue suppose une provisoire occultation des théories philosophiques et romanesques d'Abellio — dont on parlera sûrement longuement dans cet ouvrage collectif, enfin réalisé — et il ne devient évident que si l'on saisit l'œuvre dans son ensemble et dans sa démarche profonde, jamais dans le détail. D'autant que la sensibilité moderne a tendance à séparer ce que Platon unissait, la sphère du Beau et du Vrai. Pythagore signale la jouissance esthétique du mathématicien. Il y a de cela, constamment chez Abellio, qui d'abord a reçu une formation scientifique.

« L'ivresse de la rigueur est la plus haute ivresse. ».

Dans cette œuvre foisonnante et ambiguë, l'esthétique — non différenciée et non scripturale, non différenciable, non ponctuelle et non stylistique — vient de la démarche globale de ce démiurge qui fait fi des jouissances esthétiques et littéraires connues, répertoriées et idolâtrées : écritures spirituelles, mystiques — bien connues d'Abellio — ou encore nettement poétiques, voire féminines (Chawaf, Givelin, Mansour) ou homosexuelles, voire spontanées ou automatiques. Non loin de la mort du mot, du vide de la vie (Bernard Noël), s'est toujours créé chez Abellio, une distanciation (la liberté de la conscience transcendante — de Husserl à Berdiaeff) qui permet l'intégration dans le som-

met symbolique, et la structure absolue. Ne pas négliger l'aspect esthétique de la structure sphérique, figure de la perfection abellienne.

Au-delà de l'œuvre, apparaît alors une beauté transparente et totale.
ŒEuvre où l'esthétique est dépouillée de l'œuvre, Sphinx encore incompris, incompris sans doute de l'auteur même.
ŒEuvre où l'esthétique est au bout du possible de l'œuvre.

Seul l'ultime importe (l'infime dans le Tao, ou chez Blanchot).

En habit d'intellectuel, comme un esthète véritable (celui qui réalise et s'affranchit du réel apparent), Abellio vit dans ses livres plus que dans ses rêves.
Il a pourtant vécu des rêves politiques...

« Etranger à mon passé, je vivais ailleurs. »

De la structure absolue considérée comme un des beaux-arts.

Quel monstre-magicien — inconnu sans doute à lui-même — se cache chez Abellio ?
Quel visage immobile, encore à venir, sous les masques de l'œuvre ? Intuition fascinante (contre son gré) de ce monstre-magicien, son secret, probablement, et peut-être sa plus haute qualité. Secret qui se laisse entrevoir dans une constante et séduisante proximité, et ne se laisse jamais découvrir. L'œuvre d'Abellio est comme la réalisation toujours différée, creusée et recherchée, de ce secret.

Beauté-vérité démoniaque et divine, originelle et ultime. C'est-à-dire, une œuvre venue des origines intellectuelles (gnosticisme, ésotérisme... tout cela étant un moyen) et destinée à l'idéal formellement symbolisé du dessin de la structure absolue. Comme le visage lointain, éloigné des voiles prestigieux de l'intellect.

D'où, les apparentes ambiguïtés (littéraires, philosophiques, politiques, humaines) d'Abellio, l'inclassable ; ambiguïtés qui contiennent une part de jeu. Que sa pensée se fixe, s'actualise, déjà l'hétérogène se crée. L'homogène ne dure pas, sinon pour les spécialistes de l'événementiel et de l'accident qui sont nombreux, on le sait.

Le joueur de rugby, un instant, se prend au sérieux, lui aussi.
L'Equipe, Abellio dixit, étant le seul journal objectif.

Dans ce *Cahier*, qui étudiera le rôle joué par l'humour ? Contrairement à Michaux, ou Cioran, l'humour d'Abellio n'est ni fréquent ni évident. Sa rigueur, en apparence, l'exclut. Cependant, malgré l'image de marque, l'humour importé, par quoi les idoles établies, de temps à autre, sont superbement bousculées, et toujours dans la subtilité, comme chez les Chinois ou dans le Zen (du moins je suppose). Chez lui, pas de volonté d'humour, mais quelque chose qui vient par surcroît, qui tient le jeu. Art de l'humour, comme l'élégance d'une souveraine maîtrise.

*Je suis un homme sérieux, dit-il. »*
*(...)*
*« Je suis un homme sérieux, répéta-t-il. »*

Le meurtre et la mort, vus par lui, sont aussi des avatars ludiques et esthétiques du théâtre mondain. Esthétique diabolique du meurtre et de l'action en apparence nihiliste et terroriste.

Esthétique parfois angélique de l'amour.
Chez Abellio, souvent, la femme est icône.

La réussite et l'échec amoureux, expériences capitales, procurent des énergies de création, de dé-création.

*« Chacun doit achever tout seul*
*de ruiner ses propres ruines. »*

*« Ecrire et aimer,*
*seules occupations de l'universel. »*

L'art et l'amour s'unissent, ou devraient s'unir, étant à tort divers, séparés, et souffrant de l'être.

Le lien tragique, propice à l'utilisation esthétique, qui les unit (douleur, mort) exalte la source de l'attirance extrême qu'il trouve dans l'art (l'écriture, non les arts plastiques, il préfère la vision) et par l'amour.

Même si Abellio,

« infirme de l'amour absolu »,

tente d'atteindre la communion ultime plutôt que l'attrait individuel de la passion, ses personnages, ses doubles (même et surtout) féminins, ont quelque chose d'un Don Juan (beau) ténébreux, multiple et émietté, qui vivrait, l'amour en esthète dans l'œuvre, et dans l'instant,

« l'instant parfait, l'instant unique ».

Les lignes d'Abellio sont belles, sur l'enveloppe féminine, sur l'amour, sur

« l'au-delà de l'amour »,

sur la jouissance,

« dans l'accord mélodique des caresses ».

Sous la rigueur professionnelle et réflexive, couve souvent la fascination. Que, précisément, Abellio dénonce.

Abellio en quête d'une certaine beauté.
New York,

« lieu de la dernière passion terrestre ».

L'œuvre crée le vertige. Espace ouvert d'une lecture esthétique.

Oeuvre-Gorgone qui pétrifie dans la beauté l'espace immobile autour d'elle. Lecteur cerné.

Le bas : l'évident, l'événement, le politique, le masque.

Le haut : l'écriture apophatique et ses succédannés, le visage, la contemplation...

« l'Art, c'est-à-dire la contemplation ».
Hello

CHRISTIAN NOORBERGEN

# La genèse de l'œuvre

**Guy Gervais**

*Nous avons à décaper*
*de cette gangue trop humaine le donné primordial,*
*nous avons à retrouver,*
*à re-créer la Tradition en nous,*
*à nous mettre par nos propres moyens,*
*en état de révélation.*
*Et le langage approprié*
*nous est alors donné de surcroît.*

La Fosse de Babel

Il n'y a plus d'histoire de la philosophie, et comment vous parler du maître puisque son existence ne repose plus que sur un mal-entendu comme un bien ! Où sont les disciples de la transfiguration sinon à la droite de l'homme, et qui pourrait les dénombrer sans pécher, cars ils sont fondus non pas dans la chaleur de la fascination mais dans la lumière de la gnose, et comment le maître pourrait-il subsister à la fusion de ses disciples ?

Car qui a survécu à la nuit noire des mystiques, au désert des quarante jours ou au passage du Styx, qui dira : « Je suis le même encore », et de quelle chair parlerait-il, quel souvenir d'une vie d'homme ancien évoquerait-il en vain ; après l'événement que reste-il de l'anecdote, et que reste-il de la relation maître à disciple lors de l'émergence de l'Etre ?

La transfiguration n'entre pas dans le champ de la littérature avancée, ni dans celui de la philosophie extrémiste, elle n'est reliée qu'au sacré, par toutes les traditions, et liée à l'être par la mystérieuse alchimie qui fait de l'homme

* Guy Gervais, né à Montréal (Canada) en 1937, poète et peintre, auteur à Radio-Canada d'une série d'entretiens avec R. Abellio.

un corps périssable, moulé dans une forme sensible et subtile, lumière de l'opacité et opacité de la lumière. Substantif à la limite du concept et de l'illumination, déposé sur la floraison des vocables comme une rosée, manifestation première de la lumière, trop liquide pour être lueur et trop lumineuse pour notre vue de chair, il est la clairière de l'ineffable. La transfiguration accomplit au moyen de l'écriture le passage du Verbe à l'Ouvert ou à l'Ineffable. L'émergence de la Poésie est le signe sensible de la présence de la transfiguration. Son apparition agit comme un solvant au sens chimique du terme : mort et résurrection de l'œuvre à travers elle. Cette poésie est l'être de l'Ouvert dans sa plus large « conception » : à la limite du langage métaphysique, sens transfigurant l'infinité des significations, et à la limite du langage esthétique, immobilité du Verbe, signe ultime où s'abolit l'infinité des significations.

Cette œuvre qui nous occupe, n'est ni avancée ni extrémiste puisqu'elle se situe hors de l'histoire de la philosophie et de la littérature, qui se prennent toutes deux pour objet, alors qu'elles devraient l'une par l'autre se compléter comme la pensée et l'action. Le but de cette œuvre de la raison même n'est pas l'avancement, mais la fin, elle ne se veut pas extrême mais ultime.

Mais quelle est la fin de la raison et de l'œuvre de la raison ? Question essentielle de la philosophie, science de science et interrogation de l'être dégagé de l'étant. De quel raison parlons-nous, de la raison raisonnante ou de la raison de la raison ? L'interrogation de l'une par l'autre suppose une transcendance naturelle, car quelle partie de l'esprit de l'homme peut interroger et demander des comptes à la raison sans être d'une façon ou d'une autre au-delà de l'intellect ? L'interrogation qui est en nous, et se nomme aussi pensée ou vision, est sans fin, elle nous tient lieu de souffle, et mille yeux tournant autour d'un centre ne sauraient jamais qu'en rendre une image extérieure.

Mais qui interroge qui, sur la fin de la raison, sinon en nous l'Ouvert présent ? Et la fin de la raison n'est-elle pas son silence, abrupt retournement sur elle-même de l'interrogation comme en cette opération alchimique qui fait de la matière vile, soudain, la pierre philosophale ? Je veux bien que cela ne soit qu'image, mais si le piège des mots est désamorcé, elle se suffit : représentation réelle ou image, cela est question de foi ; on ne peut cependant nier le pouvoir réducteur du langage alchimique.

Le but de la philosophie est la transformation de l'homme de poussière en homme de cristal, et sa fin alors se confond avec la disparition de la raison au centre du jaillissement de la lumière terminale.

Comment parler de cette philosophie sans en raconter la disparition ? L'acte de la réflexion intensifié par l'écriture appelle la saturation comme le cristal appelle la lumière. Est-il par ailleurs nécessaire d'insister sur la tâche de la philosophie puisqu'il faut au plutôt en finir avec ce poids d'enseignement pour enfin libérér sa valeur d'exemple, et puisqu'il est urgent de nettoyer l'enseignement philosophique de son lourd bagage scolastique, pour enfin la livrer nue à la face du monde. La Vérité sera nue mais est-ce ainsi qu'elle doit-être ? En fait elle ne sera jamais nue. Le maître Hsi Yun dans son enseignement oral de la doctrine de Huang Po, commentait ainsi les paroles du Bouddha : « Je n'ai rien acquis d'une illumination complète et incomparable. » « De crainte, disait-il, que les gens ne le croient pas, il a recouvert ce qui est vu par les cinq sortes de visions et ce qui est dit par les cinq sortes de paroles. Ce ne sont, en aucun cas, des paroles vides de sens, mais la plus haute des vérités. »

La face négative des dieux est ainsi tournée vers nous depuis l'Olympe, et c'est la seule que nous connaissions bien. Les messages de la Tradition millénaire ne sont qu'un voile étendu sur notre esprit, telle une taie exactement semblable à l'enveloppe sphérique des sens dont le Créateur revêtit Adam lors de la sortie du Paradis. Puissance de l'illusion, aurions-nous plus qu'Adam qui se couvrait la face, la force de regarder la Vérité ? Quelle intensité pourrions-nous supporter, ou quelle intensité pourrions-nous y opposer avant notre genèse, pour ne pas être décomposé sur le champ, explosant comme la tour de la seizième carte du Tarot, morceaux épars de nos rêves et de nos quêtes les plus pures ?

Délivrer la philosophie de l'enseignement équivaut à lui faire réintégrer sa véritable vocation qui est spirituelle, laquelle dans un retournement dernier et terminal rendra sa place au rôle du philosophe : créateur et maître de l'Ouver-

ture. Son royaume n'est plus l'enseignement mais la lutte avec les Dieux, dans le combat de l'Ineffable contre le Verbe. Combat dont nous sommes, tous autant que nous sommes, le terrain de prédilection où notre vie est menacée de survie sans que nous le sachions. L'homme universel au centre du philosophe est en jeu, et sur lui repose tout l'enjeu de ce combat. La praxis n'est rien d'autre que l'incarnation en l'homme de façon irrémédiable et transcendante, c'est-à-dire sans limite, de l'intensification du Verbe au cœur du philosophe qui vit pour nous et par notre chair, l'universalisation de la montée de l'interrogation. C'est pourquoi les maîtres de l'Orient défendent à leurs disciples de se fier aux paroles extérieures. Pour qui donc est cet enseignement des mots, n'a-t-il pas pour seul but d'attirer l'attention du distrait ? Celui qui vit avec, et non auprès du maître, n'en a nul besoin.

L'œuvre est interrogation sous forme active de l'Ouvert, à l'intérieur du philosophe et de toute l'humanité, depuis le début des temps. Si le son supporte l'univers tel que l'enseigne la plus ancienne tradition tantrique, l'interrogation, étroitement liée à l'œuvre comme l'air au sang, supporte l'œuvre et se manifeste en même temps par ce miracle de l'écriture qui n'est que son transporté par le flot de l'encre dans l'univers toujours vierge de la communion entre les êtres, fruit de la volonté de l'homme, verbe et substantif.

Fruit de la volonté de l'homme, l'apparition de l'interrogation sous forme d'œuvre ouvre un double espace. Le premier, de projection intensificatrice de l'interrogation, espace subtil toujours appelant et générant vers un appel plus intense ; l'autre espace est celui de la matière toujours plus ample aussi, substance infinie dans ses formes. La création du monde par l'écrivain est cette double projection d'intensité et d'ampleur d'une incarnation et d'une assomption. Les deux espaces s'opposent et se soutiennent dans la formation ou la formulation de l'œuvre ; s'opposant et se cherchant ils tournent ensemble et deviennent manifestation unique, ainsi qu'il est dit que le son est double, représenté par Shiva et Shakti s'unissant pour que naisse le Germe. La moindre ligne de l'écriture est ainsi construite et tracée sur cet affrontement ; les mots noirs tracés sur la feuille blanche sont une négation perpétuelle et un appel aussi perpétuel à plus de blanc et plus de noir toujours. Car le simple geste d'écrire est une mise en œuvre des pouvoirs de l'omni-présence du Christ en nous, et de la tentative parallèle de l'homme d'assimiler cette puissance par le jeu conjoint de l'éthique et de l'esthétique. Cette tension s'accroît d'elle-même tel un moteur lancé. Les mots qui sont matière et esprit, phénomène et essence, s'entrechoquent intérieurement, pendant que le créateur évolue porté par son combat contre l'ineffable. L'éthique veut ne pas s'enfermer dans les idées qui s'accumulent, et d'autre part l'esthétique refuse de s'encombrer d'une matière exigeante. Prométhée est enchaîné à la page, et les lignes qui s'écrivent l'emprisonnent plus encore : le feu cependant le délivrera en le dévorant. Arracher au monde de l'émanation un peu de la puissance de l'ineffable, lequel ne livre jamais ses secrets sans enchaîner ses fervents, voilà la tentation et la tentative du romancier phénoménologue, qui utilise la création du roman non plus comme œuvre mais comme l'Œuvre, échappant à la mystique par la recherche de l'esthétique absolue, et se délivrant de l'attache limitante de la matière de l'œuvre par l'universalisation de la vision assimilant toutes œuvres, changeant le feu prométhéen en lumière.

Position difficile dont le philosophe et le romancier se partagent le poids et l'équilibre ; le philosophe dégageant le romancier et celui-ci réabsorbant le philosophe dans toujours plus de matière encore. Le romancier se dégage de la mystique en y opposant le philosophe, et le philosophe se dégage du monde en y introduisant le romancier. Le roman du roman et la philosophie de la philosophie rendent compte à la fois de l'être percevant la totalité des infinis, et de cette perception de l'être percevant, ils récréent ainsi le monde.

Tout le problème de l'homme est de devenir le moteur immobile du monde. Mais par quel moyen, par quel yoga dernier l'intellect de l'homme peut-il tirer de l'interrogation de l'être sa plus haute forme, c'est-à-dire à quel degré et par quel moyen peut-il intégrer et comprendre toutes les significations du monde des sens, et les ordonner. A quel degré et par quel moyen peut-on restituer à la vie ce qui lui appartient, ordre et structure dégagées ; car après la méditation il faut redonner à la vie sa forme originelle. Mais quel art est assez lucide pour revenir au naturel de la pensée chargée d'une intensité nou-

velle ? Dans « Future Poetry », le philosophe indien Sri Aurobindo définit comme « concrete seeing » ce nouveau pouvoir de l'art.

Tout l'effort de l'homme dans l'œuvre et de l'œuvre dans l'homme est cette tentative pour rester conscient face à l'ineffable de plus en plus éminent. Dans la combat du philosophe, la victoire n'appartient à personne, l'attitude seule est victoire car elle est renversement de la dualité, ou plutôt mise entre parenthèses des combattants, des oppositions en l'homme de connaissance, fils de l'homme et fils de Dieu, et cela, par l'émergence de la connaissance absolue. L'art sans art rendra compte du combat sans combattants, car la transfiguration du sujet appelle celle de l'objet, et il n'y a plus ici d'histoire, que la présence de l'être de l'Ouvert.

L'écriture lie le verbe au nom d'un lien éclairé de l'intérieur ; le Sens se pose sur les mots comme une grâce dont la pesanteur aurait depuis longtemps été acceptée comme la condition d'être de l'interrogation, puisqu'à la limite tout s'évanouit même la plus haute raison de l'homme : reste l'art.

Mais lequel ? Celui qui retournera à la participation mystique de l'être avec l'ouverture, ou celui qui fondera cette Présence ? Le pouvoir de la parole est-il seulement de représentation, ou peut-il appeler vers un enracinement de l'ontologie ? L'écrivain doit-il se contenter d'évocation alors que dans toute vocation il y a appel mais non fondement ? Le problème se pose-t-il de même pour le philosophe et le romancier ? La problématique non, mais la solution semble la même.

Pour le premier, la transfiguration s'accomplit par la réduction phénoménologique ultime conduisant du Verbe à l'Ineffable et fondant l'Etre en se fondant en lui après l'explication du processus de la montée d'ekstase en ekstase, jusqu'à la transphénoménalité de la Présence, selon un procédé semble à celui qui a donné naissance au Livre des mutations, représentation réelle de la présence dans l'infinité des infinis, et dont le pouvoir de prédiction tient justement en ce qu'il précède la parole.

La transfiguration du second s'accomplit par un art délivré de la communion mystique simple de l'artiste avec l'Être, que Mallarmé définissait comme « une aptitude qu'a l'univers spirituel à se voir et à se développer à travers ce qui fut moi » et cela par un art qui est affrontement lucide illuminant le Glorieux mensonge mallarméen dans un revirement terminal.

Les pouvoirs de la parole sont ceux qui illuminent le dernier regard de l'homme ; le tranchant qui marque la limite entre le Verbe et l'Ineffable est aiguisé par l'intellect et rendu transparent par la finesse de l'âme, et lumineux par l'alchimie du corps. Cependant l'œuvre qui nous intéresse ici, est un défi à la poésie et même en un sens l'expression de l'antipoésie : l'image n'y existe plus, la transfiguration lui a donné l'aspect simple de la réalité.

Si la méditation primordiale de la poésie porte toujours sur l'origine du langage et sur le « Je », la praxis philosophique telle que soutenue par la Structure Absolue, serait la première ou la dernière tentative de rendre hypostatique les pôles de la méditation, regardant de l'intérieur la vision et en exposant génétiquement le mode, c'est-à-dire son apparition et sa disparition, ce qu'aucune poésie n'a su faire, se contentant au mieux de l'évoquer. La puissance de la perception d'Abellio tient à ce que rien de l'univers ne puisse trouver sa place dans cette explication orphique, structure vivante de la communion de l'étant avec l'Etre ; la conscience est alors un état permanent qui se possède comme outil pour amplifier ses propres pouvoirs de transformation de l'involution en évolution accélérée. Alors que la poésie fille de la mystique célébrait le mystère dans l'ombre, la gnose veut le célébrer en pleine lumière sur l'autel du corps mystique même.

On ne peut difficilement mesurer la beauté esthétique et éthique de cette position sans l'avoir vécue (ce qui rend le discours sur elle presque stérile), sans avoir tout au moins fait un pas sur ce chemin lumineux dont on ne revient jamais vivant au sens ou le « libéré vivant » de l'Orient est engagé sur une voie tracée entre la vie et la mort. Il n'en revient jamais puisqu'il a perdu la trace de l'animal terrestre qu'il était.

GUY GERVAIS
Montréal.

# Devant la fosse de Babel

**Louis Bolle**

On pourrait situer les œuvres romanesques d'Abellio par rapport, par exemple, à celles de Malraux ou de Sartre. Comme eux, Abellio s'oppose dialectiquement à Proust : par son refus de dissocier analyse et action, sensibilité et intellect, politique et métaphysique. Mais, à un autre point de vue, il se rattache à Proust par sa conception du Grand-Œuvre, du roman total, et il s'oppose à Malraux, dont les intuitions, parfois fulgurantes, ne sont jamais reliées par une pensée cohérente (d'où son culte des grands hommes), comme il refuse la philosophie de Sartre, qui rejette la notion d'*ego transcendantal* (dans le sens husserlien du terme) et commet, ajouterons-nous, une méprise initiale et fondamentale quant au sens de l'*existence* heideggerienne. Pour Abellio, Malraux demeure un esthète prisonnier d'attitudes ; Sartre, un cartésien agnostique qui comprend encore et toujours le « projet » comme un acte de représentation, une réalisation de la subjectivité coupée d'un en-soi massif.

Cette situation d'Abellio serait en partie correcte. Mais elle ne marquerait pas assez fortement ce qu'il y a d'insolite dans sa tentative de « roman de la connaissance ». Je dirai qu'il est plus proche en fait d'un Malcolm de Chazal, d'un Alan Watts, d'un Mircea Eliade, — par une activité occulte et apparemment marginale. Pour parler comme les logiciens, en extension, la vision de *La Fosse de Babel* est cosmique, planétaire : ses trois pôles géographiques sont parmi les trois villes les plus internationales : New York, Paris, Genève. En compréhension, elle exprime une volonté de concentration extrême, une intensité exceptionnelle et farouche d'un romancier à la seconde puissance qui exige de nous non pas une lecture passive, des gloses, mais une participation d'un genre particulier. L'œuvre est en même temps une somme et une provocation, elle se veut à la fois ultime et pourtant ouverte sur un avenir. A un certain moment, Dupastre, qui est en quelque sorte le porte-parole le plus proche du romancier, lors d'une discussion avec le physicien Le Hourdel, révèle à ce dernier : « — Je vais vous confier un secret, lui dis-je en souriant. Je suis persuadé d'être arrivé à la conscience absolue » (p. 521).

Situer littérairement, classer sagement une œuvre dont l'ambition touche à une espèce de folie de la lucidité, ne satisferait personne, et surtout pas son auteur. Sans doute est-il indifférent à une pure appréciation : son œuvre impérieuse exige en quelque sorte qu'on entre dans son « système », qu'on utilise son code et ses schémas ou qu'on la rejette en bloc. Un simple jugement littéraire ne porterait pas assez loin, et la transposition du code dans un langage plus « fort » comme on dit en termes d'informatique, est impossible. L'aspect abrupt de l'œuvre empêche l'analyste de la circonvenir, mais aussi sa richesse débordante, la profusion des thèmes, le jaillissement perpétuel des idées, qui ne font aucune concession au lecteur moyen.

Dans ce journal d'une année (1971) qu'est *Dans une âme et un corps*, Abellio se rend très bien compte du problème difficile que pose la *mise en perspective*, quant à la position d'un romancier observateur au deuxième degré (Dupastre joue un rôle second par rapport au romancier Drameille, qui semble au premier abord le centre de la toile, l'araignée tisseuse).

*« A celui qui vit l'expérience de l'homme intérieur, note-t-il, il devient impossible d'écrire une histoire où celui-ci ne figure pas. Or l'homme intérieur, pour sa part, n'a plus d'histoire. Lorsqu'il parle de lui-même, l'homme intérieur ne peut rien raconter que sa genèse accomplie, et celle-ci au fond ne l'intéresse plus. Aussi, dans un roman, l'homme intérieur semble-t-il dévaloriser toute anecdote. »*

En fait, Dupastre qui est marginal par rapport à l'action (il n'est actif qu'en tant que romancier potentiel, en train d'écrire, en tant qu'impliqué de plus dans sa passion pour Françoise de Sixte, et tout son « roman » — romance, dirait l'anglais — est un mouvement de va-et-vient entre sa passion vécue et sa méditation sur l'amour et la femme qu'il appelle ultime, entre la vie et la réflexion sur la vie), *survole* les événements. L'homme intérieur, c'est l'homme immobile du septième jour, nous dit aussi Abellio dans le même « Journal ». Et le *roman* de l'homme intérieur est le roman du huitième jour. Dans ce roman non pas particulier mais universel en tant que somme, le monologue du moi intérieur passe au *Moi* au *Nous*. L'histoire du Moi se confond avec l'histoire universelle, car après une conversion, comme après un mariage heureux, il n'y a plus d'histoire particulière.

Mais ce roman du huitième jour est-il possible ? se demande Abellio. Et il répond : « A cette question, la critique ancienne ne peut pas répondre, pour la bonne raison que dans cette forme d'art l'œuvre et la critique se confondent. Oeuvre sans critères externes. Le lecteur lui-même ne peut la juger : il la vit et elle devient son œuvre. Sinon, pour lui, elle n'est pas. » Remarque capitale.

Juger une telle œuvre par rapport à une norme serait en nier l'unicité. Serait-elle *anormale ?* Certes, Abellio refuserait ce qualificatif, qu'il accole aux œuvres de Proust, de Joyce et de Céline, c'est-à-dire n'atteignant pas, selon lui, l'authentique universalité.

Le regard survolant du romancier qui ne participe plus n'est cependant pas pure contemplation, mais transfiguration. L'intrigue ou anecdote doit avoir un sens, être rattachée à une totalité, de sorte que le *sujet* compte autant que le style.

Celui-ci pose aussi, d'ailleurs, un problème au romancier. Car c'est le négatif ou le bas qui doit être transfiguré ; or « toute ascèse de l'intelligence décolore le style. On vient à se dire que la couleur est la perversion de la lumière, que l'image dénature ou dégrade le concept... ».

Au reproche de froideur, de manque de chaleur ou de tendresse que peut entraîner un tel style, Abellio répondra encore par une remarque que le poète Armand Robin lui faisait un jour : « La lumière, qu'on dit froide, ne l'est pas pour les lumineux. » La lumière dans le roman abélien a d'ailleurs, curieusement, quelque analogie avec celle, implacable et pourtant insolite, de certaines toiles de Chirico, où l'ombre, parfaitement délimitée, reste mystérieuse sans être opaque.

Une dernière et importante réticence pourrait enfin concerner les personnages en tant qu'ils représentent un certain type, en tant qu'ils peuvent incarner une signification allégorique, et parfaitement intelligible. Pourtant l'ombre (ou ce qu'Abellio nomme les « essences du bas ») confère un poids propre à chacun d'eux ; et chacune de leur voix (le roman est tissu de multiples voix ou

dialogues) est reconnaissable, bien que, sur un ton plus bas, l'on entende, parallèle, celle du romancier.

Il y a une prétention à l'universalité, à l'intégralité et même au classicisme chez Abellio et pourtant, dans cet univers romanesque, les personnages à l'activité souterraine (qui tend à la provocation et à l'activation de conflits entre les divers clans qui agissent dans le monde actuel) sont presque tous des marginaux, des non-conformistes : von Saas est un ex-nazi qui essaie de se justifier et de justifier une « éthique » de pur guerrier ; Poliakine et Santafé sont des communistes hétérodoxes ; les abbés d'Aquila et Domenech sont des hérétiques, l'un gnostique, l'autre progressiste. Ce monde international se compose d'êtres sans famille ni racines qui pensent et agissent dans une atmosphère de paroxysme permanent, tous tendant à se reconstituer une vérité ou un ordre (la ville de quartz de von Saas, la machine trieuse d'âmes de Pirenne) au sein du chaos que symbolise à la fin du livre la ville de New York, cet athanor, la ville des villes, « dressée jusqu'au vertige », ville de l'espèce et non de l'homme, et pourtant ville de l'avenir.

Dans *la Fosse de Babel*, Dupastre méditant près d'Orsières, dans le Valais, se demande s'il ne va pas se contenter de composer en toute simplicité des *essais* de philosophie, en mettant en théorème les « résidus objectivables de sa vie ». Il ajoute « « Ce mot de *résidus* disait tout. Cette interrogation était basse. » A quoi bon, se demande-t-il, faire un *livre d'enseignement* ?

*« Je vois bien qu'il existe en France une bonne centaine de professeurs de philosophie qui se croient capables, en toute honnêteté, d'*enseigner *la phénoménologie de Husserl et qui, pourtant, de toute évidence, n'y comprennent rien, et cela pour la simple raison que la phénoménologie transcendantale n'est pas dans son essence un sujet de discours, même professoral, mais d'abord une expérience vécue, une ascèse, une sagesse et l'on imagine bien que s'il y avait une centaine de sages dans l'université française, la France serait déjà en passe de devenir un immense couvent, une île de silence plus chargée de force que tous les entrepôts de fusées du cap Canaveral » (p. 466).*

On enseigne ce qu'on ne sait pas ou ce qu'on ne pratique pas ; la connaissance ultime est silencieuse, et l'action de même. Le droit d'enseigner, pense Dupastre, ne devrait être donné qu'*après* le chef-d'œuvre produit, par surcroît, après la vie terminée, remplie après la seconde naissance et la seconde mémoire. L'essai est banal, parce qu'il peut être consommé par tous, comme un fruit ; le roman est de l'ordre du germe, il est unique, et s'adresse à des êtres uniques. Aussi Dupastre se reproche-t-il d'avoir divulgué trop tôt, en les exposant aux amis de l'abbé d'Aquila, ses idées sur *La Structure absolue.*

Or le roman ultime, le chef-d'œuvre qui *récapitulerait* (qui serait le grand et dernier produit d'une *tête* suprême, *caput* supremum) toute l'expérience d'une vie devrait être, pour le romancier-personnage de *La Fosse de Babel*, une exemplarisation et à la fois le paradigme dernier de la *mise en forme*, non pas seulement personnelle mais totale, et quasiment trans-historique. Ce roman-là sera le véritable *roman du roman*, le produit d'une authentique *mise en abyme.* Il ne s'agit pas de représenter l'expérience seulement en ampleur, mais en intensité, — l'expérience poussée à la limite, le sacrifice. Le roman ultime est de l'ordre du sacré, donc du sacrifice. (Abellio, et son *alter ego* sont, en tant que logiciens, partisans de la « compréhension » plutôt que de l'« extension » !)

*En bon phénoménologue husserlien, j'ai toujours pensé que le problème du roman était surtout le problème du romancier. Mais rien de sérieux ne sera dit sur la prétendue crise du roman non pas seulement tant que le romancier lui-même ne se prendra pas comme tel pour sujet central de son intrigue, mais tant qu'il ne s'arrangera pas pour pousser aux limites, en tant que dernier connaissant, ce roman du roman qui est à la fois la dernière œuvre et le dernier acte, lorsque l'homme devient conscient que le drame de l'esthétique enveloppe de toutes parts et le drame de l'être et le drame du monde. »*

Le véritable problème, et le drame du vrai romancier (il y a chez Abellio un grand pouvoir de dramatisation des idées) est celui, pour lui, de la structure absolue, qui arrête l'histoire tout en lui donnant son sens. Le romancier

alors est eschatologique, il annonce la fin du temps (personnel et cosmique). Le drame de l'esthétique (*to drâma* = *action* et *événement* tragiques à la fois) sera pour lui celui de la communication, c'est-à-dire, ajoute-t-il,

« *par excellence le drame* religieux, *par quoi au dernier instant tout se relie, c'est-à-dire encore l'épreuve dernière par quoi les solitudes s'affirment et s'effondrent et où le témoignage se fait martyre, et l'art sera en effet le dernier martyre ou bien ne sera rien. Les mots d'engagement et de dégagement perdent ici leur sens, et leur opposition devient même vulgaire et profanatrice* »

(*La Fosse de Babel,* p. 461.).

Et il ajoute cette phrase qui couronne une page superbe :

« *L'action d'écrire un* vrai *roman, c'est-à-dire d'enfermer la plus haute charge de pensée et de vie dans la forme à la fois la plus concertée et la plus frémissante (est) à tous égards un point culminant dans l'ordre des actions humaines. Tout le problème de l'homme est de devenir le moteur immobile du monde, et cela par le moyen d'une pensée si chargée et si irradiante que son expression semble couler d'elle-même sans bouger, comme la lumière, et tout envahir, par le jeu d'une présence où la liberté et la réussite, la spontanéité et la maîtrise, la vérité et la beauté cessent d'être perçues contradictoirement.* »

(Ici, un écho de la sentence célèbre d'André Breton : n'oublions pas qu'Abellio reconnaît l'influence exercée sur lui par le théoricien du surréalisme.)

Le roman abélien ne sera pas seulement un miroir promené sur la grand-route, ni la reconquête du temps perdu, mais une *trans-ition* à travers l'espace-temps ; il sera eschatologique et prophétique. C'est ainsi que Dupastre écoute Drameille (*La Fosse de Babel,* p. 29) — sous le ciel austral de l'Argentine où il s'est un moment réfugié, ce ciel fourmillant d'étoiles « exactement annonciateur des immenses massacres à venir », — lui expliquer comment le sens d'une civilisation se définissait « *beaucoup moins à la quantité de ses victimes qu'à la qualité de ses tueurs* ». Mais Drameille est un *personnage* luciférien, qui a atteint une *impersonnalité* dont on ne sait si elle est d'en haut ou d'en bas : chez lui, il y a une ivresse du rationnel, un délire d'objectivité, qui est, remarque Dupastre, aussi celui des monstres. Drameille, romancier lui-même, rêve sans cesse de faire agir des aventuriers de haute volée, qui occuperaient, sur le plan de la puissance, la place voisine de celle qu'il désirerait lui-même tenir sur le plan de la connaissance : ici, au début de *La Fosse de Babel,* une allusion est faite à la secte syrienne des Druses, rassemblés au XI[e] siècle par Hassan ben Sabah, et désignés sous le nom de mangeurs de haschich ou d'Assassins. « Ceux-là se tenaient au-delà des doctrines et n'invoquaient qu'un Dieu sans morale, mais sans cesse ils invoquaient Dieu. Au cours de mes dernières nuits dans la prairie argentine ces rêveries me remplissaient d'un effroi plus fidèle qu'une peur d'enfant. »

En fait, le roman abélien est le roman du romancier non pas au second degré, mais au troisième, celui de la connaissance suprême : Drameille-romancier est un provocateur actif, Dupastre-romancier, dépassant Drameille, va vers la contemplation la plus activante et la plus inactive. Drameille, d'ailleurs, n'établit pas seulement, dans le monde, le demi-monde et le souterrain parisiens, un *réseau* secret entre les activistes de gauche et de droite, mais entre les hommes d'affaires et les intellectuels, et surtout les femmes (femmes du monde et courtisanes) qui jouent le rôle d'intermédiaires, d'appâts et finalement de victimes sacrifiées :

« *...Drameille voulait que les courtisanes tinssent désormais, entre leurs mains agiles, la dernière chance pour ce monde à l'envers de garder une tête réellement pensante. Le monde des affaires est d'une vulgarité intellectuelle affligeante. Les universités sont des étouffoirs scolastiques. Si les courtisanes ne recueillent pas la vocation du mécénat, c'en est fait de l'esprit pour deux siècles* »

(*La Fosse de Babel,* p. 80).

Le roman intensifie la vie et réciproquement. Jusqu'à *La Fosse de Babel,* l'œuvre de Raymond Abellio est prospective, à partir de la composition de son

énorme et dernier roman, elle devient aussi une tentative de réduction et d'intensification extrême de la réalité brute à des types et des relations typiques englobantes :

« *Ce nouveau livre, je sentais déjà que je devrais le porter longtemps [...] non pas que je ne fusse capable d'inventer tout de suite, à mon aventure avec Françoise ou aux projets de Drameille, n'importe quelle issue convenablement romanesque, mais parce que l'anecdote en elle-même importait beaucoup moins que la plénitude du sens qu'il en fallait tirer, selon l'agencement exact et les combinaisons rigoureuses des structures complètes. Pour la première fois de ma vie, ce n'était donc pas un problème d'anticipation ou d'invention qui se posait, mais de composition, d'organisation, de totalité.* »

Il ne faut pas oublier que l'acte de structuration n'est pas seulement un geste organisateur, mais celui d'une conscience transcendantale ; il n'est pas un concept, il n'est pas garanti par une démonstration (cf. mon article : *Quelques réflexions sur La Structure absolue*). La structuration correspond à une intensification ardente de la conscience, à une illumination : gnosticisme — patent dans une envolée assez extraordinaire des *Yeux d'Ezéchiel*. Dupastre évoque son maître spirituel, le Père Carranza, prophète et non pédagogue, qui procédait par affirmations et visions : « Un homme touchant à la pointe extrême de ce cap qui plonge dans la vacuité de Dieu, et où l'on prend soudain conscience de l'inutilité des preuves et des prêtres » (p. 153, éd. de Poche) :

« *Le monde est innocent, disait-il. Dieu seul est coupable. Et la souffrance du monde, c'est le remords de Dieu. Ce que les prêtres nomment péché originel, Dieu l'appelle éveil de l'homme à la dure lumière divine. Ce que les prêtres nomment tentation, Dieu l'appelle présence de la lumière. Ce que les prêtres nomment serpent, Dieu l'appelle intelligence. Ce que les prêtres nomment faute, Dieu l'appelle acte. Ce que les prêtres nomment chute, Dieu l'appelle progrès. Ce que les prêtres nomment soumission au démon, Dieu l'appelle exaltante conquête de la conscience. Ce que les prêtres nomment descente aux enfers, Dieu l'appelle passage dans la matière noire et fertile. Ce que les prêtres nomment condamnation, Dieu l'appelle retard en vue d'une plus haute montée, éloignement du fils prodigue. Ce que les prêtres nomment pardon, Dieu l'appelle accomplissement, retour et installation du fils prodigue à la première place. Ce que les prêtres nomment culpabilité, Dieu l'appelle mouvement. Ce que les prêtres nomment Lucifer, ou chef des diables, Dieu l'appelle créature suprêmement activante et pourtant immobile. Ce que les prêtres nomment tourments éternels Dieu l'appelle aventure suprêmement activante, destruction instantanée de l'acte en dehors du temps et de l'histoire. Ce que les prêtres nomment liberté, il l'appelle conscience du destin. Et sa propre liberté, il l'appelle acceptation de sa dualité manifestée, mystère suprême de son propre antagonisme, de son déchirement entre la clémence et la rigueur. Ce que les prêtres nomment harmonie du monde, il l'appelle balance des antagonismes, et à chaque instant il détruit l'équilibre de la balance. Ce que les prêtres nomment vie, il l'appelle élan ; mort, il l'appelle saut. Il appelle peur la soumission des dévôts, et connaissance la soumission des saints. Mais il n'y a encore jamais eu de saints sur la terre. Il appelle deuxième éveil de l'homme, ou naissance du deuxième jour, la révolte des athées et la victoire de Prométhée ; et troisième éveil, ou naissance du troisième jour, leur conversion. Mais personne ne s'est encore vraiment converti. Ce que les hommes appellent descendre, Dieu l'appelle avancer. C'est le jeu de l'homme et du destin...* »

Ici, où c'est le père Carranza qui parle et non Dupastre, l'homme *nomme*, mais Dieu *appelle* : si la science des *nominations*, selon la sagesse chinoise, est la plus importante de toutes, elle est pourtant dépassée toujours par celle de la *vocation*. A quel point ce texte se relie à la tradition gnostique, ceci échappe naturellement au lecteur non averti. Rappelons que le livre de Simon le Magicien (personnage nommé dans les *Actes des Apôtres*), s'intitule *Révélation de la Voix et du Nom* ; que le mouvement dialectique d'inversion de la négativité ou de la positivité des *pôles* antagonistes tel qu'il apparaît dans le texte, correspond au renversement des *rôles* de Caïn et d'Abel, par exemple, ou à la réhabilitation de Judas chez les Caïnites, au culte du Serpent chez les Ophites et les Luciférien, à l'*antinomisme* (suppression du Décalogue

mosaïque) des Carpocratiens, lesquels, comme les Nicolaïtes mentionnés dans l'*Apocalypse de saint Jean*, pratiquent la prostitution rituelle, interdisent le mariage. Pour Carpocrate, un Grec né à Céphalonie, et qui se différencie de tous les gnostiques chrétiens, Jésus n'était qu'un homme comme tous les autres, mais il a méprisé la Loi établie par les anges créateurs du monde visible ; Jésus a connu toutes les formes du mal, mais les a dominées grâce à sa puissance spirituelle. Les Carpocratiens soutenaient la doctrine de la communauté des femmes et des biens ; les Pérates (de *peran*, grec de l'autre côté) théorisaient la transgression ou *saut*.

Abellio, d'autre part, aime rappeler qu'Husserl, philosophe du Moi transcendantal et de l'intersubjectivité, a parlé de sa phénoménologie comme d'une « communauté gnostique ». Or le romancier abélien qui tend à l'impersonnalisation de la conscience ordinaire jusqu'à son ascension au stade de la conscience cosmique, rejoint le postulat fondamental de la Gnose : « Je suis toi et tu es moi » (*Evangile d'Eve*, préambule). De plus, le rapport *Rigueur-Clémence* de la citation ci-dessus a trait à deux termes de la Kabbale (le gnose juive), et ces termes (Ghebourah-Ghedoulah) nomment les cinquième et sixième *séphiroth* du monde de Briah (= création), qui correspondent respectivement aux préceptes négatifs et affirmatifs entre lesquels s'établit l'équilibre de la balance, elle-même évoquée par Abellio. Quant à l'allusion au mystère d'un antagonisme en Dieu, elle nous renvoie à la différence entre le *fond* et l'*existence* chez Scelling, lequel précise une tradition qui remonte à Boehme et plus haut encore, et qui nomme le *fond* la Colère de Dieu. La conception de la liberté comme conscience du destin a ici une couleur spinoziste.

Il est clair qu'il n'est pas nécessaire que le lecteur soit renseigné sur les sources de la pensée d'Abellio pour apprécier un roman comme *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*. Il n'est pas indispensable non plus qu'il comprenne toutes les allusions : ce n'est pas par hasard que la principale héroïne du roman s'appelle Hélène, qu'elle incarne la « femme accomplie » ou « ultime » ; ce n'est pas par hasard non plus que le nom d'*Epinoïa* est invoqué quelque part, qui signifiait pour Simon le Magicien : Pensée divine !

J'ai assez longuement cité une page de ce livre pour montrer d'abord qu'il contient à l'état de germe beaucoup d'idées qui seront mises en formes dans *la Fosse de Babel. Mais ce qui nous retiendra ici, ce ne sont pas les idées, mais leur rythme : il y a un élan propre à la phrase d'Abellio, un feu froid, électrique, la parcourt ; on entend comme le grésillement d'une intelligence omniprésente, qui ne s'arrête pas aux personnages, mais les traverse (c'est une faiblesse pour un romancier ordinaire, mais peut-être pas pour un romancier métaphysique). D'ailleurs le style comme le rythme d'Abellio change d'un roman à l'autre et devient de moins en moins lyrique. L'image, de plus, tend à disparaître : on ne retrouvera plus dans les deux derniers romans une métaphore cénesthésique du type : « Deux phares pointèrent vers le trottoir, m'aveuglèrent une fraction de seconde, puis, virant court, s'estompèrent dans un froissement de lumière sur le pavé gras » (Heureux les Pacifiques*, première phrase du premier chapitre).

Il faudrait dire aussi le souffle qui porte le rythme de la période ; il est celui d'un orateur politique qui, jadis, s'exerçait à cette occupation plutôt basse qui consiste à fasciner les foules, souffle qui s'est aiguisé, voix qui s'est mieux placée ensuite, décantée. L'écriture se contrôle de plus en plus. L'écriture, nous dit-il lui-même, doit opposer communion et fascination, refuser les pouvoirs de vampirisation propres à la parole, — vampirisation qui met en sommeil l'intelligence réflexive : il oppose cette volonté de communication propre à la prose intellectuelle, (mais timbrée, rythmée), à l'ellipse, au fondu, aux différentes *figures antirhétoriques* du nouveau roman ou du nouveau film. Abellio donne comme exemple le bafouillis des héros des films de Godard. Il fournit à Marie-Thérèse de Brosses un autre modèle encore ; au cinéma avec une amie et sa fille de onze ans — il s'agissait d'un « récit » assez elliptique, sans beaucoup d'enchaînements :

*« Eh bien ! Il faut croire que ces images avaient un pouvoir que n'avait pas le récit et que, simultanément, les yeux de la petite fille avaient une capacité de vision aussi globale dont j'étais tout à fait démuni. Elle comprenait tout, sans décomposer, c'est-à-dire, presque d'instinct. Ou plutôt elle saisissait tout ou elle était saisie par tout [...]. Peut-être [...] ce nouveau pouvoir se rattache*

*à un mouvement général, le même qui fait que les élèves de cinquième [...] sont capables aujourd'hui d'aborder les mathématiques par la théorie des ensembles et les schémas structurants de la logique symbolique.* »

S'agit-il d'un progrès ?

« ... *Il s'agit de savoir si ce progrès n'est quand même pas situé au pôle d'en bas, dans l'élémentaire, dans la multiplicité, et surtout dans la répétition [...]. On fabrique ainsi des êtres de travail de la quatrième caste et non des êtres de connaissance de la première* » *(Entretiens...,* pp. 88-89).

Dans *La Fosse de Babel,* Abellio est devenu un « romancier gnostique », peut-être aux dépens d'un certain lyrisme, d'une certaine imagination, d'une certaine chaleur ou spontanéité ; il a pris conscience, dans cette dernière œuvre, de toutes les implications de la mémoire et de la pensée premières pour en faire une mémoire seconde et une ré-flexion survolante et survoltée, intensifiée. Mais cette seconde mémoire et cette pensée englobante, reliante, structurante, est en réalité première dans l'ordre métaphysique, intemporel.

L'effort du romancier Dupastre consiste à passer complètement de la seconde caste à la première. Il faut ici renvoyer à une page très éclairante du 2e tome de « Ma dernière Mémoire », *Les militants* (1927-1939), où Abellio redéfinit le concept de caste, qui soutient toutes les sociétés, mais particulièrement clairement les sociétés indo-européennes, ce qu'un Dumézil a mis en évidence :

*En conformité avec les plus anciens enseignements et au-dessus de la* quatrième *caste dite des " hommes d'exécution " et qui forme le " peuple", les technocrates se trouvent dès lors constituer la* troisième *caste, celle des "hommes de gestion", tandis que nos militants actuels des partis révolutionnaires forment la* deuxième, *celle des " hommes de puissance " proprement dits [...], le moment n'étant pas venu des " hommes de connaissance " de la* première *caste, invisible aux yeux de la politique d'aujourd'hui, qui pourtant ne prend son sens que par leur inaction vigilante, et pas davantage de la* hors-caste *insituable de ceux que l'actuelle "société de consommation" relègue et maintient sans emploi dans une sorte de "non-lieu" parce qu'ils sont incapables d'entrer dans son processus ou s'y refusent : intellectuels rebelles, jeunesse hippie, chômeurs permanents, minorités ethniques ou raciales.* »

Quelques pages plus loin, on lit :

« La politique est ici à l'origine d'une véritable chute dans la naïveté de la parodie. Inconsciemment elle substitue à l'affrontement transcendantal et extra-mondain du Je *et du* Nous *qui commande toute montée spirituelle, la recherche par des voies naturelles et mondaines d'une prétendue fusion du* Moi *dans le* Tous, *elle s'efforce en vain de substituer aux forces d'unification christique, qui gouvernent toute montée dans l'Esprit, le jeu duel des forces luciférienne et satanique à l'œuvre dans l'homme extérieur et le monde. C'est ce péché majeur contre l'Esprit qui caractérise la politique [...]. Que l'illumination soit extatique ou enstatique, c'est-à-dire le produit de la mystique ou de la gnose, au moins marque-t-elle en l'être un terme où une transparence, une plénitude sont atteintes. [...]. Alors que le surpassement de la connaissance tend à son abolition illuminative et se trouve toujours ressenti comme une mutation victorieuse, il n'y a jamais de surpassement en soi de la puissance qui ne se limite à un simple dépassement quantitatif lié à l'avoir non à l'être, et qui ne reste ouvert à la suite indéfinie du nombre. [...]. Aussi ne trouve-t-elle (la puissance) de terme que par sa ruine. D'où dans nos sociétés, cette règle que l'homme de puissance ne peut réellement devenir homme de connaissance que dans sa dernière défaite... Règle sans exception, au moins en Occident [...]. Contrairement à ce qui se passe en Orient où le roi peut se faire prêtre en restant roi, l'Occident ne pourra jamais arriver à la fusion unitaire des deux castes d'en haut [...]. En Europe toutes les tentations théocratiques ont mal fini. Moines-soldats, les Templiers courent à la catastrophe. Jeanne d'Arc est brûlée vive, Savonarole est pendu puis brûlé lui-aussi, Luther et Calvin mettent leur époque à feu et à sang[...]. La création de l'Eglise anglicane par Henri VIII arrache l'Angleterre à la communauté d'Occident et, durant des siècles, détruisant tout pouvoir occidental uni, l'Angleterre n'est*

*plus, pour le monde européen, que la frange avancée de l'extra-monde [...]. La différence entre l'Orient et l'Occident est, à cet égard, fondamentale, et son étude devient aujourd'hui capitale quant à la compréhension dialectique ascendante des castes. C'est dans [...] la Bhagavad-Gîtâ, qu'est exposée avec le plus de force la notion du roi se faisant prêtre tout en restant roi lorsque le dieu Krishna s'adressant au roi Arjuna, dont sous un déguisement il conduit le char, lui fait un devoir religieux de tuer, c'est-à-dire de ne pas renoncer à la fonction la plus caractéristique de la puissance, et l'oblige pour cela à s'élever à une conception métaphysique supérieure de la mort. Mais c'est de même, inversement, dans le livre le plus important de la tradition occidentale, l'Ancien Testament des Hébreux, que l'on voit Iahweh refuser d'admettre le roi David à la construction du temple parce qu'il a les mains souillées de sang [...]. Cette dialectique entre l'Orient et l'Occident est le moteur transcendantal de l'histoire* » (pp. 49 à 51).

Cet exposé splendide, qui illumine la théorie purement « scientifique » d'un Dumézil, jette une lueur sur la signification profonde de *La Fosse de Babel*. Mais avant d'aborder le problème des mises en structure et des champs dans l'œuvre d'Abellio, je voudrais faire voir que dans ce dernier roman, la mise en forme, c'est-à-dire la réflexion, qui manifeste toujours un retour sur le passé et le constitué (l'oiseau de Minerve s'éveille au soir, il est toujours en retard), n'exclut pas une vue prophétique de l'avenir.

Au début du roman, chapitre 15 (« Le dernier des Sephardim prophétiques provoque la colère d'un junker »), Poliakhine, attaché à l'ambassade soviétique, qui incarne le type du « communiste avancé », s'adresse à Dupastre :

« — *Je suis juif, me dit-il, avec une soudaine passion et en trébuchant toujours sur les syllabes dures, je suis juif et je ne partage pas l'optimisme gâteux de certains communistes russes qui se figurent qu'il suffit de laisser s'industrialiser l'Asie et s'élever son niveau de vie pour avoir, de ce côté, la paix éternelle... Est-ce que vous croyez, me demanda-t-il avec une brutalité presque insolente, que la haine des Arabes pour les Israéliens soit une question de niveau de vie ?*

« — *Je suis en effet persuadé du contraire.*

« — *Quand les Arabes se croiront mûrs pour détruire Israël, ce sera le signal. Et l'Asie nous tombera dessus pour les mêmes raisons fanatiques. On ne comprend rien au destin du communisme mondial si on ne sait pas que Staline était avant tout un Asiate. Sa persécution des Juifs procédait d'une haine fondamentale. Les Juifs, pour lui, c'était l'avant-garde de l'Occident intellectuel. Une abomination. Un véritable communiste ne devrait pas être raciste. Staline l'était. Un Juif n'est pas raciste. Il défend des valeurs rationnelles et par conséquent universelles, et il ne se replie sur lui-même que pour mieux les défendre. Le véritable marxiste fait de même. Mais que restait-il du marxiste chez Staline ? Et qu'en restera-t-il dans vingt ans chez les Chinois ? Leur productivisme et leur nationalisme nous font revenir deux siècles en arrière. Je ne crois pas à un marxisme régénéré par les Chinois ! [...]. Je ne crois pas aux masses, je crois aux minorités éternelles... Je crois à l'Israël éternel !*

« — *J'y crois aussi.*

« — *Alors vous en êtes ! s'écria-t-il d'un accent profond qui venait du fond des âges, l'accent même du prince des prêtres lorsqu'il ouvrait le saint des saints et criait le nom de Iahweh [...]. Depuis cinquante ans, par des voies patientes et presque occultes, l'intelligence occidentale va vers son couronnement, son martyre et sa divinisation... mais personne ne le sait en Occident, sauf nous. Une sorte de conjuration universelle appuyée par les Chrétiens eux-mêmes a créé et répandu le mythe de la décadence de l'Occident, comme si la corruption des formes sociales n'était pas un phénomène naturel et équitable lorsque l'intelligence de quelques individus perdus dans ces formes cherche la liberté des sommets. Et tous les agents cachés de l'Orient viennent tranquillement chez nous proclamer la faillite de la raison, la vanité du mental, les illusions de l'intellect, au moment même, notez-le, où l'Orient tout entier est en train de s'armer des fruits de cette raison et de cet intellect qu'il a reçus de nous et qu'il va tourner contre nous... Cet Occident masochiste n'est pas le*

*nôtre, dit-il avec une force de conviction qui le trans-figurait... [...]. C'est nous qui rendrons un jour à l'Orient la compréhension de ses doctrines et non l'inverse... Et il faut enfin remettre à leur place, qui est la dernière, tous les esthètes irresponsables et dégénérés qui prolifèrent sur cette confusion, les philosophes de l'absurde et les adorateurs de l'échec, qui insultent à la véritable solitude en menant pour la plupart une vie dorée... » (pp.88-88).*

Poliakhine, comme Dupastre, est un « cathare », un « pur » ; en tant que Juif il prévoit la destruction du nouvel Etat d'Israël, qui sera le signal, et de la fin de l'Occident, et, selon Abellio, de son assomption. Pour saisir la portée de cette tirade flamboyante, il faut relire les pages où il se rattache aux Albigeois :

*« Cette passion et cette assomption de l'Occident marqueront, pour notre ère, la fin de la dialectique de Dieu se faisant homme et débouchant dans l'aventure de l'homme devenant Dieu. Huit cents ans de vie obscure et profonde depuis que se sont mêlées à la terre les cendres du bûcher de Montségur ! [...]. Moi qui ne suis jamais devenu prophète en mon pays (que sa vocation désormais souterraine n'incline plus, il est vrai, à* exprimer *mais à* vivre *sa gnose) je lui appartiens toujours cependant par ce même enracinement dans les forces cachées du religieux qui l'animent encore sourdement après en avoir fait le peuple élu du sacrifice dans la géographie sacrée de l'Occident. »*

*(*Ma dernière Mémoire, *I, p. 57)*

Mais déjà, dans *Heureux les Pacifiques*, roman publié en 1946, il y a une prophétie qui date de 1937 (concernant la France chrétienne et la Maçonnerie, les dictatures des guerriers, le marxisme, la politique américaine) et qui annonce la mise en garde imprécative d'un Soljénitsyne à Harvard, en juin 1978 : Ricarda s'adresse à Robert Saveilhan, lors d'une promenade entre la Concorde et l'Etoile :

*« ... Prends d'abord l'exemple de la haute Maçonnerie, me dit-il, regarde comme la coupure s'y élargit déjà. D'un côté, le Grand Orient, à tendances politiques, se trouve en gros attiré par la révolution politique et économique dont le pôle est la Russie, [...] ; au contraire, la Grande-Loge, à tendances philosophiques, se trouve attirée par l'Amérique [...] ; la puissance politique a cessé de se fixer à Paris, la puissance politique n'est pas un problème national, mais continental ou impérial... De même pour l'Eglise catholique française. En Italie, la crise du modernisme catholique a fait long feu ; je suis sûr autant qu'on peut l'être que c'est en France qu'elle éclatera à nouveau, sur un plan supérieur ; elle opposera ce qu'on peut appeler l'esprit jésuite et dominicain, d'une part, l'esprit bénédictin et franciscain de l'autre, le rite et l'examen personnel, ou encore, deux types d'hommes : le* prêtre *qui devient de plus en plus un simple administrateur, et le* prophète *qu'il devrait être, le* saint.

*« C'est la disgrâce et la chance de la France, continua-t-il d'être le pays où ces conflits vont se produire en premier lieu et prendre le maximum d'acuité. [...].*

*« La lâcheté des intellectuels, c'est de croire qu'on peut tenir entre les guerriers une position intermédiaire, et qu'en étendant les bras en croix, on peut écarter les deux morceaux de la planète lancés l'un contre l'autre*[1] *[...].*

*« Tout homme politique* réaliste *passe son temps à évaluer des rapports de forces et à* changer de place, *c'est-à-dire à se renier, selon le résultat de ses calculs. Qu'est-ce que le marxisme ? Le code d'évaluation politique le plus perfectionné qu'on ait jamais rédigé, le bréviaire des putains de haute lignée ; il permet de modifier son choix un peu avant que le rapport de force change [...].*

*« — La mauvaise chance des Américains, dis-je, et des chrétiens en général, c'est d'être pourris par les bonnes intentions. Le moment venu, leurs hommes d'affaires soi-disant réalistes seront englués dans cette chose monstrueuse, cet inconcevable amas d'hypocrisie : un peuple qui se croira moral.*

*« — Pour résister aux Russes, les guerriers américains seront obligés de devenir les antidémocrates les plus féroces qu'on ait jamais vus, dit Ricarda.*

*« Au bout d'un moment, il ajouta :*

*« — D'ailleurs, ils n'auront pas le temps. Les Russes les posséderont tous, et puis ils sauteront ensemble » (pp. 285 à 278).*

Pour Abellio, Babel (titre inspiré par une note du *Journal intime* de Kafka : « Nous creusons la fosse de Babel ») exprime la multiplicité des signes et des êtres, l'écartèlement sans fin des sens et de l'esprit. C'est aussi à la fois le symbole de l'opacité et de la non-communication ; et celui de la grande prostituée : Babylone. « C'est le monument élevé à l'impossibilité de l'amour par le paroxyxme de l'amour. »

Le romancier Dupastre annonce qu'ayant découvert avec Drameille (le romancier luciférien des *Yeux d'Ezéchiel...) La Structure absolue*, laquelle au sein d'un monde de relations opaques s'avère le réseau qui les éclaire toutes, et qui est l'expression d'une logique sénaire.

Cette nouvelle logique s'enracine dans une tradition ancienne. Elle se rattache aussi à l'ambition leibnitzienne de la « caractéristique universelle ».

Peut-on imaginer un roman écrit à partir d'une notion aussi abstraite que celle de Structure absolue — le roman de la connaissance ? Trouver à la prolifération sans fin des structures une clé universelle, celle de l'être et du devenir, des situations et des mutations ? A la réflexion, il faut que le monde réponde. Lorsqu'il vivait à Chexbres, en Suisse, Abellio aimait à faire de longues marches en forêt. Un jour, dit-il à Marie-Thérèse de Brosses, après avoir travaillé sur un des nombres qui traduisent l'Ain-Soph hébraïque, c'est-à-dire l'Indéterminé, un des nombres supérieurs de la structure séphirotique (13 861), il marcha durant des heures en méditant ; au sortir de la forêt, il déboucha sur un endroit inconnu de lui ; il y avait là une maison et une voiture avec la plaque du canton de Vaud : VD 13 861. « Un signe amical du destin : à l'époque, il y avait dans le canton de Vaud à peu près 50 000 voitures, immatriculées de 1 à 50 000 ! (pp. 173-174). Dans le chapitre 47 de *La Fosse de Babel (Une nuit d'orage)*, Françoise de Sixte qui est venue prendre Pierre Dupastre à l'aéroport de Cointrin se trouve arrêtée à l'entrée du pont du Mont-Blanc, à Genève, par un feu rouge. Et Dupastre pense : « C'est un fait digne de l'attention du touriste : le nombre des courants de circulation qu'une police prévoyante a dénombrés, chronométrés, canalisés à cet endroit, dans un espace étroit, paraît incroyable. Au moment où l'on croit épuisées toutes les combinaisons possibles, les feux en inventent une autre. »

On peut lire dans la situation la double inquiétude du romancier et du polytechnicien qu'est Abellio : à la discontinuité indéfinie des corrélations, il substitue la continuité de la coordination, une et indivisible. (Ce n'est pas un hasard si l'appareil qui domine l'époque s'appelle l'*ordinateur* électronique). Ce passage, où les deux héros principaux du roman sont un moment arrêtés, symbolise le roman tout entier : le champ dynamique à l'intérieur duquel le romancier règle le courant de la communication des consciences. Le romancier est celui qui défie l'infinité jusqu'au bout, tout en restant maître de lui-même. Il a d'ailleurs affirmé qu'il existait trois types d'hommes ultimes : « le saint dans sa cellule, le chef communiste également dans sa cellule, et le romancier n'importe où. » Il ajoute : le premier appartient à Dieu, le second au diable, le troisième reste de propriété contestée, il s'appartient. (Cette trilogie ressemble à celle de Baudelaire : le prêtre, le guerrier, le poète.) Aussi Dupastre, plus que Drameille, se réclame-t-il, d'une position de *totale neutralité*. Philippe Sénart, dans une appréciation critique, se demandait d'ailleurs si Abellio ne courait pas le risque suprême d'une indifférence finale à l'égard de son œuvre. A quoi Abellio répondra : on ne se perd jamais qu'aux yeux d'autrui. Ce qu'il tente, c'est de traiter de la communication dans le concret et non dans l'abstrait : ne pas poser le problème de la communication en soi, même sous une forme dialectique, mais voir s'il peut trouver un « pôle de structure répondant à sa propre polarité, et en l'espèce une femme capable de recevoir son message et de lui délivrer le sien » (*Entretiens*, p. 124). C'est pourquoi le couple P. Dupastre-F. de Sixte représente la conscience la plus avancée du livre. La passion « romanesque » de Dupastre pour la jeune femme genevoise-savoyarde de la Croix-de-Rozon en constitue l'événement archétypique, le roman est à multiples foyers ou intrigues dont les fils intersectent à des nœuds. Le « couple » est antithétiquement polarisé et s'inscrit dans plus d'une quadrature. Au couple Dupastre-Françoise de Sixte, correspond celui de Julienne de Sixte et de Scotti, mais aussi celui, inverti, de von Saas-Scotti, et encore, beaucoup plus faible celui de Dupastre-Marie Greenson. (Dans ces milieux parisiens « avancés », extraordinairement intelligents et corrompus, les femmes échangées

jouent un rôle curieusement archaïque ou futuriste !) Mais la quadrature est moins lisible que l'opposition, laquelle s'incarne jusque dans le style d'Abellio : il est enclin à l'antithèse lyrique et à l'inversion, ce qu'on appelle en géométrie l'*homologie inverse*. Témoins ces périodes typiques : « Seul le Christ pardonne tout et efface tout, m'avait dit un jour le Père Carranza. Lucifer pardonne tout, mais n'efface rien. Quant à Satan il n'efface ni ne pardonne ... La malédiction du diable, comme celle des sociétés, c'est l'impossibilité de l'oubli » *(La Fosse de Babel*, p. 238), et : « Le Tessin est une des régions les plus ensoleillées, les plus colorées, les plus fleuries, les plus apprêtées de l'Europe, mais nous retînmes peu de cette profusion encore septentrionale où la netteté suisse met trop d'ordre et de la gaieté italienne trop de convention » *(id.*, p. 392).

Sur le plan politique, von Saas, junker prussien et ancien officier S.S., s'oppose et correspond à Santafé, l'ancien anarchiste espagnol. Ils sont antithétiques même physiquement : von Saas est sec et élancé, Santafé lourd, jouisseur et tranquille. Entre les communistes (de types différents) du livre, Santafé, Poliakhine et Pirenne, il y a aussi opposition et liaison comme entre les aventuriers plus ou moins fascistes que sont von Saas, Jansen et Scotti. Comme il y a deux frères Ricarda, dans *Heureux les pacifiques*, il y a dans *La Fosse de Babel*, le couple des deux sœurs, Julienne et Françoise de Sixte, celui des deux romanciers : Drameille et Dupastre, le couple des deux communistes plus ou moins secrètement dissidents, Santafé et Poliakhine, le couple des deux prêtres — le prophète —, l'abbé d'Aquila (l'avatar du P. Carranza) et le chrétien activiste, l'abbé Domenech. Tous ces couples sont impliqués dans les actions ou intrigues diverses, amoureuses, politiques, financières, policières, criminelles, métaphysiques, et reliés parfois par des liens sociaux. L'abbé d'Aquila est cousin de Julienne de Sixte, laquelle fut la maîtresse de Drameille et de Santafé, et est actuellement celle de Scotti, et qui épousera finalement le financier juif Frieden...

Mais l'opposition fondamentale s'inscrit entre Drameille, romancier luciférien, et Pirenne, policier communiste et tueur froid, qui représente le pôle satanique, le pôle d'en bas. (A un certain moment, Dupastre remarque les longs cils de Pirenne, sa beauté androgynique, son calme, qui est un des attributs de Satan, comme il notera aussi ailleurs l'éclat opaque du diamant noir que l'absence d'âme donne à ses yeux.) « J'y cherchais en vain un secret » (p. 383). Pirenne est le serviteur de la masse, quelle que soit cette masse. Homme des fiches, il informe ; il s'avère comme le filtre neutre à travers quoi l'information passe. Policier né, comme von Saas, il est l'informateur pour l'information, comme von Saas est partisan de l'ordre pour l'ordre. Mais Pirenne sera plus fort que von Saas. Ce dernier finira dans la démence, au moment où il perdra Scotti (c'est l'éternel drame du couple homosexuel Vautrin-Rubempré, Charlus-Morel) ; il s'abandonnera à une sorte de délire réglé, lors d'une errance quasi désespérée dans les rues de New York on le voit débordé par des images proliférantes de ce qu'il hait : le vampirisme de la foule (dans laquelle Pirenne s'enfonce, lui, avec délice), la promiscuité : « La folie de von Saas commençait toujours par un recensement minutieux et même maniaque (...) de ce perpétuel déplacement de matière malsaine depuis les feuilles tombées des arbres dans Central Park et les boîtes de conserves rouillées ou les paniers déchirés traînant dans les faubourgs jusqu'aux rengaines publicitaires et aux idées communes obstruant les cerveaux, en passant par la suie flottant dans la bâtardise des races, la faconde et la corruption des politiciens. New York était alors pour lui une immense ville qui de part et d'autre de Manhattan, a pris deux bras de mer pour égouts » (p. 511).

*La Fosse de Babel* est un tableau total des années 53-54, où jouent toutes les forces historiques, scientifiques, métaphysiques. Mais d'une certaine façon, si on peut le considérer comme une profonde méditation sur l'aventure impossible de l'amour, il apparaît aussi comme un roman de science-fiction, un roman policier, un roman d'espionnage mondial (Jansen, par exemple, est un fasciste, un trafiquant d'armes, un gangster, un maître-chanteur et par moments aussi un rêveur). *La Fosse de Babel,* c'est Paris-New York-Genève, ses trafiquants, ses financiers, ses industriels, ses attachés d'ambassade jouant double ou triple jeu, ses esthètes, ses homosexuels, ses courtisanes de haute volée, ses jeunes femmes-du-monde viriles, et, perdu parmi eux, un saint, qui

meurt aussi d'ailleurs, mais ayant résolu le seul problème fondamental, celui du corps, c'est-à-dire celui du sexe et de la souffrance physique.

Terminé en 1961, il est, comme nous l'avons vu, prophétique à plus d'un égard : les événements de 1968, le phénomène maoïste, et même l'importance que va prendre l'Afrique. A la fin du livre, Poliakhine s'étant suicidé, sur l'ordre de Pirenne, en avalant du cyanure, on voit Santafé se tourner vers Lyng, l'agent de la Chine maoïste ; celui-ci le chargera d'organiser et de payer des séditions en Afrique et en Amérique. L'organisation lancée par Drameille tourne maintenant d'elle-même.

Qu'en est-il de l'aventure Dupastre-Françoise de Sixte qui traverse en diagonale tous les événements, intersectant tous les autres épisodes ? Coupée de scènes diverses à Genève, à Paris, à Londres, traversée de fulgurantes interrogations sur la féminité moderne ou ultime, sur la vénalité et la virilisation de la femme, de méditations sur la puissance et l'impuissance des corps, sur les affres de la jalousie, sur le pouvoir ascensionnel de l'échec final, sur l'impossibilité pour l'homme de recréer complètement la femme à son image ou de la libérer, l'aventure amoureuse doit faire passer le héros au-delà de l'amour, au-delà du temps pour retrouver l'instant unique : « Depuis que mon intelligence s'est ouverte à une conception non naïve du temps et que j'ai cessé de confondre perpétuité et éternité, prédiction et prophétie, voyance et vision, mémoire banale et saisie du sens, je passe *mon temps* à essayer d'obtenir que tout instant devienne prospectif, c'est-à-dire ne naisse dans le temps que pour abolir le temps au lieu de se laisser abolir par lui... », déclare Dupastre, délivré, vaincu mais vainqueur. Il brûlera dans sa cheminée du Val-Ferret le paquet de ses lettres à Françoise — que celle-ci lui avait rendues. Longtemps, il avait hésité à les conserver, car elle les lui avait restituées *pour son roman*. La dernière rencontre a lieu à Lausanne ; les anciens amants terminent la soirée dans un *night-club* de la place Saint-François. Dupastre, dédoublé, assiste, impersonnel, au spectacle qu'il se donne. « Mais j'ai trop l'habitude de ne jamais dire *non* à aucune expression de la vie pour ne pas m'être demandé souvent et, spécialement ce soir-là (...) ce que signifiait, au regard de l'éternel, ce nouvel art de vivre ou plutôt, déjà, de ne plus vivre, cette dispersion extrême, ce divertissement, ce foisonnement, cette projection brillante d'étincelles rayant la nuit d'un éclat vain » (p. 631). Il sait que Françoise ne renoncera jamais à ses sorties nocturnes, à sa vie mondaine. Dupastre pense alors à Drameille, au sourire de Drameille, parmi ses Brigitte, ses Fabienne, sa cour d'élégantes courtisanes, qui n'ont point part à ce sourire. « Le regard que l'homme enfin devenu homme pose sur le désert de son amour est un regard pur, mais le sourire que Lucifer, en deça ou au-delà de l'amour (on ne sait) adresse au sourire complice de Satan ne l'est pas. Le sourire de Lucifer est crispé, le sait-on ? Et celui de Satan, à l'inverse, est velouté (...). De l'un à l'autre, voyez comment, en vous et dans le monde, se fond puis se consume la racine des tourments. » Fin de l'unique et ultime amour. Il reste encore à Dupastre à faire brûler les cendres froides. « Saurai-je un jour les faire brûler aussi ? » se demande-t-il. « Un jour. Demain. Demain, le mot le plus menteur de toutes les langues. » Abellio termine son roman sur cette phrase.

Mais un tel rapide survol ne rend pas justice à l'œuvre. On néglige les détails, les notations justes. Un Stendhal, qui n'a passé que peu de temps à Genève, a pourtant compris, avec l'acuité de son cynisme tendre, cette ville : « *Ils donnent des leçons à nos ultras !* », écrit-il pendant la Restauration à propos des banquiers de la haute ville. Abellio a découvert, lui, une Genève neptunienne. En amont, la douceur du lac qui devient tout de suite une mer ; mais :

*« à l'aval, tout se rétrécit, se concentre, se précipite. Ce port est donc un faux port. Il n'accueille pas les eaux mouvantes pour en faire une eau calme, il transforme, à l'inverse, une eau calme en torrent soudain. Au seuil de la Suisse, il livre le secret de ce pays qu'on dit de refuge et qui est de passage et de transmutation (...). Mais vous qui vîntes, dérivés de loin vers cette mer des Sargasses de l'Europe, qui n'a pas bougé depuis mille ans, vous trouverez ici (...) le faux repos de la vie profonde et neptunienne, et la descente au fond de la mer ».*

Les nombreuses phases genevoises de l'aventure amoureuse de Dupastre

baignent dans cette illusion de sérénité glauque, où le tumulte se situe en profondeur. Mais elle aussi, — dans une œuvre toute tournée vers l'avenir, où l'on rencontre le cybernéticien Le Hourdel, des logiciens, des biologistes qui s'intéressent aux futures mutations de l'homme, — une curieuse allure « rétro ». Les Françoise et les Julienne de Sixte ont changé depuis 25 ans de style, d'allure, de robes, de coiffure, de langage. « Fishing for compliments », une expression qui avait un sens pour Odette de Crécy en a eu une pour elles. Mais qui s'intéresse aujourd'hui, même à Genève, à la différence en anglais, entre ce qui est U et non-U (« upper class » et « non-upper class » !) ?

*La Fosse de Babel*, paradoxalement, est un chaos d'idées claires, un océan où les passions et les idéologies antagonistes s'affrontent, vague contre vague, le tohu-bohu d'une époque de l'âge noir où tout se défait et pourrit, mais pour préparer une germination future. Est-ce un roman, ou une tentative, parmi d'autres, de faire éclater le roman, de mettre le roman en question par la réflexion ? Pourrait-on dire (malgré l'abondance extraordinaire de ce livre de 638 pages serrées, espèce de soleil en éruption perpétuelle) que le romancier *va trop vite*, en ce qui concerne le récit et par rapport aux personnages ? J'entends *trop vite* par impatience par rapport au temps et par rapport aux hommes. Peut-être est-ce le défaut de la cuirasse du mathématicien (cf. l'expression significative du géomètre esquissant une courbe : « on voit *très vite* que... ») ? Ou d'un esprit gnostique dominé par une vision eschatologique (à la dernière page du roman, Dupastre annonce énigmatiquement l'éclatement des bombes dans le ciel de New York qui « sera le signe infaillible de la royauté de la femme virile ») ? Pour quel couronnement futur ?

Pierre de Boisdeffre, qui accorde à Raymond Abellio du génie et parle d'*Heureux les Pacifiques* comme d'un roman fracassant, un des plus excitants qui aient paru en France depuis 1945, comme d'une autre *Condition Humaine*, se demande à propos de *La Fosse de Babel* : est-il possible de lire un roman comme un document chiffré ?

Nous pouvons répondre positivement.

LOUIS BOLLE

## NOTE

1. N'oublions pas que ce texte date de 1946. En juin 1978, Soljénitsyne déclare aux étudiants d'Harvard : « Non, je ne peux pas recommander votre société comme idéale pour la transformation de la nôtre (...). Nous avions placé trop d'espoir dans les transformations politico-sociales, et il se révèle qu'on nous enlève ce que nous avons de plus précieux : notre vie intérieure. A l'Est, c'est la foire du Parti qui la foule aux pieds, à l'Ouest la foire du Commerce : ce qui est effrayant, ce n'est même pas le fait du monde éclaté, c'est que les principaux morceaux en soient atteints d'une maladie analogue » (*Le déclin du courage*, Seuil, 1978).

# Un quaternion pour Abellio

**Pierre Schaeffer**

Dans l'annuaire de l'X (qui est à la gent polytechnicienne ce que le Gotha est au Sang bleu), on chercherait en vain un nommé Abellio (Raymond). Il faut connaître. C'est ce que je me permettrais d'appeler, non pas *La fin de l'ésotérisme*, mais son début. Pour quelques initiés, l'accès s'en ouvre au millésime vingt sept. Je ne m'attarderai pas à gloser sur ce cube du chiffre trois. Il marque pourtant la promotion d'un nommé Soulès Georges dont la brève épitaphe est ainsi rédigée :

(P) SOULES Georges, Anc. Ing. P.C.

Le décryptage s'effectue grâce à un code d'abréviations qui n'est pas toujours clair : P.C., c'est Pont et Chaussées, ce qui n'indique pas une orientation, mais une double prédestination. Les Ponts et Chaussées, en effet, n'ont pas été choisis comme correspondant à des aptitudes. Du point de vue de l'*amplitude*, ils signifient que le dénommé Soulès se situe parmi les meilleurs, dans l'une des « bottes » les plus distinguées. Du point de vue de l'*intensité*, cela signifie que Soulès a été pompé vers la sphère supérieure des ingénieurs du corps, autrement dénommé corpsards. Double prédestination donc, et de l'intelligence, don de la Providence, et de la compétence, don du rang de sortie, qui vous tire à la bonne aventure le chiffre de votre existence. Ensuite, la vie est toute tracée. Rideau sur Soulès et l'annuaire de l'X, et on frappe les trois coups pour un autre avènement, une aberration diamétrale, voici Abellio : *les yeux d'Ezéchiel sont ouverts.*

La lecture de l'annuaire de l'X inspire d'ailleurs d'autres réflexions, plus générales. Par exemple sur le symbolisme, la taxinomie. Tandis que l'astérisque

---

* Pierre Schaeffer, polytechnicien (promotion 1929), fondateur et ancien directeur du Service à la Recherche de la Radiotélévision française, romancier, auteur notamment de *A la recherche d'une musique concrète* (1952) ; *Traité des objets musicaux* (1966) ; *De la musique concrète à la musique même* (1977).

désigne un caissier (*), ou un délégué de promotion, le point (.) désigne « un camarade du sexe féminin ». Voilà une bien grande nouveauté. De notre temps, seul l'astérisque régnait. Voici maintenant entre « Rien, (*) et (.) qu'apparaît la triade. Pour découvrir le point, ce scandale du sexe opposé, nous disposions, Soulès et moi, de toute la vie, et ce n'était pas trop pour des adolescents si retardés. Nos jeunes camarades, dès la parution de l'annuaire, se voient dotés de la variante femelle. Qu'en penser ? Que signifie cette surenchère ?

Mais l'annuaire de l'X a aussi des accents austères ; il murmure à sa façon, discrète, laïque et réglementaire, le « quia pulvis es ». Pour les promotions antérieures à 1893, les décès figureront, dit-il, dans un recueil intitulé « Les cent premières promotions ». Ainsi s'écroulent les promotions, par pans entiers, quand leur heure a sonné. Autrement, il est aisé de vérifier, selon le millésime auquel on appartient, s'il en reste encore beaucoup qui possèdent une adresse et un téléphone, ou s'ils font seulement exception à la liste de ceux auxquels ces signalements ne conviennent plus, et que voici tassés dans une typographie économe. Ces détails vont sans doute sembler fastidieux et hors du sujet, mais je suis persuadé que ça doit frapper aussi Abellio, et qu'on n'est pas polytechnicien en vain. Pour reprendre une expression à la mode, j'avancerais, en pinçant un peu les lèvres, qu'il n'est pas *innocent* d'être polytechnicien, quoique les apparences nous maquillent. Dans cet hommage fraternel, on comprendra que je me tienne à ces fils, ceux de la trame comme ceux de la chaîne : partager, avec Abellio, tant de relations croisées, si ce n'est pas par quelque tour de la structure absolue, on se demande d'où ça viendrait ?

Dans le grand amphi Poincaré, dont le chêne sculpté, les écussons, les panoplies pouvaient faire penser à quelque immense salle à manger du Savoir (grand buffet, maigre pitance), officiait en ce temps-là un géomètre-prestidigitateur, nommé Maurice d'Ocagne. A deux promotions de distance, ces souvenirs nous sont communs. Abellio se souviendra donc aussi bien que moi des clameurs goguenardes qui accueillaient le palmarès du Maître. Car « M.d'O » avait beau exciper de quelque aristocratie Napoléon Troisième, il était fort moderne, en associant ses disciples à ses trouvailles. Et c'est alors que les Elèves Cordonnier et Goguel étaient cités à l'ordre du jour et de leurs respectives promotions pour avoir trouvé IN — DÉ — PEN — DAM — MENT l'un de l'autre, deux démonstrations inédites, *élégantes* et originales du troisième corollaire sur la congruence des droites dans un espace de transformation. Cette révélation, très attendue, faisait hurler l'auditoire selon les rites primitifs de la tribu, acclamant le sorcier et ses victimes propitiatoires.

C'est en raison de ce précédent fameux que (néanmoins le rouge au front), j'ose me pointer aux côtés du camarade Soulès pour avoir trouvé moi aussi, et tout à fait indépendamment, et par des voies outrageusement différentes, la même congruence, la même incongruité, le même nœud gordien, bref, le même os à ronger dont il n'est pas question de faire le tour si vite, et même de si clairement donner le signalement. Non, il ne s'agit pas expressément, de la structure absolue, que je n'aurais jamais osé intituler ainsi. C'est plus modeste, c'est plus mystérieux, c'est plus simple aussi : il s'agit du chiffre quatre, d'un schéma à quatre directions, d'une pensée écartelée deux fois, et ensuite peut être nous divergeons, ou nous nous rencontrons par excès ou par défaut. Ca n'a pas d'importance ; ce qui est étonnant, c'est de s'être retrouvés aux deux bouts de la vie, et à cet ultime rendez-vous. Comme les gens sont très inattentifs et que tout schéma leur paraît rébarbatif, il y avait peu de chances pour qu'un troisième larron se pénètre de nos travaux réciproques pour en tirer leçon après confrontation. J'eusse préféré ne pas le faire moi-même, et ne parler ici que d'Abellio. Peu importe. Plutôt qu'un hommage venu de l'extérieur, il me saura gré sans doute d'émerger, tel l'extraterrestre, dans son espace propre.

J'ai pourtant de la difficulté à procéder à cet inventaire, à exprimer cette convergence. Tout d'abord la difficulté bien connue de tout esprit tant soit peu créateur pour épouser la pensée d'un autre. Il me semble que plus on est proche, plus est sensible la divergence. Pour une même curiosité, un même

objectif et de semblable perspectives, les styles sont différents, le choix des termes, le domaine de l'expérience, l'ampleur des généralisations. Mais quoi, le chiffre quatre est là qui nous oblige, qui nous jalonne, qui nous rassemble. Quatre directions se croisent : on retrouve des flèches, des numéros, des trajets. Cà se ressemble vraiment trop pour ne pas s'apparenter. Et puis il y a Husserl, mot de passe. Il faut donc se fier aux apparences ; elles peuvent être ici majeures. Les contenus vont diverger, se recouper, peu importe. Ce qui compte ici, c'est la « machine à penser ». On pourrait parler aussi des dimensions qu'elle se donne : pensée d'ordre Un, Deux, Trois, Quatre. L'humanité en général en reste à Un : A est A. Je crois en Dieu ou je n'y crois pas. Je suis noir ou je suis blanc. Révolutionnaire ou réformiste. L'humanité ne supporte pas le chiffre deux, la contradiction, bref le sexe. Elle s'en tire alors par deux subterfuges ; d'une part elle fait des enfants, lesquels sont ramenés au problème précédent ; d'autre part, elle nomme dialectique une balançoire qui vacille d'un extrême à l'autre, à moins qu'elle ne s'endorme au juste milieu : cette balançoire s'appelle l'Histoire, dépourvue de toute signification comme de toute moralité, sinon qu'elle nous enseigne l'inaptitude totale des hommes à compter jusqu'à deux, puis jusqu'à trois, pour arriver à quatre.

Affirmations gratuites, généralités vagues ? Sans doute ; mettons : marche d'approche ; cette approche est difficile et chacun la fait à sa façon. J'avoue avoir parfois du mal à suivre Abellio, et d'autant plus de mal que ses chapitres visent la zone qui m'est proprement névralgique. Dans cette lecture, les convergences s'accusent, les divergences aussi, jusqu'à l'insupportable, jusqu'à l'allergie. Voilà ce que c'est que d'être de la même famille. Une famille d'esprits, qu'est-ce à dire ? N'ai-je évoqué Polytechnique que pour le plaisir ou l'ironie ? Je crois savoir ici que nous divergeons. Abellio ne garde de l'Ecole qu'un souvenir maussade ; il la néglige. Moi, j'en garde un souvenir enchanté, peut-être un mirage, et surtout pour ses à côtés, pour ses marges, pour ce qu'elle enseignait qui n'était pas au programme. Mais laissons ces souvenirs. Je continue de penser qu'Abellio reste un Polytechnicien, quand bien même cela l'irrite, tout comme m'irrite parfois la même remarque à mon égard.

Cette Ecole est bizarre en effet. Elle fait d'ailleurs exception à la règle : c'est une des rares écoles qui ne prépare pas à être professeur. Elle prépare à des métiers, dit-on, ou plus exactement elle propulse vers des métiers (qui seront autant de surprises) des jeunes gens qu'elle n'y prépare aucunement, sauf à leur faire faire un bout de chemin dans les généralités scientifiques. L'université, bien avant l'invention des U.V., avait des licences à la carte, où pouvaient s'épanouir les aspirations. Malgré le laxisme ambiant, on pouvait supposer ces formations plus souples, jouxtant aussi bien les tempéraments que les carrières. Rien de tel à l'X. Un programme uniforme pour tous les impétrants, et multiforme quant au contenu. Pas plus d'adaptation au goût des uns qu'au métier des autres ; le hasard absolu des concours à l'entrée comme à la sortie. Le comble du comble c'est que cette institution démentielle, (la moins raisonnable qui soit apparemment), finit par marcher mieux que l'autre, l'informe, la dégonflée. Comment ne pas chercher l'explication à un autre niveau que celui de la pédagogie ? Comment ne pas comprendre que la science est enseignée aux Polytechniciens comme une théologie, que la préparation des concours ne peut se faire que dans le jeûne et l'abstinence ? Les élus de cette impitoyable sélection pourront se considérer à juste titre, comme les rescapés de quelque rite cruel, de quelque obscure initiation dont ils auront à tirer, tant mal que bien, un reste de vie... Qu'un grand nombre d'entre eux ; une fois pour toutes exténués, soient conformes au modèle, soient de parfaits exécutants des tâches à eux dévolues par la prévoyante société, cela va sans dire. Mais c'est aussi chez ces polytechniciens-là que l'on trouvera, par la force des choses, d'autre élus et d'autres réprouvés, quelques mystiques et quelques violents, sans compter les aliénés.

Non que je veuille réduire Abellio ou moi-même à l'état de polytechnicien, ce serait trop ou pas assez. On ne peut pas tout tirer de là. N'importe-quel scientifique peut se réclamer du langage mathématique, d'une familiarité avec ce symbolisme, d'une manie parfois d'y recourir. N'importe quel physicien, pour peu qu'il soit inspiré, peut généraliser la physique et en tirer des analogies pour le comportement humain. Ces gens-là poursuivent du moins

une carrière plus cohérente, ne sont pas forcés d'extrapoler si hardiment. Les polytechniciens en revanche, vont entrer dans la vie abruptement, aussi démunis devant l'action (et notamment en politique), qu'après leur théologie, des séminaristes dont on attend des curés de choc. Je sais, je sais, ces exemples n'ont plus cours, et mes allusions sont désuètes...

Abellio a donc succédé à Soulès. Pardonnez-moi d'avoir remué inutilement ces cendres. Sans ces prémices pourtant, rien n'expliquerait si facilement l'avènement de ce que j'ai nommé « une certaine famille d'esprits », dont le caractère positif est de joindre à la science une aspiration religieuse et dont le caractère négatif est de n'appartenir à aucun milieu de référence, tel que parti, église, firme, chaire d'enseignement. Sans se vouloir expressément des réprouvés, ces gens-là ont témoigné du fait que, pour l'essentiel, ils ont été refusés, tout comme ils ont eux-mêmes refusé ce qu'on voulait leur faire prendre pour l'essentiel. Ces gens-là ne sont ni des saints ni des héros, car ces termes représentent encore une évaluation sociale, une référence cotée. Mais, ce que la société n'admet guère, c'est, pour les disciplines, le mélange des genres, et pour ses employés, la confusion des rôles. Il nous faut des compétences bien tranchées, des savoirs distincts, des spécialistes spécialisés. Déjà deux hémisphères, c'est trop pour un cerveau. Est-ce que l'un parle tandis que l'autre compte ? Comment concilier aussi des sciences exactes, avec celles qui le sont si peu, et qu'on nomme justement les sciences humaines ? Et tous ces couples mal assortis : la Nature et la Culture, les Lettres et les Arts, l'Elite et la Masse, ne nous embarrassent-ils pas suffisamment ? Rajouter encore la philosophie et pour comble la Religion ? Supprimons donc déjà l'agreg, pour faire un exemple...

En fait la science est une théologie ; elle en tient lieu en tout cas, puisqu'elle règne au sommet de la connaissance, qu'elle est tenue pour certaine, qu'elle est objet de foi et de piété. Si l'on veut être logique, il nous faut encore admettre qu'il n'y a qu'une alternative ou faire la critique de la science, ou y déférer. A moins qu'on ne lui surajoute quelque secteur oublié, quelque domaine complémentaire qui ne rentrerait pas aisément dans son cadre ? Personne en effet ne songe guère à faire la critique de la science. Ceux-là même qui en seraient capables sont ceux qui en vivent. Ceux qui sont subjugués par elle n'ont pas d'autre désir que d'y regrouper des disciplines par trop imprécises : que la psychologie et la sociologie, l'économie et la politique soient enfin scientifiques ! Enfin, pour les grands spécialistes, les sommités, habités par un savoir réel, ils sont assez modestes pour se contenter de leur secteur et ne s'autorisent qu'un violon d'Ingres : il en est qui s'avouent religieux ; d'autres jouent aux échecs.

La famille d'esprits dont j'ai parlé est de formation scientifique, mais ne confond pas le corps de doctrine avec l'usage qui en est fait par les hommes d'aujourd'hui. Sans avoir à critiquer la science, ils observent qu'elle est la science des objets, ce qui explique aussi bien ses limites que son influence. Limitée, elle l'est assurément, car, contrairement aux espoirs qu'on met en elle, elle ne s'applique pas vraiment aux sujets. De plus elle met à la disposition de ceux-ci des pouvoirs énormes dont ils mésusent. On dirait même que si leur science est si développée, c'est en raison de la puissance qu'elle leur procure. On est donc ramené au *sujet*, à l'homme même. Deux questions se posent alors touchant le domaine et la méthode : quel est ce domaine laissé vacant par la science ? Est-il une case vide, ou oubli au tableau de la connaissance, ou bien l'enveloppe-t-il de toutes parts ? Faute de le dominer, le baigne-t-il comme un milieu sustentateur ? N'était-ce pas la philosophie, comme on l'avait cru jusqu'ici ? Quant à la méthode, sera-t-elle si différente ou ne sera-t-elle que le discours, par opposition au chiffre, et comment viendra-t-il au *sujet*, rappelé brusquement à lui-même, la force et le génie qu'il a si bien déployés (ou dévoyés) lorsqu'il se consacrait à considérer les objets ? Faute de répondre à ces questions, nous tournerons-nous vers les « consolations de la religion », ou bien faute d'accepter la nuit obscure de la foi ou les lumières de quelque dogme explicite, allons-nous recourir à la tradition, du moins à ce qu'il en reste, comme si la Connaissance qui importe n'était pas devant nous à découvrir, mais derrière, à retrouver ?

La famille d'esprits que je tente de décrire se découvre alors par deux

caractères qui ressemblent beaucoup à ceux de la clandestinité : l'un est la discrétion, l'autre est la couverture. Par discrétion, j'entends la pudeur qu'on ne peut manquer de témoigner, l'embarras où l'on se trouve d'échapper ainsi au sort commun, de n'être ni le dévoué serviteur de la science, ni le disciple obédient d'une église, ou ce qui revient au même, d'un parti messianique. Il faut donc une couverture. Pour quoi pas l'ésotérisme ? Ce qui explique cette exclamation de lassitude et presque de colère de quelqu'un qui en a assez de ces manigances, des faux-fuyants : *la fin de l'ésotérisme*, annonce-t-il.

Mais ce n'est pas si facile ; il y a un temps pour tout, et un lieu pour chaque discours. A l'église, il est admis de lire l'évangile où Jésus enseigne par paraboles, ce qui ne serait pas convenable ailleurs. Mais qu'est-ce qu'une parabole, sinon une analogie, et qu'est-ce qu'une analogie, sinon une proportion ? Si « le royaume des cieux est semblable à... » cela veut dire qu'il y a un semblable rapport dans le monde invisible entre les éléments du haut et du bas, que dans ce monde-ci où germe un grain de sénévé, parce que cette graine a été glanée par un ouvrier de la dernière heure...

De cette difficulté, je vais vous donner un exemple vécu lors d'une conférence que m'avait imprudemment demandée l'I.R.I.A., un centre d'études informatiques. J'avais annoncé une sorte de fable de La Fontaine qui s'intitulait : « Dieu et l'animal, l'homme et le robot ». C'était façon de parler : mettre en lumière, dans l'inconscient collectif de nos contemporains, ce farouche désir de création, visible transfert et appropriation de pouvoirs divins. On pouvait donc écrire, à la manière d'Abellio :

DIEU HOMME
=
ANIMAL ROBOT

(Bien sûr, j'avais été obligé d'inventer un quatrième terme, *l'animal*, un peu tiré par les cheveux, d'autant que l'homme est réputé avoir été créé à « l'image de Dieu ». Mais l'animal, fameux automate selon Descares, généralisait l'homme à l'ensemble des êtres créés, représentait la Nature en un mot). Ayant ainsi justifié mes termes il m'était assez facile, même en laïcisant le tout, de montrer l'analogie du transfert, et même d'équilibrer deux mystères : un échafaudage de la création, qu'il faut bien surmonter de quelque génie (qu'on le nomme Dieu ou la Nature), face à l'échafaudage plus menu, presque dérisoire, dont seule la proportion peut être comparée : l'homme, ce roitelet, explicitant naïvement ses velléités de créateur par ses industries, et entre autres la plus sophistiquée, à son image cette fois, le robot, grand œuvre de son alchimie. Cet exposé me motiva beaucoup, intéressa les élèves et offusqua la Direction. Ce fut bien le dernier.

Venons-en aux choses sérieuses, et, sinon à *la Structure Absolue*, du moins à ce fameux schéma qui la fonde, à cette congruence à laquelle ont œuvré, de part et d'autre, les deux camarades. Ce qu'on trouve dans le chapitre intitulé « la sphère sénaire universelle[1] », qu'on voit rappelé ailleurs[2], c'est à la fois le symbole de la proportion et l'outil d'une description. Le couple de dualités que pose Abellio s'écrit ainsi :

OBJET ORGANE DES SENS
=
MONDE CORPS

(Simple rappel, puisqu'on suppose que le lecteur est familier des textes d'Abellio, et connaît la démonstration).

Il s'agit bien là d'une intuition fondamentale, génétique, du genre de celle qui se saisit d'un esprit pour ne plus le quitter. L'homme ainsi possédé peut bien passer toute sa vie à chercher la bonne démonstration de cet article de foi. Il peut ne pas la trouver. Il peut s'être trompé. De toutes façons, il fera des pas de géant. De toutes façons, on ne peut pas marcher autrement. « Je trouve d'abord, je cherche ensuite ». c'est Cocteau qui formule et c'est Picasso qui témoigne. Toute la science est faite comme ça. Nous avons dit d'elle

qu'elle est une théologie ; ses tables viennent aussi du Sinaï, ses prophètes ont la tête dans les nuées. Dans les nuages aussi, comme Descartes. Les idées claires, chez Descartes, ce n'est pas une bonne idée. Elle a pourtant fait son chemin, et de l'usage. Les idées ne sont pas des vérités, contrairement à ce qu'on croit ; ce sont des véhicules, des porteuses, des fusées. Elles s'enlèvent, orbitent, et retombent en fine poussière. L'idée contenue dans l'analogie ainsi figurée appartient au genre fusée. Si on ne monte pas dedans, on ne fera pas le voyage. Si on monte dedans, rien n'est garanti, ni qu'on arrive quelque part, ni qu'on est sans risque de s'égarer. Cela dit, il y a deux lectures de la formule, selon qu'on l'aborde superficiellement, ou qu'on la « travaille » selon Piaget. Abellio se place volontiers dans la genèse du « Je », aux deux bouts de la perspective humaine : depuis une pensée qui s'éveille (le sentiment d'exister, dans un être dont la grande affaire est de têter), jusqu'à une pensée qui s'exténue (dans la philosophie de l'être, dont la grande affaire sera bientôt d'expirer). Abellio, comme Shakespeare, nous situe opportunément entre ces deux extrémités, le hochet, le linceul.

J'ai promis une autre démonstration, la voici, qui provient d'une autre manipulation, celle du Littré. Convenablement compilé, voilà ce que donne le Littré, à propos de l'oreille :

| | |
|---|---|
| 4<br>COMPRENDRE | 1<br>ÉCOUTER |
| 3<br>ETENDRE | 2<br>OUÏR |

Sous le tableau, ce commentaire, recopié du *TRAITE DES OBJETS MUSICAUX* dans l'édition de 1966 (p.113) :

*SUITE A LITTRÉ : LE CIRCUIT DE LA COMMUNICATION*

1) J'écoute *ce qui m'intéresse.*
2) J'ouïs *à condition de n'être point sourd, ce qui se passe de sonore autour de moi, quelque soient, par ailleurs, mes activités et mes intérêts.*
3) J'entends *en fonction de ce qui m'intéresse, de ce que je sais déjà et de ce que je cherche à comprendre.*
4) Je comprends *à l'issue de l'entendre ce que je cherchais à comprendre, ce pour quoi j'écoutais.*

*Cette analyse pourrait probablement s'appliquer à toute activité de perception. Nous retrouverions des équivalences entre regarder et écouter, ouïr et voir, entendre et apercevoir.* »

Rien à voir apparemment dans les deux points de départ : l'équation analogique a bien quatre pôles, comme le tableau carré ; elle propose une parabole, tandis que mon tableau décrit les phases d'une activité. La formalisation aussi est différente ; une équation, même et surtout symbolique sous-entend l'Univers. Chez Littré, je cherche davantage le secret du patois, les cachettes de la langue. Allons donc plus avant, et puisque c'est un schéma qui va nous regrouper, et qu'il évoque l'œil plutôt que l'oreille, allons au devant d'Abellio en composant pour l'œil l'équivalent du précédent tableau carré :

| | |
|---|---|
| 4<br>COMPRENDRE | 1<br>REGARDER |
| 3<br>APERCEVOIR | 2<br>VOIR |

Lisons maintenant Abellio : *La Structure absolue* (édition de 1965, p.48) ; il s'agit de la nomination des quatre « ek-stases », genèse de la structure.

« *Le passage du monde actif vers l'objet encore passif, c'est la* conception *de ma perception. "J'"en suis "absent". De l'objet actif à mon œil passif, c'est la naissance* de ma perception. "J'"en suis encore "absent", mais, par l'ouverture de mon œil, "je" viens au monde aux yeux du monde. De mon œil actif à mon corps passif mais s'éveillant tout entier pour reconnaître l'objet perçu et en faire un outil qu'il va d'ailleurs nommer au même moment, c'est le baptême *de ma perception. "J'" y suis enfin "présent". Enfin l'utilisation de l'outil pour de nouvelles prises sur le monde, c'est-à-dire l'universalisation de l'outil, c'est une quatrième et dernière ek-stase, la* communion *de ma perception. Non seulement je m'y vois, mais j'y vois la totalité du monde.* »

Mettons en tableau carré les quatre « ek-stases » :

| | |
|---|---|
| 4<br>COMMUNION | 1<br>CONCEPTION |
| 3<br>BAPTÊME | 2<br>NAISSANCE |

il est bien clair que le propos d'Abellio est ontologique, voire théologique, tandis que le mien explore la relation, au ras du tympan, entre le sonore et le musical. Si nous nous rencontrons, on doit pouvoir déduire le premier tableau du second, plus général.

Une certaine difficulté apparaît alors : Abellio se saisit d'un objet ou d'un monde *actifs*, dans un circuit de causalités, tandis que je décris l'observateur dans son activité exclusive et globale. La difficulté n'est qu'apparente et tient à une façon de parler. L'objet de mon regard, s'il est actif, ce n'est pas une pierre qu'on lance dans mon œil, c'est dans un paysage immobile une trajectoire que mon œil a perçue, se détachant sur l'immobilité, attirant mon regard, et même, ce peut être un regard volontaire, un regard en direction de, c'est-à-dire le contraire d'un regard intérieur. « Regarde par là », dit l'enfant. Tel est l'objet actif. Peu importe s'il se signale par d'autres voies, ou que nous nous portions à sa rencontre, comme l'oreille pour le bruit d'un avertisseur ou comme l'indien pour un froissement familier dont il va entreprendre aussitôt le déchiffrage.

Sans cette rencontre hasardeuse entre le monde et l'observateur, pas de suite possible : ni événement, ni phénomène, ni noumène ultérieur. Cette fusion entre deux indispensables germes, c'est donc bien une *conception*, quoique le terme ici soit le plus éloigné des implications sensorielles le plus chargé de symbolisme ; pourtant du point de vue ontologique, il ne peut être tenu pour inexact. Le seconde terme, *naissance*, invitation à être, début d'existence, venue au monde limite étroitement l'ambition du second stade : simple certificat d'entrée en jeu, marge de possibilité : on n'est pas sourd, on n'est pas aveugle, on n'est pas mort ; on peut voir on peut entendre, mais comme on commence à vivre, sans plus. Pourtant cette minimisation dissimule un pouvoir dont je tiens à montrer les ressources et l'importance quant à l'objectivité de l'objet : Mettez un béotien aux côtés de divers spécialistes qui regardent soit un cliché astronomique, soit une radiographie, soit encore un tracé nucléaire. Au sens du quadrant numéro deux, ils voient tous la même chose exactement. Tout ce que voit le béotien (sans l'apercevoir) est vu par les autres ni plus ni moins, mais pour de bien autres conséquences. De même si j'ouïs une langue étrangère, si j'entends une musique ou des bruits qui ne me « disent rien » (mais qu'un autre comprendra), je dispose très précisément du même contenu sonore.

Ici je signale un très important recoupement entre nos analyses respectives. Abellio parle de deux cas possibles dans le passage du deux au trois : « *Ou bien mon œil reconnaît l'objet, ou bien il ne le reconnaît pas.* » Dans le cas d'une perception « réussie », « *un courant s'établit de l'œil à mon corps tout entier. (p.46) à une stase d'activité plus haute qu'avant le début de ma perception. Mon œil lui a donné l'objet et mon corps tout entier se l'approprie ; il s'en fait un outil, ce qui intensifie l'objet lui-même* ». Je ne

vais pas chipoter sur le choix des expressions (l'évocation privilégiée du corps, ici, selon moi, semble un peu trop éloigner le mental). Je me satisfais du mot« *baptême* » qui conclut l'opération de re-connaissance, de nomination, de référence à des critères, à un acquis, à une initiation, et il me plaît qu'on parle d'intensification de l'objet. Ce qui fut pour moi le fameux et introuvable passage du sonore au musical, c'est bien ce qu'Abellio appelle la perception « réussie ou ratée ».

Le quatrième quadrant est évidemment le plus facile. Nous nous retrouvons à l'arrivée. Les mots sont proches, et même la description de la quatrième *ek-stase en sens inverse de la première* « *mon corps devenu actif ferme le cercle en se retournant vers le monde devenu passif, et grâce à ses nouveaux pouvoirs dus à l'outil maintenant incorporé, va animer à nouveau le monde redevenant actif et en tirer de nouvelles émergences d'objets* » (p. 46). Si je comprends une langue étrangère, une musique, un bruit de galopade, le râle d'un poumon, il s'agit bien d'un monde réanimé dont je tire constamment de nouvelles émergences. *Compréhension* ou *communion*, c'est *prendre* avec, c'est s'en *munir*. Et je conclus avec Abellio « le cycle est bouclé, le monde a été intensifié à son tour ». On l' a com-pris. On a com-munié avec lui.

Comparons à présent les schémas : non seulement ils se ressemblent par le jeu des quadratures, de la numérotation, par le sens des mouvements et l'interprétation, mais ils sont proches aussi par l'emploi, par la répétition du processus, par la multiplicité des usages, par la générosité des applications. Que le lecteur ouvre nos deux traités (qui ont pris le départ en même temps, à une année près en s'ignorant tout à fait, et c'est là un des grands intérêts de ce témoignage), il sera surpris du même ressassement : dans le même ouvrage, plusieurs fois des interprétations diverses ; d'un ouvrage à l'autre, des reprises du thème. Je suppose un lecteur agacé, soupçonneux, ironique : deux maniaques, pensera-t-il. Et il pourra même ajouter, deux polytechniciens ! J'ai pris soin par avance de lui fournir les références.

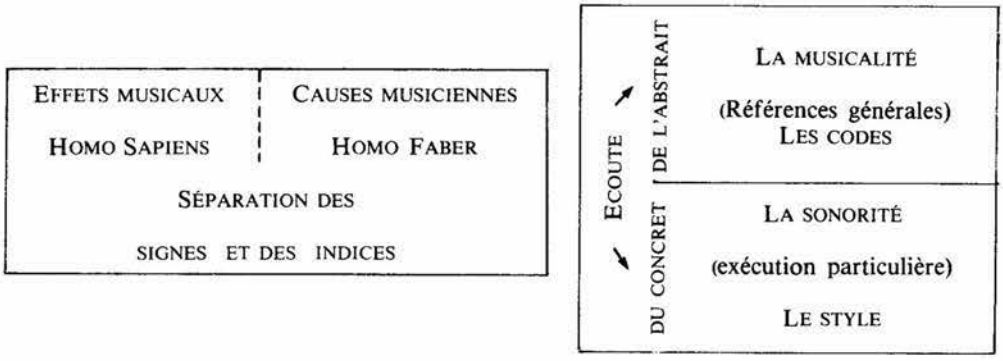
Insistons donc sur le schéma, la « machine à penser ». Nous ne pouvons ici que renvoyer à notre *Traité des Objets musicaux* ou à la *Roue Musicale* (n° triple 303-304-305, page 191, fig.2 : « Bilan final des intentions d'écoute.) C'est une autre manière de gloser sur l'intentionalité. Elle ne s'oppose en rien à la description d'Abellio, au contraire. Elle la corrobore en triant les *produits* de cette activité, soit comme *signes*, soit comme *indices*. On affine ainsi la genèse des quatre quadrants en partant tout d'abord d'un schéma triangulaire, le seul qui corresponde bien à l'objet « réduit » selon Husserl. Dès que la conscience s'empare d'un objet, elle l'oublie aussitôt, n'en retient que l'*indice* ou le *sens*, dans les deux directions opposées des causalités instrumentales ou des codes de signification. Ou bien, par un effort tout spécial, elle le *Contemple, pour lui-même*. Cet acte délibéré d'isolement, l'« épochè », c'est la fameuse « mise entre parenthèses ». Justement, dans cette parenthèse, il y a deux pôles, discrets, implicites, persistants ; l'objet le plus « réduit », donc le mieux contemplé, ne peut s'intensifier dans la conscience, sans le recours au souvenir des expériences précédentes. Autrement comment parler de sa couleur, de sa matière, de sa forme, de sa dynamique ? Sont évoqués implicitement d'autre couleurs, d'autres matières, de précédents trajets de l'énergie, des façons de faire. L'unité de l'objet réduit n'est pas rompue pour autant, cependant, que s'agglutinent, comme aux deux pôles d'un aimant, aussi bien les traces du « faire » que les diverses qualifications de l'« entendre ».

Cette nouvelle présentation de notre « machine à penser » est une variante intéressante de la précédente. Elle en est comme le modèle inverse, puisqu'au lieu de définir l'activité au sein des quadrants, on définit les axes puis on opère un tri des *produits* de cette activité, et on se propose de classer tous les mots qui concourent à définir l'objet : les adjectifs qualificatifs comme les substantifs de provenance ou de sens. Nous sommes passés de l'ergonomie à la taxinomie. Sans vouloir trop développer, je ne puis m'empêcher ici d'indiquer la « puissance » de la clé de classification ainsi découverte ; et c'est aussi honorer le propos plus général d'Abellio que de lui signaler ces retombées. Les secrets de la musique ont toujours été gardés par des couples d'adjectifs de la plus grande banalité. Tout le monde les pratique. Personne à ma connaissance n'a jamais bien identifié ces concierges chafouins du domaine d'Orphée. Il y a par exemple « musicien » et « musical » qui forment couple, « sonore » et

« musical » qui en forment un autre, aussi bien dénommé *sonorité* et *musicalité* (d'un virtuose ou d'une œuvre). Il y a aussi *concret*, adjectif que j'ai mis en honneur pour faire couple avec *abstrait*. Face à ces couples de mots qui posent autant de problématiques, il y a aussi un verbe à tout faire, un mot-poubelle comme « *entendre* ». Sans les références précédentes, tout se confond. Si nous l'avons affecté exclusivement à la case trois, c'est pour honorer son étymologie : tendre vers, désigner. Mais, banalement, il est homonyme d'*ouïr* en case deux (un malentendant), ou de *comprendre* en case quatre (« M'entendez-vous », disait-on au Grand Siècle).

De cet immense imbroglio, de cette mélasse de termes, notre chef nous tire à merveille.

Voulons-nous distinguer nos intentions d'écoute musicale ou nos inventions musiciennes ? Voulons-nous situer au contraire les uns par rapport aux autres, dans le bric à brac musical, les instruments, les notes, les virtuoses ? Mieux définir la facture de tel instrument, le style de tel jeu ? Comment s'y prendre ? Un parti pris de classification consiste à croiser deux critères binaires.




Par un axe vertical on décide de ranger à droite tout ce qui proviendra des *causalités*, et à gauche tout ce qui émergera comme *effets* (en somme tout ce qui est imputé à l'homo faber, opposé à tout ce qui est signifié à l'homo sapiens). Par une autre droite coupant la précédente, on décide parmi tous les objets triés de la première façon de refouler vers le bas.

Ceux qui sont réellement « présents », dans telle ou telle perception particulière, et vers le haut, tous les modèles, les prototypes, les références. C'est la séparation du concret et de l'abstrait : tout ce qui est là, dans la totalité de ses traits figure en bas mais chacun de ces traits renvoie vers le haut à quelque repère. (Tous ces repères ayant été « abstraits » comme qualifiant des généralités d'objets.)

Donnons brièvement deux exemples, aussi bien de la puissance du « passe-partout » que de la variété de ce qu'il découvre. Je voudrais classer par exemple ce qui me paraît si hétéroclite en musique : la notation, désincarnée, la lutherie, qui semble au contraire si attachée à la matière. Dans cette lutherie, un violon particulier. Jouant de ce violon, un artiste qui ne joue jamais comme un autre, avec les mêmes notes pourtant. C'est à y perdre la tête, tellement l'expérience est courante et pourtant embarrassante.

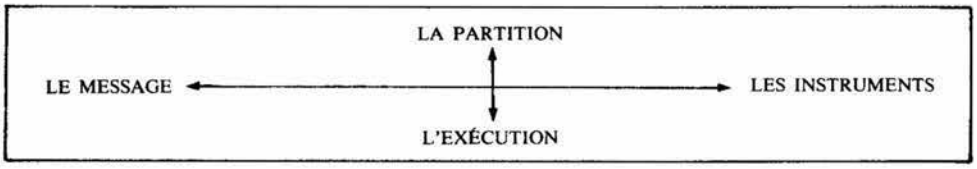
Nous serons déjà beaucoup avancés en croisant le couple abstrait-concret et le couple cause-effet pour une taxinomie globale

| LE SOLFÈGE | LA LUTHERIE |
|---|---|
| UN JEU | UN VIOLON |

J'ai ainsi trouvé quatre tiroirs pour ranger aussi bien des répertoires que « ce violon là » ou que le disque qui retient prisonnier le jeu de David Oistrakh.

Je voudrais maintenant situer mes écoutes dont j'ai observé la versatilité. Tantôt en effet, je cherche à vérifier l'interprétation de l'artiste, son style d'exécution, et il me semble que je n'écoute plus assez bien la partition ; tantôt j'écoute l'orchestre ou le brillant d'un instrument, mais cet effort l'emporte sur l'attention donnée à l'œuvre. Cette fois, je ne cherche pas à ranger des objets, mais à trier des *intentions*, et ce sont les axes qui sont à définir, comme jalonnant les directions privilégiées et mon écoute :

QUATRE INTERVENTIONS D'ÉCOUTE
EN VERS...




J'en étais là de mes classements, de mes rangements, de mes expérimentations, lorsque je pensai à regarder l'heure. Je fus surpris : une grande partie de ma vie était passée, et je n'étais encore qu'au début de ma recherche ! J'avais rangé quelques tiroirs, défini quelques directions, mis de l'ordre dans le grenier musical par le dénombrement et la qualification de ses matériaux. Ce n'était pourtant là que des prolégomènes, indispensables certes, mais rien qui entame le secret musical, c'est-à-dire les mystérieux agencements qui font émerger *du sens*. Poursuivre cette recherche ? Il y fallait une autre vie, d'autres vies. Enfin le climat ne s'y prêtait pas, les contemporains, grisés par le « progrès » et gourmands d'appareils se livraient à une orgie de « création », comme ils disaient, sans guère s'interroger sur le sens.

De nombreuses questions se posent alors, dont je ne retiendrai qu'une : les agencements d'objets, grâce à la recherche précédente pouvaient fort bien s'élucider, mais sans pour autant donner la mystérieuse clef de la *langue* et encore moins, la valeur du message. Autrement dit, avec les nouveaux matériaux, on pouvait en effet renouveler complètement les moyens d'expression musicaux et composer de nombreuses *cacophonies*. Ce terme convient en effet à la plupart des œuvres contemporaines, puisqu'elles ne sont pas issues d'une volonté de sens mais d'un abandon de l'auteur à un déterminisme qu'il a substitué à sa propre inspiration. Sans même aller chercher des exemples si près de nous, prenons la musique la plus classique, l'harmonie des Conservatoires. Comment se fait-il que les mêmes règles, correctement appliquées dans un devoir d'harmonie, ne font que ressasser, alors que, pratiquées par Bach, elles ont créé de l'impensé ?

Je dois donc apporter un correctif aux déclarations précédentes, quant à la puissance du quadripôle. Il n'évite pas l'aléa final. Tout doit s'élever vers un sens quasi miraculeux ou retomber par le poids de sa propre nécessité. C'est en quoi, sans doute, je retrouve l'axe générateur la troisième dimension quasi mystique qu'Abellio donne à la *sphère sénaire*. Voici pourtant l'occasion de répliquer à ceux qui nous soupçonnaient de manie, à ceux qui refuseront toujours d'appuyer la parole sur un schéma ou d'admettre que la pensée est déterminée par des tropismes. Si ceux-là ne sont pas convaincus par ces quelques exemples, il faut alors leur rappeler, même très brièvement, que la parole, elle aussi obéit implicitement à un tracé, au plus simplet des schémas, puisqu'il est linéaire. Toute phrase, toute proposition, dès qu'elle suit les règles de la grammaire et contient trois éléments, dessine une flèche entre un sujet et un objet, par un verbe d'action, ou encore, par un verbe apparenté à l'auxiliaire être, décrète l'inclusion du sujet dans un ensemble qualifiant. C'est aussi simple que çà, la parole, par trop simple comme schéma de référence. Nombre de nos contemporains, ressentant le malaise vont jusqu'à s'en prendre au « Pouvoir », lui faire grief d'aliéner la langue ! Pauvre Pouvoir, aliéné plus qu'aucun de ses administrés, « matraqué » lui-même par la langue. C'est un mauvais procès.

Grâce à elle nous venons pourtant d'explorer sans trop de difficultés de bien délicats labyrinthes, sous réserve de cette nouveauté (ou de cette impu-

dence, comme on voudra), de lui adjoindre un schéma de polarités. Sans lui, la langue opère par courtes salves, par fragments linéaires, aucun de ses traits n'étant porteur d'une suffisante vérité. Ajouter le schéma, c'est joindre le geste à la parole, c'est reconnaître habilement autant que modestement notre contingence initiale, l'aménager. C'est associer enfin l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie. Quel génie mieux que Pascal pourrait revenir sur ce malheureux propos, sur cette regrettable opposition ?

Un autre génie nous vient en aide, c'est Husserl. Il s'agit toujours de la même famille. Au bord du gouffre d'ombre, nous avons tous ce vertige, décrit par Sartre, repris par Abellio. Nous parlons tous sans doute de la même chose, et sans nous l'avouer, par pudeur. La philosophie se veut supérieure, et elle est en fait inutile, puisqu'elle veut avoir le dernier mot (et c'est là où je bute moi-même dans certains chapitres généreux d'Abellio). L'inverse est vrai. Ma propre réputation est vaine, et même fausse, puisqu'on ne veut pas admettre que ce que j'appelle « recherche musicale » est une expérience de l'être, des travaux pratiques de l'être-là (sic). C'est pourtant à la mode, la gymnastique relax ou le yoga, les mouvements de Gurdjieff ou le tir à l'arc zen ! C'est dire qu'à certains moments de la lecture des textes, fussent-ils accompagnés de la trousse à outils de la structure de son mode d'emploi, c'est la parole qui s'arrête. C'est son terminus. Elle a fait ce qu'elle a pu et souvent, ce qu'il fallait. Ce qui vient ensuite, c'est de l'expérience, c'est-à-dire, pour le sujet, du vécu. Et alors beaucoup de fausse monnaie, beaucoup de chèques sans provision, et beaucoup de trafics dans une Bourse sans intérêt, puisque ces richesses-là ne sont côtées ni codées dans aucun vocabulaire. Le comique, c'est qu'on débouche sur çà, par chance, aussi bien par les mots que par les sons, par le geste plus encore que par la parole, par l'épreuve plus encore que par l'action ; ici commence le silence.

Entre-temps, faut-il encore savoir déchiffrer certains textes : la parole d'autrui. J'ai avoué dès le début ma difficulté. Les polarités de même signe peuvent se repousser. Et, ne sommes-nous pas, chacun, tellement occupés à nous comprendre nous-mêmes, à forer, à forcer la « lumière » du passage, la paroi du domaine clos ? Tantôt nous tournons autour, comme si la chose nous échappait, tantôt nous nous y retrouvons prisonniers, au point de ne plus nous en sortir. J'ai cette expérience. Je ne puis relire paisiblement mes propres textes. Il me semble chaque fois avoir à les redécouvrir, à les redéfinir autrement.

Si j'en restais là, ne visant que les énoncés Abellio, je ne pense pas qu'il y aurait de conclusion ni de commentaire : une discussion s'établissant, adhésion et réserves, pas forcément de pure convenance, mais non sans abandon, dés-œuvrement. En fait c'est parce que j'avoue la difficulté que j'ai à déchiffrer ma propre intuition, que je crois bien « entendre » Abellio. Nous fournissons chacun un trajet d'élucidation, un tracé pour faire comprendre ce que nous avons compris à travers (ou malgré) notre expression. Il ne s'agit donc pas vraiment d'un rapport d'homme à homme, d'une collation de textes. Chacun des partenaires se dédouble comme sujet et objet, comme agent et conscience de son propre parcours. Ce n'est pas pour finir en beauté que je retrouve ici une relation quaternaire : elle résulte d'une description sincère, d'un rapport ainsi dépouillé d'une analogie fraternelle.

PIERRE SCHAEFFER

## NOTES

1. *In, La Structure absolue,* chap. I.
2. « La fin de l'ésotérisme », chap. III, revue *Exil,* etc.

# Erotique

# Eléments d'érotique transcendantale

**Michel Lafond**

*UNE TRADITION*

*« J'appartiens à une race solaire qui a toujours su aimer l'amour et qui fut même la première au monde à diviniser la femme dans son essence, à la prendre pour image terrestre de l'inépuisable, de l'insondable, de l'inaccessible et à épouser en elle l'aventure d'une transcendance sans péché... Jamais cette race n'a même été effleurée par l'idée qu'on pourrait enseigner, socialiser l'amour. Elle en a respecté les profondeurs pour mieux en atteindre les hauteurs. »*

R. Abellio, *Ma dernière mémoire.*
1. Un faubourg de Toulouse », p. 168.

*LE MYSTÈRE FÉMININ*

*« J'ai mis longtemps à comprendre que l'homme né deux fois, la première fois de la mère, la seconde de la femme, s'affronte entre ces deux naissances à ce semblant d'énigme qu'est la féminité en lui, la seule alchimie, et qu'il est ainsi voué à conquérir hors de soi une forteresse ouverte alors que la citadelle imprenable s'édifie en lui, invisiblement. Mais qu'est-ce que la femme intérieure ? Pour un homme voué à la conscience, le plus grand péché en ces temps de la fin, est d'ignorer les lois qui régissent l'ouverture et la fermeture des couples, les polarités qui s'y contrarient ou s'y accordent, les énergies qui s'y échangent et s'y transmutent et par conséquent de se tromper sur la nature des femmes qu'il désire ou qu'il aime. »*

R. Abellio, *La Fosse de Babel*, p. 3.

Femme absolue, puissances féminines cosmiques, figures des Écritures, femmes de notre temps proches et lointaines, venues du fond des âges perpétuellement enfanter le corps psychique de l'homme. Femme intérieure. Femme extérieure qui l'éveille ou l'endort : ambiguë. Passive-active, ténébreuse-lumineuse, initiante. Femmes tour à tour affrontées et reçues, dispensatrices de tant de

* Michel Lafon, né en 1914 en Normandie. Son père, Jean Lafond, est le célèbre historien du Vitrail. Études supérieures de Lettres et de droit, ex-administrateur de sociétés coloniales, prépare divers ouvrages de sexologie.

souffrances et de toute la Joie. Femme, axe subtil du double mouvement descendant-ascendant, médiatrice de l'incarnation et de l'assomption de l'homme. Arbre et Croix. Arbitre et partenaire dans l'incessant combat de l'homme véritable contre l'emprise désarmante de l'espèce. Fontaine de Vie. Gardienne des Portes de la Mort. Corps féminin, sexe véridique, creuset des alchimies de l'amour. Nef et Sanctuaire, autel de l'invisible prêtrise. Juge impitoyable, irrécusable et doux.

Par suite de quelles circonstances ou de quelle mystérieuse mutation nos civilisations ont-elles perdu les clés des gnoses anciennes, sinon par le poids d'un développement si contraignant de nos facultés intellectuelles que les autres en furent pour un temps anesthésiées ? Aujourd'hui, nos savants en viennent à dénoncer le fatal entraînement qui a fait de nos sciences des « disciplines » technologiques de plus en plus nombreuses, morcelées, cloisonnées et singulièrement attachées de décrire « l'extérieur des choses » tandis que, paradoxalement, les maîtres des secteurs les plus avancés de cette même science (astrophysique, physique nucléaire, biologie moléculaire) de plus en plus conscients de sa crise fondamentale constatent qu'il n'existe — et qu'il ne peut exister nulle part — ni *systèmes clos*, ni *énergies spécifiques*, ni *faits isolables*... Ainsi, entretenue entre ces activités de routine et cette pré-vision « gnostique », l'Interdépendance Universelle, fondement de toute philosophie réellement vécue, cesse de ne figurer qu'un incommode postulat, ce qui porte à reconnaître et considérer en ses moindres effets le parcours intégral de la révolution de la pensée dont Husserl avait, à l'aube de ces temps, restauré les bases et dont Raymond Abellio nous offre bien plus que l'esquisse : son ultime vision et sa méthode. En voici un premier enseignement : au-delà et en deçà de toute particularité, *la Connaissance ne peut être que féminine*, passive-active, comme l'a définie et orientée la Tradition en la nommant : Shekinah, Çakti et Sophia, ne pouvant exclure aucun aspect de la Vie et, symétriquement, devant elle, « Je » ne puis *renoncer à rien* de ce qui me constitue et me transforme à sa mesure. *Incarnation et Assomption* liées, germe et fruit. Se consacrer à la seconde est renoncer à « soi » pour accomplir les potentialités de la première. Ce postulat qui suffirait à fonder la gnose si elle n'était « reçue », préexistante, se trouvera vérifié par les pratiques sexuelles transcendées qui l'initient.

L'objet de la présente étude est de procéder au moins à l'amorce de la constitution (au sens husserlien du mot) d'une sexologie transcendantale, notamment en procédant à la confrontation des enseignements de la Tradition (la sexologie tantrique et l'amour provençal, par exemple) et des développements sur la sexualité contenus dans *La Structure absolue* (pp. 363 à 435), en particulier de ceux qui concernent la « féminisation » du Fils. Nous nous référerons aussi aux visages de femmes présentés dans les romans d'Abellio, comme à l'« expérience » dont elles offrent et suscitent à la fois le témoignage et l'exemple. La « liturgie » sexuelle, que nous voyons féminine dans sa forme achevée et par conséquent la plus ré-intégrante, rassemble finalement *tout* ce qui discipline profondément et hautement l'amour sexuel pour en faire l'outil et la matière première d'une œuvre sacrée, d'une *transsubstantiation* intériorisée *et* universalisante.

*La Structure absolue déborde cette étude de toutes parts mais elle en occupe tout le champ*, car l'expérience gnostique est finalement ouverture consciente sur la totalité du monde et sur l'homme complet qui, en possession de ses doubles polarités cérébrales et sexuelles et pour autant qu'il se regarde et agisse dans le monde, peut être comparé à un poste récepteur-émetteur doué d'une capacité d'autoperfectionnement. Elle se confond alors avec cette érotique nouvelle et globalisante que je nomme transcendantale et qui doit réaliser le rêve et le rite de préfiguration des voies initiatiques féminines des temps anciens par la médiation liturgique, c'est-à-dire par une *action* produisant de telles ruptures de niveaux de conscience que les essences et les substances hautes et basses de l'univers et de l'homme s'y touchent, prêtes à communier dans la vision *fulgurante* de l'Un.

*L'Expérience la plus générale se confond avec la destinée de la gnose dans le monde* et par conséquent « le fait » et non plus seulement l'« idée » de la transfiguration initiée *dans les corps*. Mais elle doit être également mentalisée et par conséquent perçue comme la reconnaissance et le franchissement de

« seuils » conscients marquant le passage de toutes ses *phases* de dualité (cérébrale et sexuelle) au *stade* de l'unité (plexuelle) en vue d'obtenir la « fin » de la bipartition des origines. Et si, comme il vient d'être suggéré, le « point » où nous amène la grande spirale des cycles de l'Involution-Evolution coïncide avec une fissure du Temps... où « rendre l'esprit », on peut aujourd'hui considérer comme problème crucial celui que pose la sélection des hommes de connaissance et celle de leurs maîtresses et comme événement majeur le « fait » que la transfiguration de l'homme, autrefois pensée par « analogie » et suscitée ou préfigurée par « magies », soit dévoilée, rationnellement structurée, délicatement et clairement prescrite ?

En ces temps de la fin qui sont aussi des temps neufs, les grands changements s'annoncent par des déséquilibres et se déclenchent par l'apparition de paroxysmes en tous domaines mais le fait véritablement nouveau, le *phénomène-clé*, en tant que facteur d'intensification mutuelle des paroxysmes physiques et des états de conscience qui peuvent en résulter, est ce qu'il faut bien appeler *une dichotomie de la féminité absolue* récemment apparue, comme le montre Abellio, *chez la seule femme moderne d'Occident.* Elle inaugure la répartition d'une féminité paroxystique, associée à une mutation de l'intelligence, entre la résurgence de la *femme originelle* qu'on éveille et l'apparition (en tant que prototype précoce) de la *femme ultime* qui se refuse et activement se donne pour nous constituer pleinement.

Phénomène passionnant, lui-même polarisé dans l'espace et le temps. *L'avènement de cette nouvelle femme, matière première affinée et exaltée de l'Œuvre, a sans doute sa contrepartie dans la massification ou bien l'européanisation dépassée de la femme d'Orient dont elle reçoit et permute insensiblement la mission et dont elle reprend les pratiques.* Sa métamorphose dédoublée rend compte à la fois de la pérennité de la magie cérémonielle féminine — porteuse d'une transphysiologie — et de l'inadéquation de ses folkloriques reconstitutions.

Dans son étude critique de l'essai « La structure absolue » parue dans les « Cahiers internationaux de Symbolisme », le moine bénédictin hollandais Hans Witte, théologien, loue l'intervention de deux formes de structure qui, dit-il, « associées dans l'unité structurante de l'esprit », se complètent, la structure *statique* « établissant les choses au monde » et la structure *dynamique* qui est génératrice de toute réalité ». Il conclut que la Structure est l'Oméga de la philosophie et l'Alpha de la Sagesse. Pareillement assujettie à la nature pour engendrer la surnature, l'Erotique transcendantale engage à explorer aux confins de l'érotisme le couple formé de la femme qui la contient et délivre et de l'homme qui s'y consacre et l'achève. C'est ainsi par le couple que s'« engendre » dans le temps et dans le monde ce qui, hors du monde et hors du temps (et par conséquent « inengendré ») mais aussi au cœur immobile de l'homme intérieur pleinement féminisé, s'appelle l'éternelle *Sophia.*

## 1re PARTIE : LA DYNAMIQUE DU COUPLE CERVEAU-SEXE

Il faut d'ores et déjà, pour la clarté de ce qui suit, rappeler *les deux schémas* du couple que donne l'ouvrage d'Abellio, pour mettre en évidence, dans ce domaine, le jeu des quatre polarités, deux cérébrales, deux sexuelles qui constituent la quaternité de base de *La Structure absolue.*

1. Le premier de ces schémas rend compte de la *vision naturelle* où l'homme « domine » sur la femme. Dans ce mode de vision, le sexe de l'homme sera dit actif-passif (signe +) et celui de la femme passif-actif (signe —) puisque, dans l'acte sexuel banal, l'homme « pénètre » la femme qui s'« ouvre » à lui, mais, inversement, le cerveau de l'homme sera dit passif-actif (—) et celui de la femme actif-passif (+) puisque le mode de perception de cette dernière est intuitif et directement en prise sur la réalité globale tandis que celui de l'homme est analytique, séparatif et crée partout de la distance. On voit que pour un couple « normal », ces quatre polarités s'accordent : un courant passe. Le couple forme bien une totalité. Il importe peu d'ailleurs que l'homme soit considéré ici, par le sens commun, comme *originaire* ou que, plus subtilement, ce soit la femme qui soit tenue pour « allumeuse » et amorce

le jeu. Dans les deux cas, la circulation est à sens unique. Les courants s'épousent, ils ne se contrarient pas.

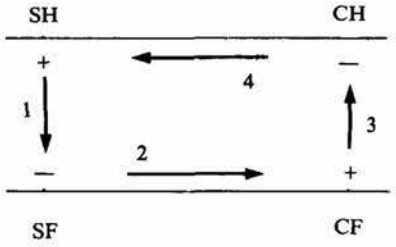



FIG. 1

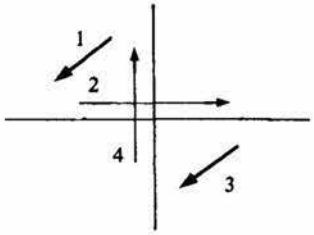



FIG. 2

2. Le deuxième de ces schémas rend compte au contraire de la *vision transcendantale* du couple. On voit qu'ici les pôles ne sont pas spécifiés et que seules les circulations sont marquées. En effet, les pôles mâle ou femelle, sexuel ou cérébral, doivent, dans une première phase de la vision, qui correspond à sa réduction éidétique, être vus tout à tour comme *originaires* par permutations successives, puis, dans une deuxième phase, la seule qui soit à proprement parler transcendentale et qui correspond à sa réduction phénoménologique, faire l'objet d'une vision globale en simultanéité qui rende compte de l'*extase* féminine et de l'*enstase* masculine. Une telle vision est donc à la fois diachronique et synchronique. C'est, nous le verrons, l'intervention de la conscience qui permet de suivre les différents aspects de la diachronie : *il n'y a pas d'érotisme sans conscience.* Le schéma se présente alors comme une forme vide à remplir selon les différentes phases de la « liturgie », celle-ci étant indéfinie comme *l'ensemble des postures, gestes et mouvements occupant la cérémonie sexuelle.* Par postures, nous entendons les figures statiques de l'accouplement, par gestes et mouvements sa dynamique (caresses et acte sexuel proprement dit). Il est clair que procédant d'un cycle quaternaire spécifié chaque fois par une origine particulière définie par le pôle de la première activité de ce cycle (soit déjà quatre possibilités) mais pouvant également, chaque fois, choisir dès cette origine de tourner vers la droite ou vers la gauche, soit $4 \times 2 = 8$ possibilités, l'ensemble de la cérémonie sexuelle (qui groupe un nombre plus ou moins grand de cycles) est non pas seulement de base quaternaire mais *octonaire.* C'est le nombre 8 qui est l'unité de compte de l'Erotique transcendantale, et le total de ses pratiques sera donc un multiple de 8. (Ce qui rejoint, soit dit en passant, les indications fournies par la guématrie kabbalistique abélienne où le nombre 8 figure la valeur de la lettre hébraïque *Hé* qui intervient deux fois dans le tétragramme sacré IHWH où elle figure successivement les symboles de la Mère et de la Fille, c'est-à-dire de la matrice universelle.)

Le nombre total des postures possibles est-il évaluable ? C'est un autre problème. En effet, ce nombre est lié à celui des *parties érectiles* et à celui des *zones érogènes* respectivement en rapport dans les deux corps de l'homme et de la femme. On peut considérer comme *érectile* tout ce qui est doué d'une capacité de pénétration ou même seulement de pression, le sexe mâle, la langue, les différents doigts. Mais surtout il faut, à la limite, considérer comme *érogènes* tous les points de la peau. Ce dénombrement ne peut donc avoir de fin, ce qui relativise au rang d'une science naïve l'érotique banale dite des

« positions » dont le nombre varie d'ailleurs selon les auteurs. Mais que, d'autre part, l'attention soit attirée par l'importance fondamentale des combinaisons octuples marque la parenté, déjà maintes fois signalée, entre la structure absolue et le *Yi-King* des anciens Chinois, qui comporte $8 \times 8 = 64$ combinaisons.

Nous supposons bien entendu connu, dans ce qui suit, le mode opératoire général de la « Structure absolue ». L'homme et la femme figurent ici les deux couples d'oppositions mis en mouvement sur le plan équatorial de la « sphère du sénaire », et les deux schémas précédents marquent ainsi la crucifixion « horizontale » de l'homme sur la femme. Mais les rotations qui en résultent donnent, on le sait, sur l'axe des pôles de cette sphère, deux produits « verticaux ». Cet axe polaire est ainsi celui d'une *double transcendance*. On obtient vers le bas la *multiplicité* des orgasmes masculin et féminin, vers le haut l'*unité* d'une transsubstantiation qui tend à la féminisation de l'homme comme fin ultime, visée totalisante de l'au-delà de l'amour qui est la transfiguration de l'amour même.

Si l'on se reporte au schéma n° 1, on constate l'opposition des aspirations fondamentales des deux partenaires du couple. Le cerveau mâle qui est dualiste (diviseur et divisé) aspire à l'unité de son sexe tandis qu'inversement le sexe de la femme tend à « ouvrir » et à rendre duel son propre cerveau. Abellio note que « l'homme cherche à s'unifier de partout » (il ressent son être comme incomplet ou « fissuré ») tandis que la femme cherche à s'ouvrir « également de partout » (elle est l'être en soi, fermé sur soi et aspire à en sortir).

C'est ici que la vision transcendantale vient détruire ce qu'il y a de « naïf » (au sens husserlien) dans la vision naturelle. Pour cette dernière vision, le couple tend à une unification générale (« une seule chair et une seule âme »). En fait, la vision transcendantale conduit à considérer outre la connexion des sexes entre eux et des cerveaux entre eux, *toutes les autres connexions* non perçues par la vision naturelle, c'est-à-dire les correspondances croisées des cerveaux et des sexes opposés (fig. 3). Ici aucune unification n'est possible : *Ces deux transcendances sont irréductibles* : même parvenu au terme paroxystique et résolutoire de ses analyses, le cerveau de l'homme est impuissant à unifier le sexe de la femme. Même parvenu à sa complète virilisation, le cerveau de la femme échoue à s'approprier la virilité sexuelle de l'homme. En d'autres termes, *ces deux transcendances entre le sexe de l'un et le cerveau de l'autre ne sont infranchissables en ampleur que pour être perpétuellement affrontées en intensité*, ce qui revient à dire qu'on est ici en présence de deux tentations à la fois irrépressibles et inépuisables, et entraîne le caractère perpétuellement répétitif de l'acte sexuel, toujours recommencé.

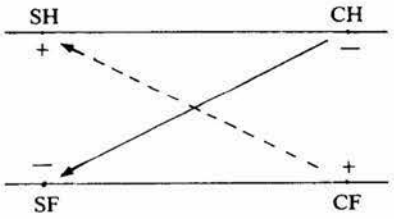



FIG. 3

*Sens et portée de la liturgie sexuelle*

A ce stade nous tenons cependant la clé de la « métaphysique du sexe ». En mode transcendantal de vision, en effet, il ne peut pas exister de répétition « pure » dans le monde. *La Structure absolue montre que tout acte « physique » contient en soi ses limites mais pose aussi les conditions de son dépassement*, ce qui signifie que la répétition de l'acte engage un processus de mutation de cet acte lui-même et un passage qui, *sous certaines conditions*, peut même devenir conscient du champ nouveau qui s'ouvre à lui. Cette même clé permet d'ailleurs de mieux assurer le choix de ces « conditions » elles-mêmes et de déjouer le piège destiné à les cacher au plus grand nombre : la recommandation (souvent à prétention médicale !) d'avoir à rechercher des *orgasmes*

*simultanés*. A ce prix, toute la charge énergétique traditionnellement dépensée dans les « mystères » traditionnels de l'érotique sacrée pour contenir les alchimies de l'amour vient à s'annuler, ce qui détruit jusqu'au désir et à l'imagination des actes liturgiques — précisément destinés à nous faire accéder à l'au-delà de l'amour simplement « physique ». *Cette liturgie est axée sur la culture, l'échelonnement et la maximalisation des organes féminins.* A peine l'unité naturelle des cerveaux et des sexes est-elle réalisée que le cerveau de la femme et celui de l'homme déchirent cette unité. Pourtant, l'impasse peut être aperçue à temps et c'est donc à modifier le régime ordinaire de l'union sexuelle qu'elle doit ramener ! Or cette modification de processus trop habituels, faits d'enchaînements purement réflexes étayés sur une aveugle entrée en résonance d'organismes prétendument « accordés », n'a de chance d'être obtenue que par un *arrêt* et une *reprise inversée* des mouvements initiaux : *l'obstacle « fortuitement » rencontré avec l'une de ces jeunes femmes spécialement exigeantes d'aujourd'hui que nous appelons « ultimes », ou bien « rituellement » disposé en conformité des traditions dites « tantriques » parvenues jusqu'à nous et restituées, en est l'inappréciable occasion.*

*Implosion féminine et explosion masculine*

La mise en structure de l'orgasme confirme évidemment cette butée sur des limites physiques mais annonce également la possibilité d'une sauvegarde et d'un retournement des énergies dès lors transférées dans les circuits du rite. Voici ce mécanisme observé dans ses deux temps :

1. Les sexes s'attirent et s'unifient, créant un courant d'union. Au même moment, leur contact fait passer dans les cerveaux formant eux aussi un cerveau unique un courant de sens inverse dont ce cerveau vient multiplier l'intensité *par deux* (*S.A.*, pp. 381-391).

2. L'intervention du cerveau rompt alors le courant unissant les sexes et les sépare en les polarisant davantage, les portant à une jonction plus intense, ce qui explique la mécanique même et l'acte sexuel dans son mouvement alternatif. Lorsque l'intensité ainsi cumulée *passe un seuil* au-delà duquel les sexes ne la supportent plus, c'est l'orgasme.

*Les différences physiologiques irréductibles constatées non seulement entre les sexes mais entre les cerveaux des deux partenaires du couple normal* (et confirmées sur ce dernier point par les récentes observations sur la bilatéralisation plus accentuée du cerveau de l'homme) *interdisent de considérer l'orgasme masculin et l'orgasme féminin comme semblables.* Cette confusion est pourtant volontairement entretenue par certaines femmes modernes devenues viriles qui veulent limiter l'organisme féminin au spasme clitoridien, que sa brièveté et sa soudaineté font ressembler à l'orgasme masculin. — Toutes les observations sexologiques s'accordent désormais à considérer cette assimilation comme tendancieusement réductrice. Dans *La Fosse de Babel* (pp. 139-146), Abellio voit entre l'orgasme féminin et l'orgasme masculin la même différence qu'entre le déluge par l'eau et le déluge par le feu. Cette opposition a d'abord été illustrée par les travaux de Maryse Choisy qui lorsqu'elle s'est permis de dénombrer et hiérarchiser cinq orgasmes féminins a soulevé des tempêtes de protestations. Elle n'en préfigurait pas moins — et l'histoire vaut d'en être éclaircie — la doctrine aujourd'hui sérieusement établie par les sexologues, fondée sur la bi-focalité des mécanismes orgasmogènes que révèle la neurophysiologie du corps féminin et s'ouvrant même sur un dépassement des états physiquement conditionnés. Déjà, pour une femme qui savait ce dont elle parlait, l'orgasme « global » comportait bien la dissolution de la conscience et c'est ainsi que l'étude du 5e orgasme, dit « cervico-utérin », mise à l'ordre du jour des congrès de la pré-sexologique de l'époque eut raison des discussions ordonnées autour de l'impossibilité dogmatique d'un orgasme « vaginal ». La « Structure » éclairant rétrospectivement la tradition, nous verrons bientôt l'extrême importance de cette clarification pour l'intelligence de la sexologie tantique.

Il est clair cependant que le plaisir de l'homme est plutôt local tandis que celui de la femme tend à devenir de plus en plus périphérique, mais que l'essence même de cette différence tient, pour l'homme, au caractère *explosif* de l'orgasme et, pour la femme, à son caractère *implosif*, cette implosion étant définie comme provoquée par un choc *intérieur* au système implosant et obte-

nant la diffusion de ses effets en mode d'*ampleur spatiale* tandis qu'à l'inverse l'explosion procède d'un choc extérieur au système explosant et obtient la concentration de ses effets en mode d'*intensité temporelle.*

*Le caractère intégrateur des orgasmes*

Même si on le maintient dans l'orbite fermée de sa résolution physique, l'orgasme n'est équilibrant qu'en apparence. Le docteur Gérard Zwang dit avec raison qu'à ce niveau c'est l'érection qui est pouvoir, un pouvoir qu'au contraire l'éjaculation... « liquide ». En fait la répétition des orgasmes est selon les cas lésante ou intégratrice. *Tout dépend de la qualité des orgasmes eux-mêmes, c'est-à-dire du niveau de conscience qui y est atteint*[1].

De même que la répétition copulatoire confine à l'orgasme qui tend à constituer l'homme en faisant agir son cerveau en mode d'intensité unitive, de même la répétition de l'acte sexuel qui scande la durée d'un couple n'est pas synonyme de stagnation. Déjà dans l'expérience de l'amour profane « bien fait », transparaît l'échappée de la liturgie. Le cerveau de l'homme aspirant à l'unité et celui de la femme tendant à la division, les deux composantes polaires *verticales* produites par la crucifixion de l'homme sur la femme expriment simultanément une intensification du pouvoir d'ouvrir et de combler la transcendance, soit, d'une part, du pouvoir d'abstraire et, d'autre part, de celui d'aimer ou de mourir.

En tant que crise diluvienne ou *ek-stase* du corps tout entier, l'orgasme met en mouvement *à l'intérieur du corps*, cette double transcendance qui en commande *visiblement et invisiblement* les mutations. Et l'Homme total, c'est-à-dire à la limite le Christ crucifié sur le monde, est ainsi l'agent de l'intensification perpétuelle de l'ouverture et de la fermeture de l'Etre. On aura fait un pas décisif quand à la compréhension de la nature de l'orgasme lorsqu'on aura compris que cette dialectique est, en fin de compte, celle de ce phénomène ontologique capital, et jouant à tous les niveaux, qu'est ce qu'on appelle *le vertige*. Et tout vertige ne fait en effet que traduire l'insupportable tension qu'engendre tout à coup la sensation d'un écart trop fort entre l'édifice sensoriel qui définit un corps et l'aperçu du monde qui immédiatement le baigne. Non dialectisé et non intégré, le vertige se résout en montagne par la chute de l'alpiniste tout comme le vertige de l'expérience sexuelle se résout par l'éjaculation masculine qui, en vision transcendantale, est *toujours* excessivement « précoce ». L'initiation féminine sur laquelle nous allons insister mais qui est d'ores et déjà a-perçue comme attachée à rompre un circuit trop aisément fermé doit alors être considérée comme inductrice d'une transformation quantitative et *qualitative* du courant sexuel faisant passer d'un circuit inférieur à un circuit supérieur. L'admirable peinture du vertige en montagne et la démonstration rigoureuse, de forme et de structure biologiques, de sa résolution *guidée* se trouvent dans plusieurs ouvrages d'Abellio mais c'est dans *La Structure absolue* (pp. 202 à 219) qu'elles sont à reconnaître pour bases du dépassement des vertiges essentiels et modèles des phases de leur intégration physique. Abellio y démonte *le mécanisme du cas extrême de la chute rattrapée* de l'alpiniste, en se prenant à nommer *des prises de conscience successivement abolies et reprises* (alors que se succèdent immobilisations, glissades et rétablissements tour à tour sentis et perçus, et, dans l'ordre des attitudes, saisissement du pressentiment du vide, raideurs et abandons) et *des gestes que suscitent ces passages*. Ils font, au total, intrinsèquement unies l'apparition du vertige (sensation) et de sa disparition (perception).

Nommer, dans cet acte résolutoire, la perception subite de tout l'espace, c'est dire que cet espace est connu : il n'en va pas autrement de la liturgie sexuelle qui, dans son acte crucial, (et cela aussi bien dans la tradition initiatique que dans la sexologie moderne enfin libérée) choisit *délibérement* le cas extrême de la chute *non seulement rattrapée* mais, par rapport à l'amour normal, *retournée*, alors que l'approche de cet amour, si elle reste banale, est accompagnée d'une ivresse « désarmante ». La seule différence entre les deux situations également maîtrisées est que, *dans le cas de l'amour liturgique, la femme-espace, être extérieur intériorisable, n'est pas en fin de compte « vaincue » mais au contraire activement accordée à l'homme voué à la « connaître »*

En termes de tradition, Mircea Eliade aime à justement définir la science

du sexe comme la science des *passages* et, bien que sa prudence d'historien mais d'historien complet lui ait fait un devoir d'insister sur le quasi-mutisme des textes anciens à l'endroit (par exemple) de la phase sexuelle des rites d'Éleusis, son expérience des voies tantriques l'a porté à réduire l'inversion féminine de l'acte à sa traduction bivalente (externe-interne) : *l'arrêt des fonctions vitales majeures que sont le souffle, la pensée discursive et l'émission de la semence*, arrêt qui suscite comme l'apparence de la mort, mais qui est en réalité une mort initiatique car l'inversion de ces fonctions, à leur reprise, n'est autre qu'*un passage de l'autre côté du monde visible, c'est-à-dire une résurrection dans des corps « glorifiés »*. Passant alors de la physique et de la métaphysique, de la physiologie et de la transphysiologie à la vision énergétique qui les traverse, Eliade en vient à voir d'abord dans l'acte la modification des circuits et à dire que l'initiation consiste ainsi en des « ruptures de niveaux » et des « passages » dans des circuits de plus en plus élevés. La tradition rejoint ici le mode opératoire de la structure absolue, car celle-ci n'est nullement, en effet, malgré son invariance, un simple agencement de parties mais au contraire une *genèse* aux différents niveaux fonctionnels de son action[2].

## 2e PARTIE : TRADITION ET STRUCTURE

Les images de l'amour et celles de la connaissance se sont échangées, superposées et fondues au cours des temps de diverses façons, et ce sont finalement ces rencontres qui ont doté de leur adhésion interne et de leur cohérence réciproque les cosmogonies et les « liturgies » et rendu manifeste leur compréhension de l'Homme. La plus parfaite illustration en est l'exceptionnelle validité et vitalité des deux grands Mythes associés de l'*Androgyne* dit primitif et de l'*Eternel féminin*.

— Le premier, connu de toutes les traditions a vu le thème majeur de sa reconstitution se différencier suivant deux directions typiques pour donner naissance d'une part à son expression endogène et introvertie, chargée de transcendance : *la sotériologie*, mystique ou science de l'« initiation » tendant à sa perpétuelle re-création et, d'autre part, à la vision naïve et prophétique de *l'eschatologie* invitant notre imagination ou notre croyance à confiner l'androgyne aux deux extrémités supposées du temps horizontal et successif.

— Le second, l'*Éternel féminin*, a vu sa destinée osciller entre les deux mêmes appartenances pour se trouver associé tantôt à la puissance créatrice universelle et primordiale, et tantôt à une parcelle ou à un aspect dégradé de cette puissance.

### Une seconde création

Dès le départ, l'inspiration qui relie ces deux mythes tient à la présence d'une « seconde création » qu'on pourrait même dire « continue » en ce sens qu'elle est signifiée d'abord par le *partage du sexe* et ensuite sa *reconstitution unitaire* par le moyen de la constante répétition et la progression même de l'amour. Le partage du sexe amorce la dialectique de l'espace et du temps, la femme étant de la nature de l'espace, l'homme de celle du temps, dialectique que ce partage lui-même va répercuter d'âge en âge, perpétuellement porteuse de son mystère et de sa résolution. On peut dire que c'est l'ambiguïté même de la femme qui ouvre ainsi pour l'homme (conscient) la dualité des deux fonctions de son désir : la « génésique » et l'« érotique ». Or la mise en jeu de la seconde dans le couple « normal » n'est bientôt plus à la hauteur : ce binôme ne suffit pas à reconstituer l'androgyne que des extases « partagées » ne rappellent guère ! Pour que soient mués en un *champ* structuré ces vertiges inconsistants, il manque le troisième être — ou troisième terme, rêve de tous les couples *avertis*. Il ne peut être additif mais transformant, introduit par la conversion de cette femme ou le recours à une autre femme, en fait par la substitution à ce type féminin de la *Femme absolue* que voici donc, par sa filiation première avec l'androgyne, « née deux fois », née virtuellement édifiée et constituée, n'ayant aucun besoin de sacrement mais de se savoir consacrée par l'éveil et la récompense des sens. Détentrice d'esprit, capable de l'induire en l'homme du temps et de lui infuser paradoxalement cette « part » d'éter-

nité. Matrice des corps et matrice des âmes, *c'est par Elle et en Elle que se retourne le flux descendant de la vie, que s'annule « la chute » à travers le double processus de réduction-intégration de l'espace et du temps, de l'horizontalité et de la verticalité* : crucifixion de l'homme sur la femme, élévation transfigurante de l'acte d'amour, corps glorieux...

En définitive, le *passage* de la création spirituelle à la manifestation et à la promesse organique du « retour » qu'elle contient n'est pas uniquement signifié dans le Sépher de Moïse (la *Genèse* de la Bible) par la simple partition de l'androgyne (l'homme, dans *Genèse*, I-27, est un effet créé « mâle et femelle » à l'« image » de l'androgyne divin et est alors nommé *Ha-Adam*, l'homme génétique) mais par une seconde création « démiurgique » (celle de l'homme et de la femme de chair, dans *Genèse*, II-23, qui sont alors nommés *aïsh* et *aïsha*). Mais l'essentiel est ici de bien comprendre que *aïsh* comme *aïsha*, issus tous deux de *Ha-Adam* sont, comme lui, tous deux « mâle et femelle », en sorte qu'apparaît d'emblée la base même de la « Structure absolue », à savoir non pas une dualité simple mais une *quaternité*. Et, dès lors, l'*« initiation » qui nous occupe ne peut plus se référer entièrement à la dualité figée du couple mais à sa proposition dynamique* ce qui, dans la structure abélienne, se traduit par *la double relation croisée des deux dualités communicantes et affrontées des cerveaux et des sexes de l'homme et de la femme*. Ce n'est là entre Tradition et Structure que la première des nombreuses rencontres que nous aurons à noter.

Pour ce qui nous concerne, nous allons essayer, dans ce qui suit, de montrer que la posture dite *Maïthuna*, caractéristique du tantrisme, constitue une des phases ci-dessus décrites où les polarités sexuelles et cérébrales sont *consciemment* échangées et inversées en vue de la montée de la force érotique et de sa sublimisation la plus élevée.

## Une passionnante confrontation

Quand Abellio nomme « gnoses particulières » l'Erotique tantrique et l'Amour provençal, il entend signifier que ces deux phénomènes globaux n'ont pas ajouté un rituel secret à un enseignement doctrinal abstrait que *la pratique était la doctrine*. De même que, chez Abellio, l'amour ne diminue pas la femme mais l'exalte, je comprends que la connaissance de ces deux gnoses coïncide bien avec la découverte, en chacune d'elles, de sa « voie féminine ». Voies inégalement voilées, jadis, inégalement aperçues de l'extérieur, mais profondément ressenties comme identiques sitôt que dépouillées des commentaires trop érudits et des assimilations naïves à l'idéalisme ou au naturalisme que précisément elles transcendaient.

Les différences touchant la naissance des deux gnoses sont toutes réductibles à la distinction que fait Abellio disant que le Tantrisme a incarné au Ve siècle en Asie une *gnose commençante* et l'Amour provençal au XIIe siècle en Occitanie (qu'il regarde comme ayant formé le germe du prochain Occident) *une gnose finissante*. Le premier « courant » s'imposa au nom d'une *complexité amplifiante* : la constitution de quatre castes alors bien différenciées et vivantes, et d'une *simplicité intensifiante* : la valorisation de la jeune fille (doublée de la consécration de la jeune fille aphrodisienne). Le second profita et pâtit ensemble d'un milieu aristocratique relativement ouvert et civilisé et de la faible résistance de la caste épuisée des guerriers méditerranéens. Il triompha par le rapide passage de la liberté de la jeune fille *à la prédominance de la femme mariée* et succomba sous les coups de la « croisade » — ne survivant quelque temps qu'au prix de renoncements sacrificiels caractérisés. Les derniers poètes encensant la femme ne la voient plus « intouchable » que par nécessité biologique ou cléricale : la religion romaine victorieuse qui n'a pas plus supporté le culture de l'amour ainsi exalté que la pauvreté des « bonshommes », s'est accommodée de sa profanation. Cependant une gnose finissante revient aux sources à sa manière ; vers 1230, année où l'Inquisition fut confiée aux Dominicains, Daudes de Prades proposa d'institutionnaliser les mœurs courtoises et à nouveau opposa à l'amitié « platonique » de la haute Dame et aux prouesses physiques de la prostituée l'*amour « mixte » de la jeune fille*. L'agonie avait déjà commencé et cette revalorisation de la jeune fille ne procédait plus que d'une nostalgie désespérée. En 1277, rappelle René Nelli, le « De amoribus » d'André Le Chapelier est condamné : l'Église vient d'inventer

l'*amour-péché*. Lorsque débuta son existence souterraine, l'« Erotique des troubadours » n'en laissa pas moins au grand jour les fondements de la société moderne : l'amour-passion, la galanterie, l'érotisme, la poésie érotique, l'amitié intersexuelle, l'adultère substitué (déjà) à l'échange des partenaires mariés et l'idéal parfaitement contestataire du mariage d'amour — préparé en sous-œuvre par le Catharisme.

Que le lecteur ne s'étonne pas excessivement de trouver dans les exposés qui suivent des points de vue étrangers aux idées reçues. Si la métaphysique du sexe « remonte » à l'âge des cavernes, il faut honnêtement reconnaître que la diffusion en Occident de connaissances authentiques sur le tantrisme date des alentours de la première guerre mondiale et de la seconde moitié de l'entre-deux guerres (traduction anglaise et commentaires des *tantra* par Sir John Woodroffe — pseudonyme : Arthur Avalon ; œuvre originale de Mircea Eliade, l'un et l'autre philosophes, historiens et adeptes). Parallèlement, l'étude de l'œuvre lyrique des troubadours — qui ne reflète pas entièrement l'amour provençal, ce qui devait conduire à s'intéresser aux autres sources — n'a véritablement commencé que sous l'inspiration de René Nelli, lui aussi philosophe, historien et connaisseur des arcanes de l'amour et de la Femme, traducteur de l'Œuvre intégral et lui-même écrivain maniant superbement la langue d'Oc. Or, le grand livre de Nelli ne date que de 1963 et il y a seulement peu de mois qu'en raison de sa prudence d'historien, de son respect des autres et de sa longue patience, il s'est décidé à publier les preuves de l'existence sous le manteau ou les robes transparentes de l'« amour courtois ». *Au-delà de son observance mondaine, l'existence de ce qu'il appelle dès lors le « jeu sexuel à direction féminine » nous fait désormais considérer la gnose finissante de Provence comme structurellement reliée à la gnose commençante de l'Inde de jadis*[3].

Si le « tantrisme d'Abellio » a déjà fait couler beaucoup d'encre, n'étant ni adhésion à une orthodoxie exotique ni complaisance envers une mode intellectuelle, il n'en demeure pas moins qu'il a dû reconnaître là une identité de sens suffisamment forte pour être incité à caractériser pratiquement les deux érotiques par leur *rite d'épreuve* commun, formateur de la liturgie sexuelle et introducteur à celle-ci, à savoir, selon son appellation occitanienne, l'*Asag*, « véritable rite de transsubtantiation, comme à la messe, par lequel l'amour courtois acceptait déjà la continence préalable temporaire pour mieux dresser devant lui la transcendance de la femme avant de se fondre en elle. »

## La voie féminine tantrique

Le Tantrisme, dont la physionomie globale a été la première manifestation complète de la « Structure », n'est entré en concurrence avec aucune autre doctrine, pas plus que la « courtoisie » ne s'est opposée à l'essence de la spiritualité chrétienne, mais il a pénétré et synthétisé les philosophies religieuses de son époque, les rendant sensibles à la dialectique qu'il inventait et qui n'est autre que celle de la *mystique* et de la *gnose* : la mystique, selon Abellio, lunaire, chthonienne, féminine, nocturne, dionysiaque, démocratique et privée de moyens propres ; la gnose, à l'inverse, solaire, virile, diurne, apollinienne, aristocratique et naturellement au fait de tous ses moyens tout en comprenant, dans son achèvement, la mystique même.

Les deux voies du Tantrisme, *la voie de la main droite* et la *voie de la main gauche* se distinguent en effet l'une de l'autre en ce que la première est mystique et la seconde gnostique. Elles se réfèrent à la même vision *initiale* faisant de la maîtrise du corps le point d'appui d'une révélation méthodique de la vie spirituelle et d'ailleurs aussi aux mêmes livres *(tantra)* en général dont la symbolique exprime une superposition structurelle de deux images *fonctionnelles* du corps physique et du corps subtil, dont l'ultime fusion est également présente dans le « corps lumineux » de la gnose iranienne et le « corps glorieux » de la gnose chrétienne.

Cette superposition évoque une notion d'*itinéraire* ou de *montée* de la puissance sexuelle souvent assimilée à la puissance féminine cosmique : il s'agit de déploiement en hauteur, de *Çakra* en *Çakra*, de la *Kundalini* (le « serpent »), avec, simultanément, la visualisation de ces centres subtils dont les septs principaux apparaissent étagés suivant l'axe de la colonne vertébrale et de

son double lui-même subtil, depuis la racine du sexe jusqu'au sommet du crâne et au-dessus de celui-ci.

*Pour les deux voies*, la montée symbolique de la puissance sexuelle lovée et endormie à la « racine » réalise l'union des deux Principes masculin et féminin, *Civa* et *Çakti*, et le mariage (indissoluble celui-là) de l'homme avec la *femme intérieure*.

La *voie de la main droite*, qui est mystique, nie ou ignore que dans l'économie de la reconstitution finale de l'androgyne la bi-partition physique du sexe implique sa réunion physique. Sous la conduite d'un maître, l'adepte vise et obtient l'*ex-tase et l'abolition de la conscience* par toutes sortes de procédés destinés à *transposer* le désir sexuel et qui puisent dans le très ancien et très complexe patrimoine des yoga disciplinant la pensée, la méditation, l'ensemble des réflexes, par des exercices divers et ordonnés autour de postures *(asana)* et d'une maîtrise de la respiration *(pranayama)*.

La *voie de la main gauche* qui, au contraire d'une affirmation sottement répandue, « n'utilise » pas la femme mais lui fait, et fait à son initiative la part belle, est gnostique. Son appellation se réfère à ce symbole ancien qui, à Byzance, inspira aux artistes de représenter le Christ à la droite de Sophia et lui donnant sa main *gauche* (dans l'Évangile des Hébreux, Sophia est appelée « celle de la main gauche »). Ses adeptes *(Kaula)* pratiquent ou ont pratiqué les disciplines des deux voies mais leur vision et leur expérience les conduisent à associer l'idée de la rédemption ou du rachat spirituel de la chair à *sa réalisation dans le couple*. Elles leur font ainsi percevoir l'être complet dans la femme, en ce sens que dans celle-ci, au moment de la réalisation ultime, la conscience de soi cesse, comme dans l'Être absolu, d'être un couple. *La forme la plus achevée de la voie de la main gauche est dite « féminine » car elle n'accepte* (mais signifie aussi) *l'effacement de la conscience que chez la femme et cela dans les seuls instants où cet effacement lève le verrou de sa jouissance. Chez l'homme, au contraire, la liturgie féminine est entièrement observée en pleine conscience : il s'agit là de l'enfantement, par le sexe, de l'intellect transcendantal*. Cependant, quand il se retrouve libre des liens du « moi », le Kaula a atteint l'état de *Samadhi*, terme sanskrit ainsi déchiffré : « Immobilité de l'homme complété... »

*La jeune fille et la cérémonie*

Toute voie féminine se réfère idéologiquement à la qualité d'être complet de la femme et à son pouvoir d'insuffler en l'homme cette même complétude « retournée ». *Elle exige donc non seulement l'adoption d'un régime spécial d'union sexuelle mais sa prise en main par la femme*. En conséquence, la voie féminine tantrique ne se distingue pas seulement des voies dispensant l'individu de l'union hétérosexuelle ni des rites qui seulement l'« enjolivent », mais encore de celles qui, en effet, « utilisent » la femme puisqu'elles entendent réserver à l'homme l'initiative et la totale conduite des actes liturgiques. (Il faudrait évoquer ici, pour s'en distancer, l'*Art d'aimer* des écoles taoïstes mondanisées qui, à cet effet, conseille l'utilisation de femmes nombreuses et ignorantes du rite.)

La « jeune fille tantrique » incarne la voie de la main gauche. Elle est caractérisée par sa physiologie et sa formation sexuelles, science et pouvoirs qu'elle tient d'une consécration. Jeune, âgée symboliquement de seize ans, très fine et élancée, de formes parfaites et inspirant le désir (kâma), sensuelle et contemplative, jouant tout à la fois le recueillement et la frénésie, active-passive à égalité, elle est louée et même adorée dans les *tantra*, qui traitent de l'« expérience spirituelle en compagnie de la femme ». Elle est aussi longuement formée avant de pratiquer l'acte essentiel du tantrisme, l'acte d'amour *inversé et transcendé* comme « Maïthuna » et ainsi conduite à la maîtrise de son sexe, réflexes transformés en pouvoirs, actes conscients et soumis à sa volonté. Les *Çakras* sur son corps sont appelés *lotus*, principalement les trois « centraux » (de la gorge, du cœur et du plexus solaire) qu'elle anime dans leur liaison avec ceux de l'homme. Dans la langue des *tantra*, le fait qu'un nom soit soudain remplacé par un autre et que ce second terme aussitôt s'applique à plusieurs objets, introduit un sens nouveau : ainsi le mot *pâdma* (lotus) se met à désigner, quand il s'agit de *Maïthuna*, le pollen de la fleur du lotus, les çakras féminisés dans l'amour, le sexe de la jeune fille (son *yoni*) la

posture de l'homme et celle de sa partenaire. Quand la jeune fille est consacrée par des invocations et des impositions *(nyasa* touchant ses lotus, et quand elle s'apprête à pratiquer *Maïthuna*, elle est appelée *mudra* qui signifie « matrice » et « sceau ».

*Maïthuna ou le sceau dans l'étreinte*

Afin d'en comprendre au mieux les applications, mon propos est d'appliquer à *Maïthuna*, qui est l'acte tantrique par excellence, le mode opératoire de la « Structure absolue ». Mais il convient auparavant, de prendre une connaissance aussi exacte que possible des différentes *phases* du rituel qui y conduit.

Les *tantra*, qui ne sont pas avares de structures ni de « références » cosmiques, décrivent de façon non équivoque des positions et des extases, le reste étant laissé au domaine des symboles figurés, de l'iconographie. Ils disent de la jeune fille qu'elle « répond à la compassion de l'amant », que *Çakti* la fait « triple » selon les trois *gunas,* qui sont les pôles de la constitution du monde sensible : en bas, *tamas*, les ténèbres ; en haut, *sattwa*, la lumière ; entre eux, la médiation de *rajas*, l'action. Ils disent enfin qu'elle est stérile et ne connaît plus de « règles » aussi longtemps qu'elle est vouée à la fonction érotique du désir. Les textes qui énumèrent invariablement les sept phases de la liturgie concernent en réalité tout le programme de l'initiation de l'homme depuis les épreuves de continence et de contemplation préalables que les Provençaux ont identiquement adoptées, faisant passer le candidat progressivement de la qualité de soupirant à celle d'amant et qui s'achèvent dans *Maïthuna,* dont l'Éliade dit que le jeu érotique « se réalise alors sur un plan transphysiologique *car il ne prend jamais fin* ». De la même façon, ces mêmes tantra évoquent ou cernent sans le décrire la génétique de l'acte sexuel dont le motif central est bien cette « floraison des boutons de lotus » qui rend tangible « l'éveil des forces endormies dans la chair ». On ne sera pas surpris qu'ainsi les mots désignent plus volontiers les états obtenus que les actes qui les forment ou les soutiennent, ni qu'il leur arrive de recouvrir plusieurs sens. C'est ainsi qu'à moins que le contexte ne les encadre péremptoirement, les mots *Sthula*, *Sukshma* et *Maïthuna* peuvent indifféremment signifier dans un traité d'érotisme trois étages ou qualités de jouissance féminine ou trois « manières ».

Maïthuna est donc parfois pris par les vulgarisateurs occidentaux comme englobant tout le cérémonial et toute la matérialité des ascèses et des liturgies « de la main gauche ». En réalité, il est leur aboutissement, et l'acte d'amour transfigurant et transfiguré et parfaitement *lisible* dans une lecture dialectique des lotus qui le guident, lecture parfaitement encadrée par les dispositions liminaires des tantra et véritablement concrétisés et authentifiée dans sa réalisation. Nous ne sommes d'accord ni avec ceux qui n'y voient que du rêve et symbole et nient sa réalité comme sa pratique, ni avec ceux qui jugent la femme occidentale moderne incapable de se plier au rite — au vrai, de l'ordonner — ni avec ceux qui l'ayant retrouvé « empiriquement » et ne sachant le mentaliser (ni donc l'accomplir parfaitement) déclarent qu'il n'est lisible ni déchiffrable nulle part !

L'essentiel est finalement de comprendre qu'il y a *deux temps* dans Maïthuna et que la « structure-rituel » contenue dans les « lotus féminins » n'intéresse que le *premier*, celui de l'*initiative absolue de la femme*, celui qui est transfigurant et induit sans problème le *second* temps, lequel rétablit par la domination physique de l'homme le schéma sexuel normal, mais constitué par un couple *que le premier temps a modifié.* Si je considère enfin le premier temps lui-même comme « *Maïthuna* proprement dit », il est non moins essentiel de savoir qu'il comprend à son tour deux phases plus une apothéose qui les couronne et assure le *passage* au second temps. Or l'expérience jointe aux données de la neurophysiologie et de l'endocrinologie ne peuvent qu'encourager cette façon de voir. *En langage moderne, Maïthuna* est une double inversion de l'acte sexuel normal, caractérisée par *l'étreinte inversée*, c'est-à-dire, toujours au premier temps, la position dominante de la femme, le fait qu'elle impose l'acte à l'homme immobilisé (son sexe à elle se faisant pénétrant et actif) et par l'*introversion érotique* qui traduit en effets physiologiques eux-mêmes renversés la possession du sexe de l'homme par celui de la femme. L'acte essentiel, également caractéristique de la voie « féminine » est pour ainsi dire l'enveloppement, lent, continu, progressif et total du sexe de l'homme

s'achevant par une véritable strangulation du pénis à sa base. Il s'agit d'un violent resserrement « vulvaire » (qui, dans une variante « chinoise » peut être remplacé par une action « manuelle » réalisée par la femme) complété par un comparable serrage au niveau du col de l'utérus. Cette intervention à deux niveaux n'est pas sans rappeler le « squeeze » de l'érotisme contemporain. Il agit soit avant le déclenchement de l'émission séminale pour l'annuler, soit entre les deux phases, bien connues de la sexologie contemporaine, de l'éjaculation elle-même, pour inverser le trajet du sperme et réaliser ce que la médecine nomme « l'éjaculation rétrograde ou tardive ». L'expérience aidant, on pourra considérer que *Maïthuna*, au regard de la vision dédoublée du corps, produit une dissociation de la semence physique et de l'énergie qui la porte, dissociation d'autant plus indiquée que dans les instants qui précèdent sa commande (trois localisations « médullo-lombaires » répondant à la commande « hypothalamique » et se situant à la croisée des deux systèmes nerveux antagonistes) *la femme « aspire » dans son sexe la virya de l'homme* (la racine « vir » est à la fois sanskrite et latine), *c'est-à-dire son énergie sexuelle « pure » ou, si l'on veut, sa « semence subtile » qu'elle mêle à la sienne avant de faire passer dans l'homme,* en retour, *cette énergie qui a fait ainsi l'objet d'une transsubstantiation*[4].

Le second temps est classiquement produit par l'inversion d'inversion rétablissant la situation « normale » où la femme à son tour est en position de soumission.

La posture de l'homme dans le premier temps est celle du « lotus », buste droit et sexe dressé, afin que la femme, assise sur lui et le tenant aux épaules ouvre son sexe sur le sien, et se laisse lentement descendre « en vrille ». A cause de ce détail, cette posture de la femme est dite « action de la liane » : latasadhana. L'ancienne iconographie hindoue est riche, à ce sujet, de variantes mineures qui ne changent rien quant à la « structure » de l'inversion « maïthunienne » proprement dite. Avant de « résoudre » son acte, la femme aura donc complété sa pénétration jusqu'à enfermer le gland dans le col de l'utérus — c'est à tout le moins ce qu'elle *mentalise* à l'instant de céder à l'orgasme supérieur que justement aujourd'hui nous nommons « cervico-utérin ». Elle aura ainsi verrouillé les deux extrémités du pénis en effaçant ses spasmes lents. L'éjaculation masculine vient d'être brisée et pour la vision tantrique, c'est le « diamant-foudre » émanant du fluide de l'homme qui conclut l'intensification paroxystique de la conscience féminine, soit, en langage moderne, *son implosion* en vue du second temps où l'homme, s'il le désire, éjaculera normalement.

Cette notion d'implosion est essentielle pour bien distinguer la nature de l'orgasme féminin de celle de l'orgasme masculin où, nous l'avons dit, il faut voir au contraire une explosion.

J'ai indiqué que ce processus était *visualisé* dans les « lotus ». Faisant ici l'économie des noms sanskrits de ces derniers, nous dirons que l'énergie de la femme *descend* alors du plexus de la « gorge » jusqu'au plexus « solaire » en passant par le plexus du « cœur », tandis que l'homme monte du plexus-racine (le çakra de base où est, au début, rassemblée l'énergie kundalinique) jusqu'à ce même plexus solaire en passant par le plexus « prostatique ». C'est donc sur le plexus solaire (*Manipura*) que se fait la jonction ou plutôt la crucifixion du couple et que s'achèvent ensemble l'acte proprement féminin et la féminisation subtile de l'homme.

Je ne veux pas alourdir ici mon exposé en décrivant en détail (ce qui devrait cependant être fait dans un traité complet d'érotique transcendentale) les figures géométriques symboliques ou *Mandalas* qui en chacune des deux phases du *Maïthuna* et leur synthèse plexuelle solaire facilitent la visualisation détaillée de ce premier temps, et qui notamment comportent par des symboles associés d'organes et de sens *la très précieuse situation des structures active-passive* et *passive-active des partenaires.*

*Le tableau suivant* résume les caractéristiques de cet ensemble tripartite, étant encore spécifié que c'est de l'opposition des lotus « deux à deux » que jaillit leur sens liturgique activant.

PREMIÈRE PHASE :

*Pénétration accomplie par la femme et aspiration de la « virya »*

*a*) La femme met en jeu une *activité physique* et une *passivité subtile.* Le lotus ainsi animé est celui de la *gorge* dont l'élément est *Ether.* Le mandala correspondant figure un *triangle jaune* pointe en bas symbolisant le sexe féminin (*yoni*).

*b*) L'homme met en jeu une *passivité physique* et une *activité subtile.* Le lotus ainsi animé est celui de la racine de la Kundalini, dont l'élément est *Terre.* Le mandala correspondant figure *dans un carré jaune* contenant le *linga,* le sexe masculin dont l'orifice est fermé par la bouche du serpent lové et cette figure est elle-même *entourée* du triangle pointe en bas.

*c)* Dans la synthèse — et c'est évidemment la synthèse seule qui *est* vision en mode de simultanéité et mentalisation, les deux mandalas fusionnent mais la couleur jaune symbolise encore la seule *potentialité.* Le linga n'est encore que convoité et sa fonction éjaculatoire proprement dite contenue dans le carré lui est refusée. La femme est en position dominante et les deux mandalas sont supportés par un même éléphant blanc, symbole de la force épurée.

DEUXIÈME PHASE

*Strangulation du pénis et inversion du processus de l'émission séminale*

*a)* La femme met toujours en jeu une *activité physique* et une *passivité subtile,* mais elle descend sur l'échelle des lotus de celui de la *gorge* à celui du *cœur* dont l'élément est l'*air.* Son mandala est maintenant un Sceau de Salomon frappé en son centre du linga en or surmonté du croissant. Il symbolise l'emboîtement des sexes, mais ordonné par la femme : Le Sceau de Salomon, étoile à 6 branches est l'union des deux triangles, le linga d'or est figé et le croisement blanc de la féminité couronne le tout.

*b)* L'homme met toujours en jeu une *passivité physique* et une *activité subtile,* mais il monte sur l'échelle des lotus de celui de la racine à celui du *sexe.* Son mandala est maintenant un croissant lunaire blanc parfois surmonté d'un point blanc (*bindu*) symbolisant la semence subtile. Il reflète alors *entièrement* le couronnement de la féminité.

*c*) Dans la synthèse de cette phase, alors que l'éveil de la femme était précédemment inscrit dans le mandala de l'homme (projet du rite), ici sa réalisation figure dans celui de la femme. Dans l'union, le sexe mâle magnétisé subit l'introversion érotique.

RÉSOLUTION DES DEUX PHASES

*« Apothéose » ou « plexualisation » commune au niveau du lotus plexus solaire*

Le lotus « Manipura » exprime pour le couple la transcendance du « soleil subtil » noyé dans le plexus solaire où s'engendre la vision d'*Ajna,* l'union des deux principes. Son élément est le *Feu,* l'organe des sens présent est le *yoni* actif, ainsi de couleur *rouge-feu.* L'illumination du lotus *Manipura* est le seuil où se produit l'*enstase* de la femme par implosion orgasmique et l'effusion de l'énergie sublimée en l'homme. Cette effusion qui comporte la rétention du sperme proprement dit ou son éjaculation « rétrograde » dans la vessie n'est donc en rien comparable à une éjaculation normale, elle se tient au niveau des énergies subtiles. Par opposition à cette *effusion* « extatique », l'enstase féminine est en quelque sorte une *infusion.* Elle s'accompagne d'une dissolution de la conscience féminine.

Dans une destinée « gnostique » du temps présent, la vision édifiante de la voie féminine peut se révéler par l'accueil et la compréhension d'une femme « initiante » et prendre forme à travers une reconstitution de la liturgie tantrique traditionnelle. Elle peut prendre aussi toute autre voie. Dans tous les cas, je pense qu'elle procède d'une qualification de couple et qu'elle puise ses « informations » à trois sources possibles consciemment exploitées : la Structure re-constituant — et au-delà — la Tradition érotique « tantrique » ; cette tradition elle-même affinant l'expérience sensuelle spontanée ; enfin la Sexologie moderne se nourrissant de cet ensemble et le ravitaillant très agréablement à son tour. Peut-être se doit-on dès lors de mieux situer cette dernière.

*Contribution de la sexologie moderne*

La Sexologie moderne, nous l'avons déjà rencontrée et estimée ici au chapitre des orgasmes, et chacun sait aujourd'hui comme elle bénéficie (après s'être libérée de ses vieilles fées ou marraines contraignantes, la psychanalyse et la psychiatrie, qui la maintenaient dans le champ limité et naturellement déformant de la pathologie des « perversions ») des progrès considérables de la neurophysiologie et de l'hormonologie. C'est toutefois de la façon la plus naturelle que chacun peur s'étonner de la voir non seulement expliquer les recettes érotiques traditionnelles, c'est-à-dire comprendre les énigmes — longtemps niées — de l'introversion érotique et de ses « moyens », mais parvenir et se situer aux confins de la physiologie sexuelle ordinaire pour souvent lever un coin du voile et contribuer à donner scientifiquement son contenu neuf à cette « métaphysique du sexe » dont tout l'avait premièrement détournée. En tant que praticien de la « Structure absolue » et des modes opératoires tantriques, c'est même un sentiment exaltant de conformité que j'éprouve quand il m'arrive de prendre connaissance de ses conseils aux couples sains ou à ceux qui souffrent de « dysfonctions » passagères, et quand par exemple je lis sous la plume de nos meilleurs sexologues comment et pourquoi ils préconisent l'initiative féminine et le jeu de l'alternance dans des « psychodrames » qui cessent en fait d'être profanes et deviennent à leur tour des « liturgies », et cela parce qu'ils y voient le moyen d'intensifier les orgasmes féminins ou même d'installer le dernier d'entre eux, de haute intensité, induit par les contractions autonomes du col de l'utérus (voir ici encore la note 1). Leur conception de la strangulation du pénis est de plus en plus souvent « féminine » et si la plus efficace méthode du « squeeze », la méthode du Dr Guillerm, est encore manuelle, la pratique naturelle ou acquise de la contraction volontaire de la vulve retient sérieusement leur attention. En outre, les positions « chevauchantes » qu'ils recommandent avec une significative insistance sont très certainement mieux adaptées à nos corps que celle de l'homme et de la jeune fille tantriques, et elles laissent à la femme la même indispensable liberté de mouvement[5].

De cette profusion ordonnée de conceptions et de pratiques déjà visiblement couronnée de succès, nous tirons la certitude — utile pour ce qui va suivre — que la jeune femme moderne d'Occident est capable d'acquérir la maîtrise de ses sens, mais il nous est également très agréable de noter, sans la moindre concession aux habituelles vanités du génie français, que ce sont les sexologues de notre pays qui, dans ce domaine, mènent le jeu et se trouvent à la pointe du mouvement, où ils ont dépassé les chercheurs américains, dont l'activité est intense, mais qui se consacrent surtout à l'homme moyen. La percée des chercheurs français vient en grande partie de la capacité qu'ils ont montrés de déjà commencer par globaliser leur savoir concret pour en faire une structure complète, laissant très loin derrière, à cet égard, les vagues tentatives, venues légitimement en leur temps, de certains médecins indiens essayant de concilier les visions tantriques du corps subtil (moteur des mutations physiques) et la physiologie sexuelle occidentale, il y a trente ans à peine encore balbutiante.

Je ne crois pas me tromper si j'attribue, pour une très grande part, au Dr Gilbert Tordjman, animateur de la *Société française de sexologie clinique* — et rédacteur en chef de ses « Cahiers », l'édification, parmi d'autres infiniment moins intégrantes, de cette structure qu'il a nommée « la fusée sexuelle » et dans laquelle très précisemment la dialectique du cerveau et du sexe doit se développer un jour dans toutes ses directions reliées.

Tout comme l'image tantrique du corps subtil dont l'axe porte les sept çakras majeurs et dont l'image occidentale traditionnelle est le *caducée,* la fusée sexuelle comporte *trois étages*[6]. Les contingents de fibres du système parasympathique quittent l'axe cérébrospinal aux deux pôles opposés et extrêmes de la moëlle et de sa cavité crânienne.

Pour nous, la « clé » se trouve dans la situation de l'arc réflexe-médullaire (pôle de l'émission séminale et de l'orgasme) et dans la relation triangulaire du sympathique lombaire, de l'hypothalamus et du bulbe olfactif. L'hormone mâle joue le rôle médiateur en tant qu'« agent de liaison » *entre les zones érogènes et les centres cérébraux*, le sexe génétique et le sexe érotique, *dialectisant sensation et désir.* G. Tordjman montre ainsi que — tout comme dans l'hémisphère inférieur de la structure absolue — c'est dans la

dimension inférieure de l'être, constituée en système réflexe médullaire, que l'influx voluptueux circule au niveau d'un arc réflexe composé de zones de départ *sensitives* pour suivre deux phases, « vaso-congestive » et « contractile » et une voie de retour présentée par le système sympathique. *Simultanément, les influx érogènes s'élèvent vers la dimension supérieure,* figurée par le système diencéphalo-limbique, siège des centres (et des çakra) supérieurs situés sous la couronne (le diadème des anciens Egyptiens) à partir de la moëlle lombo-sacrée.

Cette structure dynamisée contient bien, à mon sens, la relation du cerveau et du sexe et, pour le couple, la proportion qui engendre leur dialectique et sa transcendance. En fait, *aucune* des « mystérieuses » pratiques du tantrisme n'est plus physiologiquement inexplicable : leurs mécanismes, un à un, se dévoilent, ce qui ne peut que favoriser le caractère gnostique (conscient) de l'expérience.

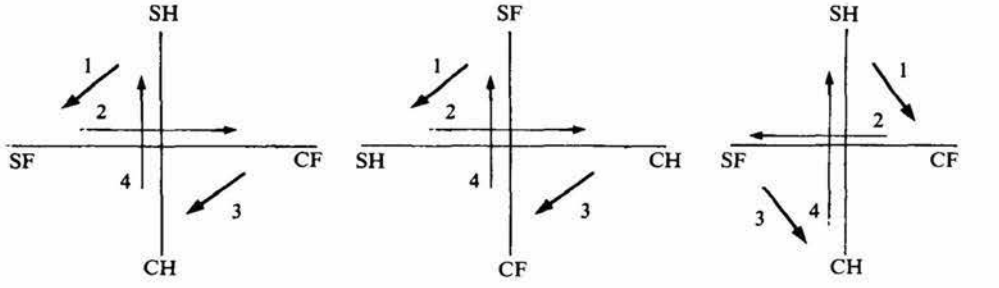
*Application de la « Structure absolue »*

Pour clore cette première partie, il me reste à appliquer le mode opératoire de la « Structure absolue » à *Maïthuna,* très précisément à son premier temps qui est le moment spécifique de l'Erotique transcendantale. En dehors de l'importance globale que doit revêtir le début d'une synthèse entre la gnose ancienne et la nouvelle en voie de constitution, surtout l'intérêt transitoire, immédiat et *pratique* d'une substitution de cette structure aux *mandala* en tant que support de visualisation et par conséquent de conscience facilitant l'échange et la transsubstantiation des énergies dans le couple.

Pour la présentation de ces schémas structuraux, je mets systématiquement en haut le pôle originairement actif, c'est-à-dire dans ce premier temps (inversé) le sexe féminin.

En vision extérieure *banale,* l'acte sexuel normal n'est pas à proprement parler « visualisé », il ne l'est qu'en vision transcendantale. Ce sont ici les sens de rotation qui nous renseignent. En vision extérieure banale, le sexe de l'homme est originaire, il va *au sexe de la femme.*

A la fin du deuxième temps de Maïthuna, lorsque l'inversion de l'inversion est achevée, ce même sexe de l'homme va, en vision transcendantale, *au cerveau de la femme.* Ces distinctions sont capitales. Elles s'éclaireront davantage dans la description de l'expérience de certaines femmes des romans d'Abellio.




Début de l'acte normal

Début de l'inversion de l'acte normal (temps 1 de « maïthuna »)

Fin de l'inversion de l'inversion de l'acte normal (temps 2 de « maïthuma »)

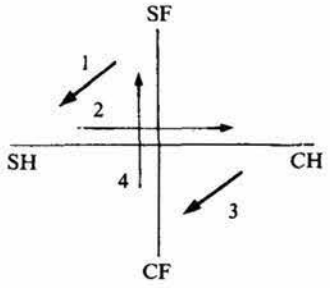
*(Cerveau de la femme : CF ; cerveau de l'homme : CH ; sexe de la femme : SF ; sexe de l'homme : SH.)*

Ces préliminaires posés, il convient de procéder à une application plus complète en étudiant les diverses rotations et transmutations « énergétiques » mises en œuvre. On sait que la structure absolue procède à un dénombrement complet et apparemment diachronique des différentes composantes de l'action en rendant chaque pôle originaire tour à tour et en le faisant se rabattre en outre, chaque fois dans les deux sens de rotation possibles. On obtient ainsi pour chaque pôle *huit quadrants* distincts dont il faut ensuite reconstituer en synchronie les produits sur l'axe vertical de la sphère du sénaire dont ces rota-

tions occupent le plan équatorial. Pour le premier temps de Maïthuna, je ne procéderai ici qu'à l'esquisse de cet ensemble d'opérations et me contenterai, pour le deuxième temps, de brèves indications. Pour ce dernier, qui ne fait que reconstituer l'acte normal, le lecteur pourra. s'il le désire, se reporter aux développements donnés dans la « Structure absolue ».

*Essai de mise en structure du temps I de Maïthuna*

FIG. (a)



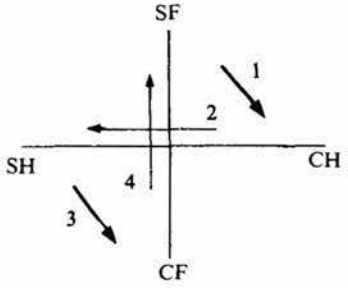
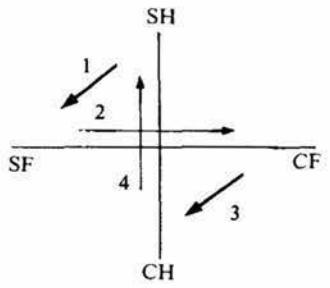




FIG. (b)

FIG. (c)



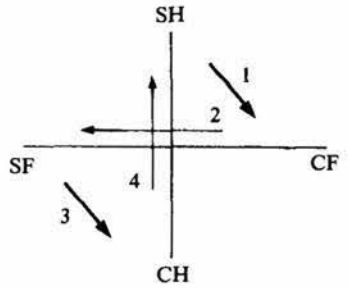




FIG. (d)

*Première ligne : Le pôle originaire est le sexe de la femme* (vision naturelle).

Figure (a) :
Flèche 1, le sexe de la femme prend *possession du sexe de l'homme.*
Flèche 2, unification du mental de l'homme.
Flèche 3, activation de la conscience féminine.
Flèche 4, *activation du sexe féminin.*

Figure (b) :
Flèche 1, neutralisation de la conscience de l'homme.
Flèche 2, excitation de la charge subtile du sexe de l'homme (induction de la *virya*).
Flèche 3, induction de la *virya* dans le cerveau de la femme et activation encore plus poussée de la conscience de celle-ci.
Flèche 4, activation encore plus poussée du sexe de la femme et excitation des zones « cervico-utérine » et « vulvaire ».

Deuxième ligne : *Par suite de la paroxysation de sa charge en « virya », le sexe de l'homme devient à son tour originaire* (vision transcendantale).

Figure (c) :
Flèche 1, induction de la « virya » dans le sexe de la femme et activation encore plus poussée de celui-ci.
Flèche 2, *paroxysation* de la conscience féminine.
Flèche 3, *submersion* de la conscience de l'homme qui atteint par excès de plein une immobilité absolue.
Flèche 4, paroxysation de la production du « virya » du sexe de l'homme.

Figure (d) :
Flèche 1, *strangulation du pénis* et émission de la « virya ».
Flèche 2, *implosion* orgasmique de la femme.
Flèche 3, réveil de la conscience de l'homme libérée par l'acmé de la femme devenant physiquement passive.

Flèche 4, émission rétrograde de l'homme ou, ce qui revient au même, reprise de l'activité physique de son sexe.

Beaucoup d'autres mises en structures polaires plus complètes verront sans doute le jour désormais. La liturgie sensuelle et les pratiques de l'érotisme et *toutes* les formes hétérosexuelles s'y prêtent. On étudie une hiérarchie des orgasmes de la femme à partir de la bi-focalité érogène de celle-ci et cette bifocalité générée par la relation de l'excitation clitoridienne et de la contre-incitation cervico-utérine doit encore se défaire au profit d'une quaternité de base transformant ce rapport en une proportion et considérant alors comme origine le clitoris vu comme prolongement du cerveau de l'homme — et non plus pour le pénis atrophié qu'il n'est pas. On songe aux vertus de l'alternance, à celle des initiatives induisant le jeu des polarités échangées par exemple dans la fellation et dans tous les préliminaires « liturgiques » de la main et de la bouche comme des sexes, se faisant tour à tour enveloppants et pénétrants.

Partant de l'esquisse proposée ci-dessus, il conviendrait d'étudier, au niveau de chaque *çakra*, de la racine à la gorge en passant par le cœur, ce qu'Abellio nomme les « produits verticaux » des quadratures. Les progrès de la physiologie occidentale permettraient alors une visualisation encore meilleure des phases de la structure en rapport avec la montée de la conscience, qui est, en fin de compte, l'essentielle finalité de l'homme. Vaste programme.

## 3e PARTIE : FEMMES ORIGINELLES ET FEMMES ULTIMES

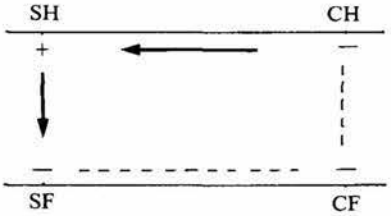
A partir d'un certain degré général d'intellectualisation que, pour notre part, nous croyons franchi en Occident, au XXe siècle, dès la fin des années 20, les tensions globales entre la cérébralité et la sexualité de la femme passent un seuil qui, mis à part le lot des femmes présentant des caractères dominants (de sensualité ou de cérébralité) soutenables, fait apparaître à nu les deux types extrêmes de la Tradition :*femmes originelles* et *femmes ultimes*, qui sont supposées s'opposer et compléter absolument. Il s'agit là d'une *dichotomie de la féminité*, et en vision transcendantale, d'une *dichotomie de la Femme absolue*.

Ce phénomène a commencé par opérer des modifications n'affectant visiblement que le petit nombre. Il a gagné ensuite par osmose toute une société et même une civilisation en modifiant les relations sexuelles et l'ensemble des mœurs de façon frappante. De tels faits conduisent bien entendu à une transformation de l'homme lui-même, devenant « ultime ». S'il n'est pas personnellement tenaillé par une vocation gnostique et des désirs d'élévation et de plénitude jamais assouvis, sa rencontre avec des femmes originelles ne lui pose aucun problème. Au contraire, sa rencontre avec la femme ultime est l'une des épreuves les plus significatives de ce temps.

Avant de tracer le portrait de ces femmes, disons comment elles sont « reconnues », et nous les verrons *vivre*, « femmes d'Abellio » des premières rencontres, et puis des rencontres avec l'homme devenu, *par elles*, édifiable : Gina et Lucie dans *Heureux les Pacifiques*, Sylvie et Héléne, dans *Les Yeux d'Ezéchiel*, Marie et Françoise dans *La Fosse de Babel*. Il est déjà significatif que, de roman en roman, elles aillent par paires dialectiques, mais il est non moins chargé de sens que leur portrait, au fur et à mesure que l'œuvre avance, se précise et s'affine et que l'auteur en prenne une conscience plus claire. La dualité de la femme originelle et de la femme ultime est clairement posée, dans *La Fosse de Babel* (1962) comme un des thèmes majeurs de l'ouvrage. Cette même dualité, cette fois non thématisée, est néanmoins déjà apparente et consciemment vécue dans *Les Yeux d'Ezéchiel* (écrits en 1947-1948). Elle est au contraire encore mal pressentie dans *Heureux les Pacifiques* (1946) où Gina apparaît bien comme « originelle » mais où Lucie reste au stade hybride d'une intellectualité non intégrée.

Pour étudier ces femmes, il n'est donc pas paradoxal et il est même très logique de partir de la fin, c'est-à-dire de cette « seconde » ou « dernière » mémoire qui finit par habiter l'homme et donne leur sens aux êtres et aux événements.

Dans sa rencontre avec la femme « ultime », l'homme normal, au « dernier moment », échoue. La femme refuse le plaisir. C'est que la virilisation de son cerveau — qui n'a pas fait d'elle une femme « virile » seulement capable de jouissance clitoridienne la maintient non seulement durant les préliminaires mais aussi l'acte lui-même dans un état d'éveil, qui est aussi d'opposition. Si nous la schématisons, cette situation conduit à affecter le cerveau de la femme (resté ici analytique et par conséquent dualiste) de la même polarité conventionnellement négative que celui de l'homme « normal ». Dès lors, même si un courant va du sexe de l'homme à celui de la femme, ce courant est rompu au niveau des cerveaux et il l'est encore plus manifestement *à l'intérieur de la femme.*




*L'expérience montre qu'avec une jeune femme cette situation, avec son obstacle, peut être surmontée et justement représenter une forme initialement empirique* (ou peu ritualisée) *de l'initiation de l'homme par la femme.* Il est même aisé de reconnaître dans ce même schéma la condition que requiert la conversion : le changement de signe du cerveau féminin permettant son abandon à une complète jouissance que son corps désire et qui sera d'autant plus « haute » qu'elle s'est trouvée longtemps reportée. Pour rétablir, au-delà de l'échec, le passage du courant du sexe au cerveau féminin[5], l'homme doit non seulement pouvoir prolonger son érection suffisamment longtemps, mais posséder lui-même une surpuissance physique et cérébrale le rendant, dans cet acte, relativement autonome, en sorte qu'il puisse dominer et endormir le cerveau de la femme et l'unifier pour permettre le passage du contre-courant jusque-là rompu. Comme cette surpuissance a pour origine le cerveau de l'homme qui, ici, ne reçoit pas d'influx féminin. Il faut admettre qu'il a été chargé, surchargé ou rechargé par la pratique de l'amour « profane », c'est-à-dire d'autres femmes plus « faciles », ce qui explique ce principe initiatique de l'alternance retrouvé par la sexologie et ses applications variées : pour certains, rencontre suffisamment durable avec une femme convertie aimant à pratiquer l'alternance entre acte réservé et acte normalement résolu, pour Abellio, dans *La Fosse de Babel*, nécessité imposée à l'homme ultime de se « refaire » parfois en faisant l'amour à une femme originelle, pour d'autres, recours à la prostituée, pour certaines écoles taoïstes, enfin, usage de femmes nombreuses et diverses.

Nous voici, pratiquement, au cœur de notre problème, s'il est bien celui, actuel, de l'Erotique en voie de constitution.

*La conversion de la femme ultime*

La femme originelle est perpétuellement le point de départ d'une normalité parfois cristallisée mais aussi le plus souvent amenée à évoluer par l'amour. Pour Abellio, cet état est « inné ». Deux voies s'offrent à elle. Ou bien, pour garder sa féminité, elle va, dans l'amour, s'éveiller au rêve, à un second état ressemblant au sommeil paradoxal de chaque nuitée, ou bien extravertir, devenir virile ou « intellectuelle pure » et cette alchimie-là aura fait passer toute sa féminité dans l'homme (certaines, sur le tard, inversant le sublime rapport d'âge du couple initiatique de toujours, pratiquent sur l'homme jeune et faible une *contre-initiation* et en font un « gigolo »). La féminité originelle se passe donc de la conscience d'elle-même. Cette femme d'avant la chute dort. Elle se tait — et « dans l'amour parfois elle crie ». Elle est la femme normale à son début, estime Marie-Thérèse de Brosses, « en ce sens, précise Abellio, que son intelligence discursive ou analytique n'existe pas encore[7]. Elle n'a pas de « connaissances » au pluriel, elle n'a que LA connaissance mais sans le savoir, ce qui veut dire qu'elle réagit spontanément, de façon juste et adéquate à tou-

tes les situations de l'acte sexuel sans en avoir conscience. La connaissance est comme le feu. Elle se communique sans se diviser. Elle est tout entière présente dans chacune de ses « parties ». Par opposition à l'« état » dit de *création* où les individus sont séparés, la tradition parle ici d'un état d'*émanation. La femme originelle n'est pas « séparée ».*

*La femme ultime* est elle aussi « aussi féminine que possible » avec cette différence qu'elle est « suprêmement éveillée » et par conséquent individualisée. Son intelligence est intuitive et globale, synthétique, complémentaire de celle de l'homme. Sa simple existence révèle l'aboutissement final de la destinée féminine tout entière. Au sens de la beauté, elle ajoute la « sûreté du goût ». Sa conscience ne détruit pas son instinct. Elle est ouverte au dialogue et à la communication plutôt qu'à la revendication polémique, tristement déphasée, de la femme virile. Il faut savoir que cet être adorablement précoce, toujours en avance sur son temps (et sur l'homme) et disposant du double achèvement sublime de la sensualité et de l'intelligence bénéficie et pâtit à la fois, dans la vie « de tous les jours » des multiples reflets de sa contradiction fondamentale : cette femme sait rapporter tant de substance dans le couple — fût-il fugace qu'elle ne se sent pas gênée de prendre ou de solliciter les subsides de l'homme. Aux yeux des moralistes à « bonne conscience » elle est évidemment *entretenue* tout en restant indépendante, se différenciant ainsi de la femme originelle, également entretenue mais dépendante et de la femme virile qui, pour être indépendante, refuse énergiquement d'être entretenue. Cependant, la femme ultime a besoin d'amour et ne se contente pas « à moitié ». Son corps recherche la soumission (sexuelle) que son esprit refuse. Abellio dit que son plaisir vise au plus haut plaisir, celui de la totalité du corps, ce qui ne peut qu'impliquer chez la femme « la *dissolution* de la conscience séparée ». Elle n'y parvient donc — comme la Structure le montre — que le jour de sa « conversion » quand un homme parvient à « dominer sa virilité et satisfaire sa féminité ». La femme « en voie d'ultimité » parvient dans l'implosion de sa conscience à une jouissance si totale qu'elle ne peut s'inscrire dans sa mémoire : les sexologues notent aujourd'hui l'apparition, rare mais authentiquement observée, de cet orgasme vécu comme par une autre personne. Et il s'agit bien là en effet d'une autre personne, intemporelle et par conséquent sans mémoire, puisqu'elle y est passée de l'état de « création » à celui d'« émanation ». C'est en toute bonne foi que cette femme peut nier, ensuite, avoir connu le plaisir et des situations difficiles peuvent en résulter dans le couple.

*Le problème* reste de savoir si cette conversion est définitive, ou si, en d'autres termes, cette femme, en dehors ou plutôt au-delà de la concience de sa jouissance, se trouve dans ses profondeurs physiologiques suffisamment modifiée par cette conversion même pour que son être et par conséquent aussi sa vie mondaine en soient changés. Méconnaissant leur nature profonde, ces femmes tant qu'elles sont en voie d'ultimité (et on peut penser que l'ultimité est par nature hors d'atteinte quant à son terme absolu) risquent en effet, dans leut état de veille, de se chercher à travers de multiples expériences dans une sorte de donjuanisme féminin fort décevant. *Ce problème est l'un des plus pathétiques de notre temps.* La contradiction de la femme en voie d'ultimité est en effet tout à fait différente de celle de la femme virile « purement » intellectuelle. Abellio répète le mot profond de Gœthe selon lequel la femme faite pour l'amour est « connaisseuse » et non pas « choisisseuse ». Or le donjuanisme croit ou prétend choisir. Mais alors que dans ces « choix », la femme virile garde un esprit polémique qui la conforte dans sa bonne conscience de soi et reporte sur l'homme la responsabilité de tout échec, la femme en voie d'ultimité, qui ignore la polémique et croit cependant elle aussi « choisir », se trouve en pleine division intérieure. C'est là *le drame le plus haut de l'intelligence quand elle se dégage de l'intellectualité proprement dite. L'intellectualité est toujours rassurante, l'intelligence jamais.* D'où, pour le couple en voie d'ultimité, l'épreuve dernière, la plus initiatique de toutes, et par laquelle on peut dire que le principe tantrique : *faire d'un poison un remède,* se trouve une fois de plus vérifié. Il est dans la nature de l'homme de vouloir garder pour lui seul la femme qui lui convient. Or cette femme, ici, est assimilable, dans son « impersonnalité », à la prostituée sacrée. La constitution de l'homme trouve devant elle, comme obstacle à surmonter et à transformer en appui, la prostitution de la femme ultime.

*Femmes dans les romans*

C'est assurément dans ses romans qu'Abellio a le mieux rendu compte de sa conception de la féminité, puisque le roman est pour lui par excellence une ouverture vivante sur « cet au-delà de l'amour qui est la fonction de l'amour même ». Il s'agit ici bien entendu de la transmutation de la féminité extérieure présente dans le monde en cette féminité intérieure qui est appelée en fin de compte à constituer l'être même de l'homme « ultime ». La conception qu'Abellio se fait du roman est présentée dans *La Fosse de Babel* qui est à mains égards un *roman du roman*, puisque le principal héros, Dupastre, est un romancier appelé à plusieurs reprises à réfléchir sur son art et sur l'œuvre en train de s'écrire en même temps qu'elle est vécue. C'est cependant le *Journal de 1971 :* « Dans une âme et un corps », qui expose de la façon la plus expressive cette théorie du roman de l'homme intérieur, qui est appelé le *roman du huitième jour* et s'annonce comme la véritable et difficile conclusion, encore en projet, de la trilogie commencée par *Les Yeux d'Ezéchiel*. Intitulé *Visages immobiles*, ce dernier roman du cycle est aujourd'hui en cours de rédaction, et il semble bien que les deux héroïnes de *La Fosse de Babel*, Marie Greenson et Françoise de Sixte y atteindront à leur dernière stature, même si le problème de la femme originelle et de la femme ultime a été déjà, dans *La Fosse de Babel*, définitivement posé par elles. On se reportera notamment au passage (*op. cit.*, pp. 256-260) où il est dit que la femme ultime ne peut connaître sa dernière expression qu'en un de ces lieux eux-mêmes ultimes où une civilisation s'achève, à la fois puissante et folle, c'est-à-dire dans la ville même de la plus grande prostitution où tout, à la fin, se rassemble et se perd. Cette ville est aujourd'hui New York, où justement ce dernier roman, nous dit-on, se déroule.

Sans écarter ici les héroïnes de *Heureux les Pacifiques* qui apparut en son temps et pour son temps, aux dires d'Henri Massis, comme le « roman d'une génération » et fut comparé par lui, à ce titre, aux *Déracinés* de Barrès, il semble qu'on peut entreprendre l'étude des femmes d'Abellio par les deux personnages centraux, à cet égard, des *Yeux d'Ezéchiel*, à savoir Sylvie et Hélène dont le couple dialectique est, pour la première fois, clairement posé en même temps que se dégage leur mission « initiatrice ».

Quand Dupastre quitte sa première femme « originelle » il récapitule soudain la procession de ces femmes qui l'ont d'abord conduit jusqu'à elle. Chacune le laissait moins désarmé. Toutes lui avaient « *de mieux en mieux appris que le secret était en elles, mais si nocturne, si voilé, si bien enfoui dans leur avenir, qu'elles tendaient en vain, à sa recherche leur volonté âpre et tâtonnante. Toutes n'étaient que volonté aveugle, échec et recommencement. Elles ne me volaient pas ma volonté pour l'abolir mais pour la multiplier, la précipiter, l'exalter à leur service. C'EST QU'ELLES N'AVAIENT POINT ENCORE D'ÂME et qu'il leur fallait s'en former une en la tirant de ce vide ouvert devant elles, de ce néant — exactement le début de l'œuvre divine* » (*Y.E.*, p. 188)... « *Sylvie n'avait été que la plus belle et la plus vampirique de ces femmes. Mais j'avais eu la force d'abandonner Sylvie. J'étais libre. Je m'étais libéré des ténèbres intérieures, des confuses puissances originelles... Et je compris soudain pourquoi je m'étais mis à aimer les filles, non pas d'un amour dévergondé et débilitant, mais avec une sorte de sagesse et de mesure parcourues de réflexions tranquilles. C'ÉTAIT LEUR PASSIVITÉ QUE J'AIMAIS* » (*Y.E.*, p. 190).

Cependant, Sylvie et Hélène, sa première femme « ultime », n'auront encore illuminé que l'aube de l'initiation, de la seconde naissance. Et voici que leur ont succédé Marie et Françoise.

« *Des deux femmes qui occupèrent ma vie cette année-là, Marie Greenson et Françoise de Sixte, je me suis dit longtemps qu'elles avaient remplacé pour moi Sylvie et Hélène, et en un sens c'était vrai, car, de cette subrogation posthume, j'ai noté des preuves sans nombre, comme si la première était faite, primitive comme Sylvie, pour donner tout ce que l'on voulait prendre d'elle, et la seconde, ultime comme Hélène, pour prendre tout ce qu'on ne voulait pas lui donner, et moi renvoyé sans cesse de l'une à l'autre comme pour nourrir Françoise du printemps inépuisable de Marie. Mais en un sens, qui était le sens principal, c'était faux et Marie n'était pas Sylvie, ni Françoise n'était Hélène et même la distinction de la femme primitive et de la femme ultime s'abolissait par elles car nul n'a le droit de parler de femme ultime (et c'est là*

*le dernier secret) qu'autant que toutes les femmes deviennent ultimes pour lui et pas seulement parce qu'il les voit telles en les traversant de la lumière de son esprit, ce qui est le propre de l'omniscience qui comprend tout mais ne fait rien, mais parce qu'il les fait telles, en les pétrissant de la force de son corps, ce qui est le propre de l'omnipotence, et seule la vocation à l'omnipotence engage l'homme » (F.B.,* p. 114*).*

*Le besoin d'alternance et la « croissance du pouvoir d'aimer »*

Marie avait chronologiquement pris la suite d'Hélène et c'était régression nécessaire, retour aux sources. Longtemps Dupastre n'éprouverait pour Marie que du désir, *« une impulsion abrupte et primaire, un attrait objectif et sans tourment (qu'il) détruisait presque en le contrôlant »* (*F.B.,* p. 116). Dans ce retour en arrière, il n'y avait pas de césure — elles ne se produisent que dans le mouvement en avant — il n'y avait pas deux expériences mais une seule où l'origine et la fin se rejoignaient *« dans le dernier resserrement du temps ».* C'est *« une des principales caractéristiques de la fin des mondes que cette augmentation à la fin du pouvoir d'aimer ».* A son tour cette conjonction tout intérieure et intemporelle, une sorte de baptême appelant une communion, entre le fruit de l'amour défunt et le germe de l'amour repris en ses composantes élémentaires, annonçait et liait les deux pôles synchrones de l'expérience intégrale ou absolue : le problème ultime de Françoise serait bien l'inverse du problème de Marie et la résolution des contraires « tantriquement » signifierait l'avènement de l'homme. *« Françoise sortait de l'histoire, Marie y entrait. L'une aspirait à entrer au paradis de la fin, l'autre à sortir du paradis des origines. Mais ni l'une ni l'autre n'y parviendraient. Françoise aurait désormais toujours trop de conscience pour pouvoir aimer, Marie n'aurait désormais jamais assez de conscience pour être aimée. Tel est le poids de l'histoire au centre et à la périphérie du monde aux époques limites, juste avant que toute limite soit abolie »* (*F.B.,* p. 282). Et cette clé, survenant à temps : Il faudrait faire avec Marie et Françoise ce qui n'avait pas été faisable avec Sylvie et Hélène faute de maturité, par manque de ce pouvoir transcendant qui permet seul de mouvoir une *simultanéité :* il faudrait *« la force nécessaire... pour pousser Françoise hors du temps »,* et ce serait la même force à déplorer pour *« empêcher Marie d'y entrer ».* Et, en effet : *« ... aujourd'hui que les temps se resserrent, Françoise et Marie me sont données ensemble. Là est la solution, le tout, le couronnement »* (*F.B.,* p. 282).

*Françoise du début à la fin. La conversion en actes.*

Chez Françoise, cependant, la conscience était l'ennemie du plaisir. Françoise était pourtant la plus femme des femmes. Son corps, sous les caresses, était capable d'éprouver partout les sensations les plus fugitives et de s'en désaccorder à la moindre erreur. Tout son corps était *regard.* Il appelait une science à chaque instant inventive et pourtant infaillible. Il était en tous points plus sensible et savant que des yeux : *« La dernière femme vraiment femme. La peau, le regard, les mains, les seins d'Hélène. Et aussi son pouvoir indéfini de réflexion, d'intuition, son esprit critique, ses analyses enfouies mais brûlantes... L'être le plus avancé dans son ordre : A L'EXTÉRIEUR, LA PLUS FÉMININE DES FEMMES, LA PLUS OFFERTE ; A L'INTÉRIEUR, LA PLUS VIRILE, LA PLUS EXIGEANTE* (*F.B.,* p. 138).

Malgré tous les efforts de Dupastre, la première nuit est pourtant décevante. La conscience de Françoise, un moment maîtrisée, n'acceptait pas de rester enfouie dans les couches profondes de son corps, à cette frontière peu distincte de l'état de veille ou de l'état de rêve où elle se trouvait sans doute au début de l'étreinte. La maîtrise même de son amant, ses efforts pour changer le rythme, maîtriser son souffle et contrôler le temps, étaient pour elle trop visibles : *« Ces preuves de ma maîtrise sur moi-même devenaient celles de son esclavage. »* Elle semblait guetter, pour la combattre, cette volonté de son amant d'*« être intelligent pour deux ».*

Mais cet échec était seulement psychique. De cette contention d'esprit et de corps de son partenaire, Françoise tirait au contraire de semaine en semaine un merveilleux accroissement de sa beauté surtout sensible à l'éclat incomparable de son teint, à la profondeur de ses yeux, à la douceur de son sourire, à l'allégresse gracieuse de sa démarche. Embellissement payé de l'épuisement de Dupastre dont la « conversion » de Françoise devenait le projet exclusif.

Période de quelques mois marquée d'incessants et vains recommencements où Dupastre eût perdu toute force si, retrouvant spontanément les lois et les bienfaits de l'alternance, il n'eût dans les intervalles de ses rencontres avec Françoise reconstitué sa vigueur physique et sa sénérité psychique dans les bras de femmes « originelles », apaisantes et inépuisantes, comme Marie, qui rendaient l'amour facile et léger.

*Dans l'invisible, cependant, un processus de transsubstantiation est à l'œuvre.* Cet amour pour Françoise qui se développe vainement en ampleur crée en intensité le germe encore enfoui de la possible transmutation. Un jour, Françoise, fidèle à l'être même de son corps, va, par passade, vers un autre amant aucunement « ultime » comme à la chose la plus naturelle du monde et oublie d'en faire la confidence. La crise marquera fortement Dupastre et, en un sens, le « convertira » aussi. Il y gagnera une impersonnalité qui est une autre maîtrise, *la plus haute.* Et lorsque, quelques mois plus tard, Marie partie, Françoise reviendra, les bras chargés de fleurs, une nouvelle expérience, qui sera la dernière mettra en présence une femme toujours semblable à elle-même avec un Dupastre tout à fait nouveau, qui n'engagera dans cet amour plus rien d'essentiel, en sorte que la réussite de Françoise lui sera en quelque sorte donnée par surcroît. Cette fois, aux yeux de Dupastre, l'amour est réussi. Françoise le sait-elle ? Il est dans la nature même de ces victoires de ne pas être, pour la femme, conscientes de soi. Mais l'être profond de Françoise n'en peut qu'être changé. Ce devrait être l'un des thèmes de *Visages immobiles.*

*Initiation ancienne et initiation nouvelle*

Quand il s'est enfin mesuré avec succès à la résistance de Françoise, Dupastre médite sur cette race neuve des femmes d'Occident qui l'éclaire sur le sens de notre époque. Quelles différences avec jadis ?

« *Mais dans ces temps anciens, à la vacillante origine de la conscience, les corps et les esprits que l'on voyait à l'œuvre dans cette image, dans cette parodie magique de communion, n'étaient encore, justement, que des corps et des esprits dépossédés... Mais nous, que sommes-nous ? Nous sommes les frères de Cham qui renia Noé. Nous sommes les nouveaux prêtres sur lesquels l'ivresse n'a plus de prise ! Nous sommes les hommes-dieux des derniers temps dont la conscience à jamais émergée des ténèbres veille toujours ! Nous ne pouvons plus être dépossédés par le monde. Nous n'avons plus besoin de craindre les démons. Nous sommes les démons, nous sommes Dieu. Mais quelle épreuve de ce comble de conscience si paradoxalement suspendu à un comble d'impersonnalité ? Redevenons humbles. C'est toujours la femme. Dans l'ordre de la quantité et de l'extériorité, il y aura toujours du magique et de l'opaque dans le monde. Et, à cette hauteur, ce n'est pas seulement la Tradition qui le dit et l'expérience qui l'enseigne, c'est notre esprit qui l'exige : c'est encore au sexe d'affronter les problèmes ultimes et le dernier de tous est celui de la prostitution, mais d'une prostitution elle-même ultime, et frappée d'une double contradiction de plus en plus ouverte, car l'impersonnel ne peut finalement triompher que par la mutation paroxystique de l'être : l'homme veut que la prostituée* QU'IL A CHOISIE *n'appartienne qu'à lui, la femme veut que la prostitution qu'elle choisit aussi ne dépende que d'elle. Ainsi tous les deux transforment le rite universel en drame insoluble. Le besoin individuel de possession chez l'homme n'aboutit qu'à parodier la vraie conquête de la féminité, le besoin individuel de jouissance chez la femme, n'aboutit qu'à parodier la vraie conquête de la virilité. En revendiquant la jouissance comme un acte individuel, non un état universel, les prostituées d'aujourd'hui (je parle des femmes du monde, des courtisanes, non des filles passives qui peuplent la rue) trahissent l'ancienne mission, elles quittent le monde des dieux pour entrer dans ce qu'elles croient être celui des hommes* » (*F.B.*, p. 236)

N'écoutant que ma préférence, j'eusse souhaité m'attarder sur ce morceau de choix qui est aussi une totalité, en ce qu'il doit tous nous toucher, bouclant la boucle d'un cycle de temps, et cela à tous les niveaux, par la haute mission de la femme, en vue d'une fulgurante, durable et consacrante apparition d'une conscience plus haute. Et, si je puis me permettre de m'exprimer ainsi, je crois et pense, sans vouloir trop jouer au prophète de seconde main, que le drame humain qui se répète aujourd'hui avant de se jouer dans le

monde, la prétendue ambiguïté de la pensée d'Abellio — qui est en réalité pensée du monde dans sa propre ambiguïté fondamentale, sa féminité essentielle — sera bientôt celle de tout homme nouveau en cet Occident crucifié, un homme religieux, c'est-à-dire d'esprit libre et reconnaissant, mais aussi tout ensemble un homme de pensée et d'action, le seul finalement à ressentir fortement et à remplir la mission de l'homme. Et cette mission elle-même tient dans cette unicité du message traditionnel à toutes les phases de sa réalisation : *l'universalisation de la Connaissance et de l'Amour qui la forme passe par le sanctuaire de l'homme intérieur, et la hauteur de ces cimes n'est atteinte que par la grâce et l'achèvement de l'incarnation* dont la Femme est ensemble l'inspiratrice et la matrice, l'abîme, la fatalité et la Joie.

## CONCLUSION : LE PROLÈME ACTUEL DE L'ÉROTIQUE TRANSCENDENTALE

Je suis né en 1914 et je n'oublie pas que dans mon enfance toute la société occidentale, quelles que fussent ses batailles d'idées, centrait ses perspectives sur la notion primaire d'un progrès perpétuel, continu et accéléré de l'homme et qu'elle voulait ignorer non seulement la mort cyclique des civilisations mais la simple image d'un monde élaborant ses formes sur l'affrontement perpétuellement discordant de ses tendances antagonistes. Il ne subsiste à peu près rien des clichés de ce « progressisme » naïf qui s'accompagnait d'ailleurs de multiples interdits mal compris venus du fond des âges. Il est certain que les deux guerres mondiales ont provoqué en sens inverse une réaction aussi excessive quant au pessimisme de plus en plus général des esprits et à l'acceptation du concept non moins naïf de « décadence », qui s'accompagne à son tour, dans une parfaite homologie avec les anciennes et conventionnelles rigueurs morales, d'une facilité de mœurs et d'un laisser-aller parfaitement anarchiques.

Aucune compréhension de notre époque n'est possible sans un minimum d'esprit *dialectique* capable de dépasser ces dualités apparemment figées. C'est aujourd'hui dans la capacité de dialectiser les oppositions (historiques, sociales, sexuelles ou autres) que se situe le point de départ de la connaissance elle-même. Jusqu'à nos jours, la très grande majorité des penseurs adeptes et historiens qui ont écrit sur l'initiation et ses voies, sur des philosophies orientales et l'ésotérisme ont ainsi porté sur les deux milles cinq cents ans qui s'achèvent un jugement unique et se sont assez peu souciés de découvrir une autre face que celle de cette décadence au cours de laquelle s'est perdue la gnose. Un des mérites d'Abellio et d'avoir souvent répété, avec Husserl, que notre époque était aussi, *selon sa vocation*, une grande époque. Il nous incombe à tous de *vivre* cette vocation. Après René Guénon, qui a été le premier réformateur d'un ésotérisme assez encombré et aberrant et pour qui une sorte de synthèse viendrait plus tard sauver notre Occident, synthèse dans laquelle le message oriental serait agent de re-spiritualisation, Evola, plus nuancé, admet que des hommes de gnose naissent à notre époque, mais il ne dialectise pas assez pour voir dans l'obstacle actuel auxquels se heurtent ces hommes la condition même de leur nouvelle expression. En dehors d'Abellio et de ses proches, je ne sais que deux hommes, Mircea Eliade et René Nelli, dont j'ai pu faire mes maîtres à cause de leur don de susciter l'expérience personnelle plutôt que la confortable adhésion. Tous deux sont, comme Abellio, des esprits méditerranéens nourris de la tradition vivante. Eliade est un initié tantrique vrai. Les livres de René Nelli et d'Abellio enregistrent, mieux que ne le font les enquêtes statistiques, le temps successif de la libération des corps et les liens ontologiques qui s'établissent dans un double mouvement d'ampleur et d'intensité, entre la diffusion démocratique de l'érotisme, l'actuelle facilité de femmes et la vulgarisation des techniques du plaisir, y compris par l'enseignement et la pratique de la « dynamique de groupe » et de « l'expression corporelle » sans compter l'extension des « parties », d'une part, et d'autre part, les grands changements « aristocratiques » qui s'annoncent dans le sens d'une véritable sacralisation du texte, par le perfectionnement à la fois conflictuel et concerté du couple « ultime ».

*C'est dans la perspective de cette sacralisation que nous sommes aujourd'hui placés.* Est-ce un simple retour à nos origines plus ou moins

méconnues ? Oui, sans doute, mais assurément par un autre chemin. Celui qui s'avance dans cet esprit et prend aussi le temps de la réflexion est aujourd'hui passionné — intrigué aussi — par la ressemblance qu'il imagine non sans raison chargée de sens des deux érotiques qui le cernent et vivement le sollicitent, l'ancienne clairement et *pratiquement* sélectionnée et recréée et la nouvelle à mon sens glissée en elle pour l'éclairer et la faire éclater tout aussi intelligemment. Cette ressemblance est déjà perçue comme interne et externe. Mais elle engendre aussitôt dans nos esprits *un problème à notre mesure,* déjà pressenti par nous dès que nous sommes en présence des déséquilibres psychosomatiques accusés par la femme ultime et de la nouvelle liturgie féminine qu'ils appellent.

Celui qui a un peu plus qu'abordé la femme ultime et qui a une certaine connaissance de l'essence et de la substance du rite de *Maïthuna* se dit à peu près ceci :

Le premier temps de *Maïthuna,* déjà retrouvé par une minorité « courtoise » du Moyen Age occitan et que René Nelli a si justement nommé « jeu sexuel à direction féminine », est en quelque sorte obligatoirement engagé par l'inversion du processus initial du coït « normal » du couple hétérosexuel. L'effet physique immédiat de cette « manière », d'ailleurs indissociable de la communication et des incitations psychomentales qui l'accompagnent, constitue bien un « arrêt » du processus normal, précisément concrétisé par un blocage de l'émission séminale. Bien que son apprentissage ne soit pas facile, ce n'est pas ici la « technique » qui fait obstacle (elle s'appuie sur l'obstacle pour le détourner). La difficulté *moderne,* la voici, suivie de la question qu'elle nous pose :

L'époque et la femme forgeant la circonstance, c'est un *processus de conversion* de la femme ultime qui nous mobilise et non pas celui de la *simple coopération* avec la femme tantrique initiante des temps passés, encore éloignée d'une ultimité vraiment paroxystique. Il n'empêche que le rapprochement s'impose et se vit et, au besoin, dramatiquement.

Or l'initiative de la femme placée *initialement* comme « attaque » de la cérémonie requiert bien cette conscience éveillée qui ne sera que plus tard dissoute.

Nous convenons dès lors qu'une objection peut être faite « logiquement » à qui prétend rapprocher la liturgie tantrique et la nouvelle « manière » qu'impose évidemment la conversion de la femme ultime. Si la jeune fille tantrique, agissant éveillée, avait quelque ressemblance avec la femme moderne, elle refuserait sa propre jouissance et par conséquent l'idée même de sa venue que l'acte intense qu'elle administre va bientôt provoquer.

A première vue, déjà, l'objection ne tient pas compte de deux éléments structurels majeurs :

1. La liturgie tantrique n'est rituellement (j'allais dire « officiellement ») présentée et accomplie qu'au terme d'une longue « formation » de la jeune fille, d'un long et minutieux entraînement, et l'on a vu, à propos de la « liturgie » des *tantra,* qu'elle était une énumération *comprenant* toute une série (non décrite) d'épreuves caractérisant bien un noviciat : un entraînement et une *maîtrise double de son mental et de son sexe.* A l'entrée de Maïthuna, elle s'applique donc, éveillée, à réserver sa propre jouissance.

2. On ne voit pas d'autre perspective *pratique* et ordonnée que celle des *deux temps* de *Maïthuna* que confortent non seulement le goût fort apprécié de l'alternance mais encore sa nécessité structurelle, fonctionnelle et transfigurante que nous tenons peut-être enfin l'occasion très précieuse de démontrer et de définitivement (?) intégrer.

La symbolique appliquée des « lotus » ne « décrit » que le premier temps de Maïthuna, mais toute sa tradition nomme le second qui du reste en procède entièrement. Elle le présente même avec emphase comme *une sorte de délire sexuel commandé par la violence de l'homme venant alors à bout de la résistance mentale de la femme à sa propre jouissance.* Dès lors, le rapprochement avec notre expérience de la conversion de la femme ultime retrouve sa crédibilité. Si la jeune fille tantrique est armée pour maîtriser ses réactions naturelles dans le régime de l'étreinte inversée, elle n'en est pas moins « ultime » à la mesure de son rôle et de ses phases puisqu'elle résiste ensuite en s'offrant. Ce qui signifie sans aucun doute que les normes de l'amour profane ne sont réel-

lement et rituellement dépassées qu'au moyen d'obstacles, et, justement, la liturgie en ce cas n'a pour principale raison d'être que de savoir *à bon escient* en disposer. Dès lors, je me vois conforté dans ma deuxième idée, à savoir que la création ordonnée d'une liturgie présente l'avantage, le jour où elle est redevenue possible, d'économiser l'effort marginal et de réserver toute l'énergie de deux partenaires à leur accomplissement, sachant ce qu'ils ont à faire ou laisser faire, ou durant quelque temps empêcher, ce qui n'exclut d'ailleurs pas la fantaisie ni l'imagination dans les phases ainsi déterminées. Ainsi, la saine vision de *Maïthuna* en ses deux temps ne contredit pas, que je sache, notre vision du « forcing » physique que l'esprit de la femme ultime refuse *à froid* mais *que son corps attend* et que bientôt, par l'effet ou la complicité de « ruses alternées » (voir la conversion de Françoise, dans *F.B.*, pp. 494-497) *il sait prendre à son compte et puissamment exalter*. Une femme originelle n'y parviendrait pas soit par manque de conscience séparée soit par excès — par suite d'un choix désastreux de l'homme, et perte de son être, de *sa* féminité. Mais ne peut-on pas surtout remarquer qu'en prenant d'emblée la direction extérieure de l'acte et en se faisant ainsi un sexe imaginatif et agissant, la femme ultime ne fait rien d'autre que *mobiliser son mental de façon positive au lieu de laisser se cristalliser sur son refus de la jouissance* ? Ainsi donc l'*idée pratique de Maïthuna dans la vie moderne serait de neutraliser la virilisation du cerveau de la femme* avant même le deuxième temps *tout en facilitant la montée énergétique de l'homme*. Là encore l'obstacle se fait appui et facteur d'intensification, à la mesure même des exigences plus hautes du temps.

Si, comme je le pense, doivent continuer à aller de pair l'expérience et la Structure avec sa visualisation, chaque progrès de l'une faisant avancer l'autre, — et subsidiairement la mouvance des mœurs et la promotion de la jeune fille —, les neuves connaissances de la sexologie en vue de raffinements sensuels encore affinés y aidant, il y a donc lieu de travailler à combler ce qui avait pu être aperçu comme un fossé infranchissable entre le modèle de la jeune fille tantrique et la copie non conforme de la jeune femme moderne. Dans *La Fosse de Babel*, Françoise est d'abord incapable d'accepter la perte de conscience : il lui semblerait déchoir. Puis elle apprend. La jeune fille tantrique apprenait aussi mais les conventions liturgiques séparaient les épreuves de la présentation de la cérémonie déjà longuement répétée. On peut imaginer désormais qu'une jeune fille « moderne » par ses dispositions ultimes et par le jeu de rencontres favorables — c'est ici peut-être la seule vraie difficulté — se prépare à l'amour ainsi célébré et aimé alors que jusqu'ici, en Occident, les jeunes filles n'attendaient, si elles étaient romantiques, que l'« amour inconnu », cependant que de savants professeurs enseignaient encore, après la dernière guerre, cette énormité : l'incapacité de la femme à connaître les orgasmes, ou bien niaient toute différence spécifique entre orgasme masculin et orgasme féminin et ramenaient ce dernier au seul orgasme clitoridien, contribuant ainsi à universaliser le mythe de la femme « virile » et « féministe » qui prétend abusivement parler aujourd'hui au nom de toutes les femmes. C'est un premier point. Des successeurs de ces pontifes aveugles ont maintenant inventé que la nervosité de la jeune femme moderne empêchait celle-ci d'acquérir dans l'amour la moindre maîtrise ou d'y contrôler ses réflexes. C'est cependant par un entraînement ressemblant à l'exercice du tantrisme qu'on traite chez les hommes le fléau de l'époque, « l'éjaculation précoce ». Ces méthodes ne seraient-elles pas applicables aux sujets qui pratiquent l'amour sans difficultés de cet ordre ? Et plus encore aux hommes qui connaissent parfois et en tout cas sans raison apparente le privilège de la « non-émission » ? En dehors de tout symptôme pathologique — et d'autant que ces hommes ne perdent rien de leur désir érotique et de leur puissance sexuelle, — ne pourraient-ils cultiver ce don ? Alors que les sexologues recommandent l'« alternance » et des « positions » qui, pour un quart environ d'entre elles, sont faites pour la pratique de l'étreinte inversée, comment considérer encore qu'il agit bien là de « mythes enfantins » ? En réalité éclairée et confirmée par la tradition, la sexologie moderne devenant transcendantale s'ouvre aujourd'hui, pour un meilleur équilibre de l'homme et de la femme et leur plus haute réalisation, à une infinité d'expériences de la plus haute dignité scientifique.

MICHEL LAFOND

# NOTES

*1. Sur la connaissance des orgasmes de la femme.*

Nous devons aux sexologues français et à leur nouvelle école, dont il est grandement question au long de cette étude, une vision globale de la sexualité féminine et singulièrement une étude expérimentale des orgasmes féminins qui a eu raison de l'optique américaine (Masters et Johnson) qui maintenait, par l'interprétation à courte vue des courbes de jouissance la négation d'un orgasme « vaginal ». Leur classification des orgasmes multiples et étagés de la femme est aujourd'hui ordonnée autour de la *bi-focalité,* structure à laquelle est parvenu avec la plus grande clarté le Dr Gérard Zwang (Cf. *Fondements biologiques du bi-focalisme orgasmogène féminin.* « Cahiers de Sexologie clinique ». n° 14, 1977) Le meilleur exposé critique de cette classification se trouve dans le livre récent du Dr Gilbert Tordjman : *Réalités et problèmes de la vie sexuelle,* Hachette, Paris, 1978. Elle est fondée sur la découverte du mécanisme des incitations et des réactions observées autour des deux « foyers », le clitoridien et le cervico-utérin. La courbe spécifique de l'orgasme féminin le moins étendu du monde — contrairement à celle de l'orgasme masculin d'une seule onde se résolvant vite — montre de 5 à 15 contractions édifiant la « transe ». Chez la femme vraiment femme le plaisir d'abord localisé la porte à rechercher tout l'éventail des sensations provenant des zones érogènes caressées et aboutissant toutes à une diffusion au travers ou à partir des tensions intravaginales. Et ce sont bien en réalité des *seuils* d'intensité qui séparent ou relient des orgasmes ayant chacun pour caractéristique d'avoir profité de l'éveil d'un ou de plusieurs « centres » en plus. Cette classification comporte 4 types d'orgasmes à atteindre, en quelque sorte, en série pour rester au plan de la « pure » neurophysiologie sexuelle : 1) *Clitoridien* (muscles bulbo-caverneux) ; 2) *Vaginal isolé* (onde atteignant le sphincter strié de l'urêtre et le constricteur de la vulve) ; 3) *Anal* (le releveur de l'anus en vient à diffuser progressivement la sensation aux autres « groupes » par l'intermédiaire du noyau fibreux du périnée) ; 4) *Total* (quand le plaisir ayant commencé à la zone érogène du clitoris, s'est étendu et diffusé suivant les voies susdites) La petite histoire retiendra cependant que cette classification a été à très peu de chose près lancée par Maryse Choisy dans une étude publiée en 1953 et qui a soulevé des tempêtes d'imprécations dans le monde médical. Mais en 1960 — voyez comme tout cela est récent ! — le « Colloque international d'Amsterdam » sur la sexualité féminine a discuté des « 4 orgasmes » et même admis l'existence vécue mais encore non-démontrable d'un « 5$^{e}$ orgasme défini par une congressiste comme « tension détendue » et dont le Pr. A.-J. Holstijn dit qu'il était « moins rare qu'on ne le pensait » et que « même le retour à la normale (y) faisait défaut ». Déjà, il semblait que le « cervico-utérin » fut le but et un but dépassable, ce que Maryse Choisy laissa entendre en réinsérant sa classification complétée dans un livre publié en 1970 (*La Guerre des Sexes.* Publications Premières, collection « En marge » dirigée par R. Abellio). La « querelle des orgasmes » prenait fin mais l'approfondissement de cette connaissance capitale se poursuit. C'est le Dr Tordjman qui décrit la femme, *mentalisant son expérience* — notion éminemment « tantrique » — et touchant le seuil de l'orgasme total en réalisant une « ballonnisation » de son vagin qui « se couvre de perpétuelle rosée et s'approfondit ». La voie est alors ouverte à l'accueil de ce « 5$^{e}$ orgasme » qui est à mon sens l'orgasme « tantrique » proprement dit formant la vasque et le réceptacle de l'implosion et de l'enstase de la femme. Comme il échappe à la texture et à la destinée des autres, il étonne et il a étonné en premier lieu les médecins qui l'ont appelé « pré-éjaculatoire » parce que, tout comme dans *Maïthuna* décrit dans la suite de cette étude, il coïncide avec le blocage ou l'inversion de sens de l'émission séminale et le maintien de l'érection masculine et qu'il est obtenu quand le pénis s'insère et s'immobilise dans le col. Une excellente étude en a été publiée par le Dr Claude Crépault, de l'Université de Montréal, collaborateur attitré des *Cahiers de Sexologie clinique* (n° 2, 1976), pour qui l'utérus est finalement, dans l'économie des orgasmes féminins, leur « principal élément de variance ». Cependant, tout comme nous le montrons lors du second « temps » de l'amour tantrique, cet orgasme à longues et interminables contractions utérines (mettant fin aux spasmes vaginaux qui l'ont initié) peut encore se nourrir et perpétuer par l'absorption de prostaglandines séminales.

*Notice bibliographique :* Notre citation du Dr Gérard Zwang est textuellement : « L'érection confère un pouvoir, une "puissance", que l'éjaculation "liquide". » Elle est prise dans son bel ouvrage *Le Sexe de la femme,* La Jeune Parque, Paris, 1967, note 145. Le Dr Zwang né en 1930, médecin, chirurgien urologue et compositeur de musique a publié principalement *La fonction érotique* en 2 tomes copieux et passionnants, en 1974 et 1976 chez Robert Laffont à Paris. Cet ouvrage qui est une somme incomparable des connaissances en la matière, vient d'être complété par un 3$^{e}$ tome qui est en réalité une mise à jour de cette science en plein développement, constituée par les études et articles que l'auteur a publiés depuis dans diverses revues spécialisées. Le Dr Zwang a évolué au cours des dernières années notamment sur l'idée qui nous est chère des réalisations supérieures de l'amour qu'il voit désormais comme le « Grand Art ». Il a d'ailleurs personnellement contribué à en forger les outils puisqu'il a été l'un des découvreurs de la bi-focalité féminine.

Le Dr Gilbert Tordjman qui l'a accueilli dans son équipe des « Cahiers » avec d'autres auteurs et praticiens connus comme MM. Jean Cohen (Paris), Claude Crépault (Montréal), Mme Lagroua Weill-Hallé, Gabriel Laury (New York), Michel Meignant (Louveciennes), Albert Netter (Paris) l'abbé Marc Oraison (Paris). Willy Pasini (Genève) etc. s'est plus particulièrement consacré à l'organisation de la Société française de sexologie clinique, de ses colloques, cours, conférences et congrès, et à des travaux axés sur la physiologie des actes sexuels. Il a enfin complété récemment son ouvrage *Réalités et problèmes de la vie sexuelle* par une autre version destinée aux adolescents — chez le même éditeur, les deux volumes se distinguant également par l'exceptionnelle qualité des illustrations. Ses autres œuvres : *L'aventure du couple,* Denoël, Paris, 1971, et *Clés pour la sexologie,* Seghers, Paris, 1972. En collaboration avec Kahn-Nathan : *Le sexe en question,* Gonthier-Denoël, Paris, 1970.

2. *Sur l'œuvre de Mircea Eliade et les mérites de quelques autres* : Quand nous nous efforçons de soutenir l'idée de l'incomparable valeur créatrice d'une « philosophie vécue », le même mouvement nous entraîne à opérer un sérieux tri parmi les ouvrages innombrables traitant de l'amour dans le cadre d'une inspiration ésotérique et mystique. En fait, le reclassement qui s'opère

en ces domaines permet de ne retenir — sauf à considérer séparément l'histoire des idées — que les œuvres des maîtres-écrivains dont la vie a manifesté jusqu'à l'impossibilité de disjoindre leur pensée et leurs actes et, en premier lieu celles de ceux qui ont jeté un pont entre la tradition et la genèse de la gnose nouvelle. Au premier rang, Mircea Eliade et René Nelli (voir note 3). Mircea Eliade est né en 1907 à Bucarest. Il a acquis dès sa prime jeunesse une prodigieuse et double culture, scientifique et humaniste. A 22 ans, après avoir séjourné an Italie, en Egypte, à Ceylan..., il s'est installé en Inde où il est devenu le disciple du Pr Dr Surendranath Dasgupta, Principal du « Sanskrit Collège » de Calcutta. Il se consacre désormais à la connaissance pratique des voies du Yoga tantrique, à l'étude des langues et à l'enseignement de la philosophie, de l'archéologie et de l'histoire des religions, dont il bouleverse et transcende les classiques restrictifs et matérialistes fondements. Il vit à Londres, à Lisbonne et à Paris pendant et après la seconde guerre mondiale, donne des conférences dans le monde entier et s'installe aux Etats-Unis en 1956. Depuis lors, titulaire d'une chaire d'Histoire des Religions à l'Université de Chicago, il publie de nombreux ouvrages. *Nous recommandons*, édités en français, *le Cahier de l'Herne* consacré à Eliade en 1978, et aussi : *Le Yoga, Immortalité et liberté.* Payot, Paris, 1960 ; *Histoire des croyances et des idées religieuses,* tomes 1 et 2 (tome 3 en préparation), Payot, Paris, 1976 et 1978, *Le sacré et le profane, Aspects du Mythe* et *Mythes, Rêves et Mystères* : ces trois ouvrages publiés à Paris chez Gallimard, dans la collection « Idées », respectivement en 1971, 1973 et 1972.

La véritable et authentique diffusion des principes et de certaines techniques du Tantrisme avait commencé au cours de la première guerre mondiale à l'initiative de Sir John Woodroffe (Arthur Avalon), haut-fonctionnaire britannique ayant passé sa vie en Inde. Il a d'abord été le traducteur des *tantra* puis l'auteur d'ouvrages en anglais publiés simultanément à Madras et à Londres, chez Luzac. Citons : *Garland of Letters* ; *Shakti and Shakta ; The World as Power.* Son seul ouvrage traduit en français : *La Puissance du Serpent* (The Serpent Power) est une complète « introduction au Tantrisme », traduite par Charles Vachot, et préfacée par Jean Herbert. Il s'agit à l'origine d'une introduction à la traduction anglaise de deux ouvrages sanskrits consacrés aux çakra et à un rituel du XVI[e] siècle. Cet ouvrage a donc été publié à Madras chez Ganesh and C° et à Lyon chez le regretté Paul Derain (1950) dont le fonds a été repris par Dervy-Livres. Sa lecture est rendue pénible par la profusion de mots sanskrits généralement non traduits, mais il a le rare mérite de contenir hors-texte, des planches en couleurs représentant les 7 çakra non déformés et non privés de leurs motifs sexuels comme il se voit dans des ouvrages de sectes californiennes gagnées au style puritain.

*Voir aussi* : Giusippe Tucci : *Rati, Lila, essai d'interprétation des représentations tantriques des temples du Népal, Nagel, Genève, 1969.*

Après Eliade et Sir John, il convient de citer Julius Evola, mort à Rome en 1974, à l'âge de 76 ans à qui nous devons sans doute la seule « somme » des connaissances touchant l'ensemble des érotiques sacrées de tous les temps et de tous pays éclairées par une constante référence à l'« optique » de la main gauche : *Métaphysique du Sexe*, Payot, Paris, 1959. Préfacé par le Dr A. Hesnard et traduit de l'Italien par Yvonne J. Tortat, cet ouvrage manque de dialectique et hésite manifestement entre l'interprétation analytique des textes et leur vérification concrète. Il n'en n'est pas moins unique en son genre et fournit à tout étudiant en érotique transcendantale un éventail de « signes » et de critères très précieux. Autres ouvrages : *Lo Yoga della potenza*, Bocca, Milan 1943, *Rivolta contro il mondo moderno*, Bocca, Milan, 1934, *Il Mistero del Graal e la tratizione ghibellina dell' Impero*, Laterza, Bari, 1937, et, traduit en Français, *Chevaucher le tigre*, La Colombe (Ed. du Vieux-Colombier, Paris 1964, et *Le Yoga Tantrique*, Fayard, Paris, 1971.

*Voir aussi :* J.-L. Bernard : *Le Tantrisme, Yoga sexuel*, éd. Belfond, Paris, 1973, qui est un essai de restructuration de l'expérience féminine tantrique à partir de l'expérience d'un certain nombre de couples et à partir d'elle seule, cependant reflétée dans la reconstitution d'un trantisme égyptien. (J.-L. Bernard m'apporte par ce livre une connotation de la sélection des 3 lotus centraux pour la visualisation de *Maïthuna*). *Upanishad du Yoga* (Unesco pour la traduction et Gallimard, collection « Idées », 1971) pour la très remarquable préface de Jean Varenne.

3. *Sur l'œuvre de René Nelli et les correspondances entre l'érotique tantrique et l'amour provençal :* René Nelli, né à Carcassonne en 1908 d'une famille florentine devenue provençale au XVI[e] siècle est au même titre qu'Eliade le restaurateur d'une vision globale et vivante de toute une tradition reliée à la structure de chacun des renouveaux de l'érotique. Comme Sir John Woodroffe, il a commençé par traduire les textes ici l'immense œuvre lyrique des troubadours. Ce travail d'érudition qu'il n'a jamais séparé de la connaissance directe de la vie et de l'amour l'a d'abord conduit à renouveler la conception qu'avant lui on se faisait de la dialectique naïve de l'amour chevaleresque et de l'amour courtois puis à faire appel à d'autres témoignages et à d'autres documents, les poètes n'ayant pas tout dit pour finalement découvrir la réalité de la présence, bien légitimement enfouie *sous* le cérémonial mi-féodal et mi-mondain des cours, d'une ascèse et d'un rite qui ne différent guère de ceux de la voie féminine tantrique. Les études qui se greffent sur cette découverte passent à bon endroit les frontières et elles ont nourri, en particulier les plus récents colloques organisés par la section « médiévale » de l'université de Montréal. Il faut lire de René Nelli : *Érotique des Troubadours Privat*, Toulouse, 1963 et Coll. 10/18 (U.G.E.), 2 t. Paris 1974, *Journal spirituel d'un Cathare d'Aujourd'hui* Resma Paris, 1970, *Erotique et Civilisations,* Weber, Paris, 1972, *L'amour et les mythes du cœur, suivi de Le corps féminin et l'imaginaire* Hachette, Paris, 1975 ; *Le Roman de Flamenca, un Art d'aimer occitanien* Institut d'Etudes Occitanes, Toulouse, 1966 ; *Les Troubadours* (trad. des œuvres, ed. juxtalinéaire t. I : t. 2 : l'œuvre poétique. En collaboration avec René Lavaud, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1960 ; *Écrivains anticonformistes du Moyen Age occitan*, t. I : « La femme et l'amour », Phœbus, Paris, 1978.

*Consulter aussi : L'Erotisme au Moyen Age*, ouvrage collectif réunissant sous la direction de Bruno Roy les études présentées au 3[e] colloque de l'« Institut d'études médiévales » (Université de Montréal), Montréal, 1977. Plus spécialement, dans cet ouvrage, Jacques Brault : *Le secret d'amour dans la lyrique courtoise.*

Il semble que le rapprochement entre les liturgies tantriques et les liturgies provençales ne se ramène pas à la seule identité du rite de l'amour réservé, du jeu sexuel à direction féminine amorcé par l'étreinte inversée ainsi qu'à l'*Asag*, l'épreuve du désir longtemps avivé et contenu jusqu'à ce qu'il parvienne à une hauteur et à une maîtrise certaines. A notre avis, si beaucoup d'auteurs se sont découragés à rechercher des correspondances de textes, c'est qu'ils disposaient

d'éléments contenant bien les correspondances mais situés sur des plans différents : d'une part une énumération de « phases » de *Maïthuna* qui sont en réalité des activités successives dont l'ensemble constitue son ascèse préparatoire et, d'autre part, les acquis ou les « grades » de l'initiation qui sont conférés à l'amant courtois jusqu'à sa « fin » et qui constituent l'admision au même rite. Nous pouvons donc situer les étapes de l'ascèse courtoise au regard des enseignements tantriques, compte tenu de l'énumération assez froide du *Nayika-Sadhana-Tika*, (tantra dont le titre est traduit dans notre étude par : Discipline spirituelle en compagnie de la femme) et que voici : Méditation - Conscience - Offrande symbolique (des fleurs) - Adoration muette - Baiser (limité) - Bain rituel de la jeune fille - et Maïthuna (proprement dit). Au regard de cette suite qui couvre une période et non pas une liturgie enchaînée, le postulant de la « Dame » occitanienne est appelé *feignedor* (soupirant) lors des deux premiers temps, puis il est admis à « servar » (servir) et se nomme *precador* (suppliant) puis à « blandir » (complimenter) presque sur un pied d'égalité. L'*asag* qui est le test absolu correspond au « baiser limité » de la série tantrique. Le dernier stade provençal vous fait appeler *entendor* (écouté) et vous êtes alors — pour le monde — invité à « cela » (dissimuler) le rite forcément secret.

Une autre source de confusion - si l'on ne s'en tient qu'aux textes qui, en « courtoisie », sont habillés de lyrisme ou de galanterie mais ne sont pas des rituels et qui, en Inde peuvent être antérieurs à l'apparition de la voir féminine accomplie, est le fait que les mêmes mots *anciennement* employés n'ont pas une même signification. Ainsi dans les upanishad anciennes, « Mîtûna » ou « Methuna » désignent très vraisemblablement l'amour lent — ancêtre ou embryon de l'amour introverti, amour prolongé par des combinaisons de procédés hypnotiques, chimiques (drogues, plantes) ayant raison de la durée afin d'empêcher la résolution prématurée de l'acte et de permettre à l'extase — sinon déjà l'enstase — de la femme de s'insérer dans le rythme organique. Simplicité, mais aussi limites des couples sacrés « archaïques ».

4. *Sur la permanence d'une doctrine de la médiation de la femme* — Notre étude ne comporte pas de partie historique et les ouvrages abondent qui contiennent des citations « classiques » touchant les « voies féminines » aujourd'hui mieux comprises. C'est Pétrarque ne se consolant pas de l'abjuration qui lui fut imposée pour avoir écrit qu'il fallait « aller à Dieu par l'entremise de l'amour profane intersexuel exalté et purifié », c'est Paracelse considérant comme « divine » « l'union de deux natures *inversées* par le désir sexuel » ; c'est Montaigne pratiquant à trois siècles de distance l'*Asag* courtois, couchant plusieurs semaines de suite, nu, auprès de la jeune fille tantôt à droite et tantôt à gauche, et ne la touchant que selon les usages fixés ; c'est Gandhi observant ce même rite selon le tantrisme (cf. Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 516) ; c'est le romancier occultiste Gustav Meyrink mettant dans la bouche de son héros kabbaliste Sephardi cette définition de l'initiation sainte : « Seul aucun homme ne peut parvenir à ce but (l'unité de son être). Il a besoin pour cela d'une compagne. L'union d'une force masculine et d'une force féminine peut, seule, lui permettre ce passage... » (*Le Visage vert*, La Colombe, Paris, 1964) ; c'est la confidence combien claire de Teilhard de Chardin dans une lettre à un ami : « Le plus vif du tangible c'est la chair et, pour l'homme, la chair c'est la femme... Donc à l'histoire de ma vision intérieure il manquerait un élément essentiel si je ne mentionnais pas en terminant qu'à partir du moment critique où, rejetant les vieux moules familiaux ou religieux, j'ai commencé à m'émerveiller et formuler à moi-même, *rien* ne s'est développé en moi que sous un regard ou une influence de femme » (André Chassagneux : « Le prêtre et la crise de l'église », in Le Monde des 12/13 octobre 1969).

5. - *Sur les techniques contemporaines favorisant la pratique de Maïthuna et la physiologie qui les supporte :*

Quand célébrant Maïthuna, la femme n'impose pas le blocage de l'émission séminale par la contraction soudaine de sa vulve, elle y procède manuellement, comme il a été dit. Les récits « fakiriques » ayant trait à la réabsorption du sperme n'ont rien à voir avec la voie féminine — tout au plus correspondent-ils à des stades inférieurs sinon dévoyés de la voie de la main droite. Nous nous en tenons dans cette note au caractère « actuel » de la technique féminine tantrique. Si la jeune femme resserre la base du pénis en *l'écartant* pour lui faire faire avec l'abdomen un angle d'environ 45°, de l'autre main elle serre la couronne du gland tout en soutenant le frein (de la pulpe de son petit doigt) : c'est presque le *squeeze* anglo-saxon (*to squeeze* signifie : exercer une pression). Cette méthode, préconisée par Masters et Johnson a été modifiée et incomparablement perfectionnée en France par le Dr Emile Guillerm et il s'est alors plus exactement conformé au style traditionnel : elle revient non plus à écarter simplement la base du pénis mais à y situer la compression : « Le pouce comprime fortement la face dorsale de la verge à sa base et occulte, en théorie du moins, l'artère dorsale superficielle. L'index et le majeur vont chercher très loin, presque jusqu'à l'anus, la racine de la verge. » Il ne s'agit pas de comprimer l'urêtre postérieur (réserve spremienne) mais de bloquer les muscles du plancher pelvien. (*in Cahiers de Sexologie clinique*, n° 5/6, 1975 : « Notre méthode personnelle : le squeeze proximal »). Quant à l'effet produit, il doit normalement se situer soit avant la première phase normale de l'éjaculation (éjaculation interne et contraction du canal déférent) soit entre les deux phases, ce qui revient à fermer le sphincter de l'urêtre et à ne pas clore le sphincter interne de la vessie, annulant ainsi la phase 2 (ouverture de l'urêtre par une contraction vésiculo-prostatique. Quand la semence est émise mais ainsi « non projetée », elle suit donc cet autre chemin que la médecine et la sexologie connaissent bien, qui est celui de l'éjaculation « rétrograde et tardive » dont bénéficient les opérés de la prostate qui n'ont pas perdu leur puissance sexuelle et dont le Dr Birnbaun (revue Union assure qu'elle procure aux deux partenaires « de vives satisfactions sexuelles ».

6. *Sur la « fusée sexuelle » du 02 G. Tordjman ;*

*Les trois étages de cette fusée sont constitués comme suit :*

— *Premier étage* : les centres médullaires de la région sacrée (origine du parasympaytique), les centres médullaires lombaires (origine du sympathique) et les « circuits » les reliant au thalamus, au système limbique et au cortex ;

— *Deuxième étage* : l'hypothalamus ou « cerveau archaïque » (cerveau des reptiliens) avec ses trois ordres de « noyaux », les antérieurs assurant le *réception* des messages sensoriels, les postérieurs exerçant le *contrôle* des actes réflexes et les médians commandant, par le relais de l'hypophyse, l'ensemble des glandes endocrines ;

— *Troisième étage* : le cerveau supérieur ou « nouveau » où si situent l'*interprétation* et l'*adaptation* des pulsions et où s'établissent au besoin (ce qui ménage, pour nous, le « passage »

aux « pouvoirs » comme aux états supranormaux) les prises de conscience des actes réflexes d'où peut procéder leur éventuelle maîtrise.

7. *Sur la constitution du couple tantrique :*

La tradition et l'expérience se rencontrent pour affirmer la nécessité d'unir à un homme psychiquement évolué et mûr une femme très jeune. C'est une condition facilitant les échanges d'énergies de la façon dont il se présentent. Cf. R. Abellio : *Dans une âme et un corps - Journal 1971*, pp. 20 et suivantes et 220 ; *La Structure absolue*. p. 144 ; *La Fosse de Babel*, p. 386 ; M.-Th. de Brosse, *Entretiens avec Abellio*, René Nelli : *Érotique et Civilisation*, p. 14 ; Julius Evola : *Le Yoga tantrique*, pp. 198 et suivantes, et *Métaphysique du Sexe*, pp. 319 et suivantes et 348.

# Eléments d'un débat

## LES FEMMES D'ABELLIO

Se dessinant dans le vide infini de notre univers, l'homme et la femme, dans leur parade d'amour poursuivent leur projet. Il y a, pendant leur jeu sans fin, une lutte à mort pour l'accomplissement d'une vision.

Depuis la nuit des temps, on fonde l'harmonie du monde sur la complémentarité des sexes qui est l'équilibre absolu. Mais l'équilibre se cherche sans cesse sous la pression de forces contradictoires et jamais n'est atteint. Il n'existe que comme utopie dans le cerveau de l'homme. De cycles de bouleversements en cycles de réorganisations, les données de la féminité et de la virilité se distordent, s'affrontent puis se nivellent sans jamais parvenir à l'unité.

Abellio est un romantique. Il croit encore à une élévation conjointe, à une montée solaire des esprits et des corps dans l'amour. Il croit encore à la disparition des tensions mâles et femelles dans la jouissance, à une unité des sexes retrouvée. Mais la montée est solitaire, l'élévation est solitaire, chaque sexe est seul. Il n'y a que séduction, l'échange est impossible. Même au paroxysme de l'amour, la jouissance n'est pas un moment de communication privilégiée avec l'autre mais au contraire d'absence totale de l'autre. Les contours du visage se perdent, l'environnement devient flou, un voile recouvre les yeux, seul importe le plaisir individuel. L'orgasme est un retour au stade fœtal qui place l'individu dans une rotation de profonde harmonie avec le monde comme au temps de la prénaissance.

Il est vrai qu'il y a des lueurs où les regards se perdent en questions sans fin, un va-et-vient des mots, un langage invisible, le fil de la pensée qui court et s'interrompt, des tensions, des attirances, des pressions, des ruptures, des alliances, des transmutations, qui ressemblent à la communication. Cet univers-là, Abellio a su lui donner du sens, le hausser au plan de la métaphysique, le déchiffrer, le codifier presque au point de le rendre intelligible. Mais dans cette mise en structure d'un monde qui échappe aux structures, la femme reste

la lointaine, l'impénétrable. Avec ses humeurs obscures et ses mécanismes agissants : angoisse, anxiété, conflits, crise d'indépendance, abandon, désir de possession, autoritarisme, besoin de sécurité de création, insatisfaction, paresse, futilité, consommation, sensualité, hésitation, caprice, rêverie, action, soif de connaissance, libération, soumission, indifférence.

Abellio a tenté de percer l'énigme de la chair en donnant au corps de la femme un pouvoir d'abstraction qu'il enleva à son esprit. Dans ces articulations dialectiques que sont la femme originelle, la femme virile et la femme ultime, il a construit sa solution.

De la femme originelle « celle qui naquit et dormit » à la femme ultime, « celle qui traverse les déluges sans dissolution », il y a la distance qui sépare la passivité de l'action et l'action de l'identification. Le jour où la femme a caressé les seins de l'homme et parcouru ses hanches pour comprendre ses propres formes et atteindre la forme absolue, les yeux de la femme ultime se sont ouverts « qui ne craignent ni l'amour, ni l'absence d'amour », transcendant à jamais le regard alangui de la femme originelle et la fixité métallique de la femme virile.

Les femmes des romans d'Abellio ne parlent pas de la femme. Sylvie et Marie, Françoise et Hélène, désincarnées telles des exemples-types, des catégories, nous ont valu un discours sur la virilité et une remarquable analyse mâle de l'amour.

En perpétuel devenir, souples et infidèles, elles avancent dans le récit, procession étonnante chargées des interrogations de l'homme. Tantôt elles saisissent l'instant, ce sont des anges ; tantôt, elles décomposent le temps, ce sont des démons. Alors c'est l'horreur des derniers artifices, des chairs flétries, des maquillages craquelants sur la peau, des nuits sans ivresse, de la déformation, de la beauté derrière, du néant devant : le temps arrête la vie de la femme avant la fin de sa vie.

Que peut alors représenter la « Flore » du Titien au visage d'enfant, accueillante dans sa maternité et sa féminité immobiles, si ce n'est l'obsession de la disparition de la beauté qui est la première mort de la femme ?

Les lumières montent au petit jour. La contemplation morbide de soi-même dans les rêves de la nuit s'achève. Les femmes encore moites, assoupies, et apaisées attendent des baisers. Dans la précipitation du matin, les baisers s'espacent. Et pour des millions de femme, c'est le ménage, les enfants, les courses, le travail, la fatigue le soir, ainsi les beautés se fânent...

Longtemps la femme, une certaine femme, avait trouvé refuge dans des divans parfumés où elle attendait sa fin. Passaient les saisons, s'accomplissaient les maternités. Destin d'attente, d'acceptation et d'humiliation. La trajectoire qui menait de la cuisine au boudoir et du boudoir à la chambre à coucher aggravait son visage d'une jeunesse perdue. Son corps résigné laissait errer ses rêves d'enfant, dépossédée, elle faisait l'amour sans plaisir. On ne lui pardonna pas ses premières jouissances, les cris de sa mise au monde.

Les froissements de tissus près de son corps arrondi, le frôlement de ses robes, le chuchottement de ses intrigues, tout cela est fini.

La femme qui passe, qui séduit et prend, c'est la belle étrangère qui n'est belle que parce qu'elle reste étrangère. Par distanciation, éclats, apparitions et surprise, le jeu de la séduction opère qui voile l'autre femme.

Les bourgeoises des romans d'Abellio ont le sens de cette alchimie-là.

Un battement de paupières, un sourire, une moue, un mot, un déhanchement, un éclat de rire. La séduction est une composition secrète du corps et de l'esprit qui se transmet par mimétisme et traditionnellement de femmes en femmes. Lorsque semblable à un ballet, elle allie la spiritualité et l'animalité, elle atteint un degré de perfection et d'envoûtement optimum et s'impose comme la plus haute expression du désir.

Mais la femme ne naît pas féminine, elle le devient, contre sa nature.

Jadis une femme qui renonçait à la séduction, renonçait au seul pouvoir auquel elle avait accès. Aujourd'hui une femme qui renonce à la séduction est une femme qui s'apprête à prendre le pouvoir. Même si ce pouvoir lui retire la grâce et par là même lui enlève la vision.

Des générations de femmes ont passé à travers l'histoire sans jamais en influencer le cours. Passaient les journées, des journées perdues. Le monde des femmes était en marge du monde avec ses secrètes ramifications, trafic

d'influence en somme. Domestiques de l'histoire, elles ont pendant des siècles œuvré à l'arrière-boutique des événements. Il fallait en finir.

Pour savoir comment l'esprit est venu aux femmes, Abellio devait aller mettre son nez dans leur cuisine car c'est des cuisines que les femmes ont fait le mur. Contrairement à ce que l'on croit, la libération de la femme ne s'est pas faite à partir des chambres à coucher.

L'image d'une femme que la femme ne peut plus soutenir, celle de l'éternel féminin et son éternelle imposture, plâne sur l'œuvre de Raymond Abellio.

Abellio, reprenant la phrase de Kafka : « Nous creusons la Fosse de Babel », se demande : « Pourquoi la Fosse ? ». « En vérité, dit-il, nous ne cessons pas d'élever en même temps la tour de ce même Babel. Mais tout est double. Nos mains fouillent la terre pendant que notre esprit monte vers le soleil. Nous pétrissons des corps et nous inventons des formes. Nous nous enfonçons dans la multiplicité des signes et des êtres et nous crions vers l'unité d'un dieu inaccessible et il en sera ainsi jusqu'à la fin des siècles, dans l'invisible simultanéité des exaltations et des écroulements. Babel, c'est l'écartèlement sans fin des sens et de l'esprit, c'est la prostitution du corps accueillant toutes les âmes et la constitution de l'âme absolvant tous les corps. Ce n'est pas pour rien que dans la Bible, Babel et Babylone sont un seul et même mot. Babel, c'est la ville des captifs que retient un espace épais et qui pourtant dans un vide habité des seuls éclairs sont visités par la parole ; c'est le nom de la grande prostituée et son anonymat impénétrable ; c'est le monument élevé à l'impossibilité de l'amour par le paroxysme de l'amour. »

De même, la Femme est à la fois la tour de Babel et sa fosse, à la fois virile et féminine, originelle et virile, virile et ultime, multiple et unique. Fragilité mais aussi grandeur. Abellio qui introduisait son roman *La Fosse de Babel* par ce texte devait en oublier les fondements en chemin, lorsqu'il enferma la femme dans de curieuses catégories. L'obsession de sa propre virilité et de sa féminité devait lui interdire l'univers des femmes, il s'inventa alors des prototypes, il s'inventa la femme.

Dès lors, il ne pouvait plus comprendre le processus de libération de la femme qui est une aventure douloureuse faite d'hésitations, de précipitations, de dépressions et d'élévation, un travail de la femme sur elle-même et non pas contre l'homme qui passe par l'apprentissage de la solitude et la prise en charge de son destin. Venant du mouvement de fond de notre civilisation, cette libération dans son élan entraîne la femme vers d'autres missions.

La femme regardait l'homme attendant qu'il lui livre le secret du temple. Mais l'homme a perdu le sens du secret sans lequel il n'y a pas de vision et, par là, de langage possible.

C'est à elle que reviendra la tradition perdue, resurgissant par des voies cachées du fond des siècles. Elle devra alors porter à la face du monde les derniers coups à une civilisation agonisante afin que s'accomplisse le geste qui veut qu'elle remette le secret dans le temple.

Parce que l'homme n'a pas su maintenir l'image d'une virilité agissante et irradiante, parce qu'il n'a pas su faire face à sa féminité, elle seule devra tracer les nouvelles trajectoires de l'aventure. Parce que la figure paternelle traditionnelle s'est lentement effacée, dégradée, putréfiée, elle sera à la fois la mère et le père, la grande prêtresse des temps à venir. La Femme a ses chemins de traverse.

GENEVIÈVE ARMLEDER

---

* Née à Genève en 1946, critique littéraire, a publié des articles dans le *Magazine Littéraire*, le *Journal de Genève*, la *Gazette de Lausanne*.

## Une lettre de Michel Lafond

Mon cher Ami,

Je te remercie de ton fort excellent accueil.
Et aussi de m'avoir communiqué le bien curieux texte d'une « choisisseuse », Mme G. Armteder !

J'ai pris des notes.

Notre intérêt vient évidemment de ce qu'il s'agit d'impressions, mais aussi d'un jeu de raisonnements et d'échos de perspectives historico-mythiques, rédigés *par une femme*. Et n'étant pas spécialement partisan de censures, j'admets très bien qu'on la publie. Elle y sera noyée dans toute une instrumentation qui pulvérisera plusieurs de ses pétitions de principe et fera apparaître de bien bizarres inversions de sens et de termes. J'en tiendrai compte dans ma structure de l'amour et de sa mentalisation chez la femme moderne.

Il me paraît évident qu'elle a lu — je veux dire attentivement lu — uniquement les passages de tes romans qui mettent en scène tes héroïnes et ceux qui décrivent l'affrontement avec elles ; et qu'elle a extrapolé et généralisé et imaginé un processus de l'écriture à partir d'hypothèses primaires et entachées de freudisme sur ta nature et tes comportements !

A *longueur de pages* : il y a incompréhension quand elle parle de lutte à mort pour l'accomplissement d'une vision... comme si, dans la structure, la vision planait, distincte et étrangère à toute réalité ! Quand elle parle de l'équilibre des sexes qui se cherche sans fin, elle ne contredit rien, mais ignore la dialectique du temps. Quand elle décrit... de l'extérieur l'orgasme et nie « l'échange », elle oublie ce qui crée l'orgasme et en vient, elle ignore toute énergétique et donc la recherche de ses lois. Le retour au stade fœtal est un hommage bien gratuit à Freud, et il s'y trouve cependant une « harmonie avec le monde » (la Mère !) qui est encore un résultat. La montée solaire des corps et des esprits est une citation coupée du contexte et qui confirme qu'elle n'a vu nulle part le lien de l'interdépendance universelle et surtout la notion, partout sous-jacente, de simultanéité de la descente et de la montée, le mécanisme de la transfiguration. Pourtant, elle sauve quelques morceaux, mais c'est dans l'imagination d'Abellio que sans doute naît cette alternance, ce rythme d'alliances et de ruptures, ce langage invisible (« Ils » ne voient donc pas les sons !) et ces transmutations qui « ressemblent » à LA communication ! Elle ne dit pas comment la communion est autre ni comment les sens intégrés dans le sexe ouvrent le passage de l'opacité à la transparence. Elle ne cite pas davantage les trois états du moi, de l'être changé et de l'être fantomatique qui comble l'abîme entre l'épreuve de l'ego et la naissance du « je » transcendantal. Curieuse phrase aussi que celle où il est posé qu'« à cet univers-là » Abellio a su donner un sens, le déchiffrer et codifier (ce qui se tient !) et est *presque* parvenu à le rendre intelligible ! « Cette mise en structure d'un monde qui échappe à la structure rend évidemment un son pseudo-sartrien et maintient en tout cas la dichotomie universitaire. La femme impénétrable. Et suit la liste un peu bousculée des valeurs chthoniennes. »

Rejeter en somme les phénomènes d'extase et d'enstase dans un domaine extra-mondain ou dans une réserve de déchets permet ensuite d'édifier la perspective pseudo-historique d'une libération de la femme partie des cuisines et de fonder sur la guerre bientôt gagnée des sexes le contre-mythe de l'homme châtié pour n'avoir pu accepter sa propre féminité et de la femme redevenue prêtresse, et réintégrant le « secret » dans le Temple.
Qui donc est romantique ?
Cependant, le choix n'est pas fait entre cette velléité de re-sacralisation du sexe et le débrayage opéré par les mouvements de libération de la femme. L'éternel féminin est jeté aux orties et son éternelle (perpétuelle ?) imposture plane sur ton œuvre.

En fermant les yeux, je retrouve ta phrase sur l'époque (que j'ai placée en exergue) qui confond le dépassement des limites avec la destruction des règles et a POUR CELA ses raisons ! Et je pense que cette incapacité à mentaliser (de la femme choisisseuse) est dans son ordre une inhibition, entretenue par la hantise de *ne pas* voir comme voient les hommes. C'est donc une sorte de transposition déviée de la féminité. C'est aussi — que j'ai expérimentée — la tendance de la femme ultime non-convertie à vouloir satisfaire son corps... « à part » et ensuite à dé-considérer l'acte ! Source aussi d'un mysticisme à éclipses !

Enfin, il y a des témoignages parfaitement opposés de femmes très expertes. Je pense à des textes de Lou Andréas Salomé mais plus encore à ceux de Anaïs Nin qui décrivent bien le « 5e » orgasme comme le décrivent des textes « classiques » et parallèlement revendiquent le rôle double et alterné de l'initiation féminine... attachée à l'élévation de l'homme intérieur à sa « seconde naissance ». Et j'ai aussi le témoignage de femmes comme C. C. qui, dans la lecture de la Struc. Abs. butent sur la difficulté mais qui, relisant la Fosse de Babel, disent exactement le contraire de ce que dit Geneviève A., à savoir que Marie et Françoise (sans parler de Julienne, la femme de puissance) sont pour elles des femmes vivantes et admirablement vivantes et admirablement ramenées, malgré les embûches ou distractions de l'entourage, à l'exercice de leur rôle vital et de leur tâche métaphysique (si l'on ose dire) sinon à la conscience claire — n'est-elle pas l'apanage de l'homme gnostique ? — de cette tâche, leur raison d'être et leur seul vrai accomplissement. Que ce soit là — cette mise en forme — une vision d'homme, n'enlève rien à la capacité féminine de la sentir.

Finalement, n'y a-t-il pas, dans la prise de conscience et plus nettement encore dans sa traduction en langage écrit une tonalité mystique et antignostique, à rapprocher de l'expérience de la femme ultime quand elle croit NE PAS avoir joui, alors qu'elle a précisément franchi un seuil de jouissance au-delà duquel la mémoire n'enregistre rien, ou bien enfouit ou bien « donne » la matière du souvenir, qui n'est plus matière ?

As-tu quelque objection à cette thèse ? Mais dans le cas de cette jeune personne, j'ai bien peur que ce ne soit l'idéologie — pourtant virile — du M.L.F. qui ait tout occulté ?

Je t'embrasse.

MICHEL LAFOND

## UNE LETTRE DE JACQUELINE CAPELLE*

Je pense beaucoup à vous depuis quelques jours. Le point que, souffrante, je doive garder la chambre et que je relise *Les Yeux d'Ezéchiel*, explique cet intérêt, mais non la vibration qui le soutient. Vous m'avez demandé l'autre jour si Françoise de Sixte me « parlait ». Je n'ai pas répondu. Il y a beaucoup à dire. Votre indifférence profonde, éclatante à travers vos livres, n'encourage aucun départ vers des images de relations amoureuses. Vous créez, détruisez, engloutissez, nourrissez les femmes, ramenées aux deux sortes, essentielles et antagonistes. Ces femmes de vos livres, épuisent-elles l'amour, à supposer même qu'on fasse la somme de leurs pouvoirs opposés ? Ou plutôt le narrateur épuise-t-il l'amour avec elles ? Voilà le problème, (une des causes sans doute de ma tension vers vous). Car ce fut la question sur laquelle, avant de vous connaître, dans la conception que j'avais de l'absolu, j'ai plusieurs fois risqué ma vie. J'opposais alors vie et mort.

La mort de Sylvie, le suicide d'Hélène, l'échec de Françoise, le mariage dérisoire de Julienne, le départ de Marie, sur le plan (comme on dit)

* Agrégée d'histoire, professeur à Paris IV. A présidé le jury du prix Sainte-Beuve. Deux ouvrages parus chez Laffont.

« humain », ce sont autant de coups qui mettent K.O. les espoirs féminins. Femme inutile et indispensable. Est-ce un contresens que de dire que d'une certaine manière vous méconnaissez l'amour, ou que votre érotisme peut sembler imparfait. Non pas à cause de la lucidité que vous y mettez, lucidité dédoublante qui renforce le résultat (en même temps qu'elle l'altère) ; mais peut-être parce que dans vos personnages le partage se fait inégalement et que la passivité, la « souffrance », n'est pas assez ou trop lourde.

Faire l'amour n'est-ce pas : dans l'écartèlement brutal et subtilement ressenti (soufre-mercure) pointes jaillies, antennes fouillant cherchant pointes de plus en plus acérées et légères, matière de plus en plus lourde, en parts égales — ce qui est trouvé — trouvant si la recherche est suffisamment savante, distillée instantanément. Même une fois suffit. La convergence est inoubliable. Elle est l'absolu. (Puis-je dire cela ?) Le véritable érotisme ne peut donc être qu'une science de la fidélité. C'est la conclusion à tirer de l'histoire de Don Juan, le plus piètre des amants, perpétuel égaré. Enfants de chœur ceux qui changent de partenaire afin d'être satisfaits et qui vont à l'épreuve nouvelle les yeux fermés. (Le cas de Sade ne contredit pas l'érotisme de la fidélité : les partenaires sont plus que les pièces du mécanisme, toujours identique dans son fonctionnement : comme un chronomètre rend compte de la révolution de la terre, etc. Sade c'est l'abstraction de la jouissance amoureuse...) Tant qu'un homme n'a pas fait jaillir d'une femme l'éclair de convergence, il doit chercher sur la même femme. C'est l'attitude de Dupastre avec Françoise de Sixte ; mais pour arriver à ses fins, D. ne devait pas s'encombrer de jalousie ni de sentimentalité, ni faire l'amour avec Marie. Il ne devait ménager Françoise de Sixte d'aucune manière, ni la respecter. C'est une femme peu intéressante qui ne mérite pas d'être appelée ultime. Toute femme qui dans la prise de conscience d'elle-même perd la notion de son infériorité, de sa position cosmique inférieure, c'est-à-dire *n'adore* pas le sexe de l'homme, n'intéresse pas. Elle est au-dehors de la voie. Françoise de Sixte est une fille qui se masturbe doublement, et qui reçoit la jouissance de l'homme comme une masturbation.

Attention je me lance là dans quelque chose de pas commode à exprimer : la masturbation chez une femme peut n'être plus une masturbation mais devenir un hommage rendu, une sorte de prière (dans le culte du sexe masculin) — quand le geste et la jouissance s'accompagnent de l'exaltation consciente du caractère androgyne du sexe féminin.

La soumission de la femme au culte phallique suppose évidemment la puissance de l'homme. Mais là encore la fidélité crée la puissance. « Tu ferais b... un mort » : le plus bel éloge qu'on puisse faire à une femme avec qui on fait l'amour depuis longtemps...

Octobre 1962.

J.

# Logique

# Préambule à la logique de la double contradiction

**Charles Hirsch**

*« Le singulier aspect de ce caméléopard avec sa tête d'homme a, il faut le croire, choqué les idées de logique et d'harmonie acceptées par les animaux sauvages domestiqués dans la ville. »*

Edgar Allan Poe, *Quatre bêtes en une*

A moins que de quelque manière il ait eu connaissance d'une tradition chinoise plusieurs fois millénaire, c'est sans nul doute un sûr instinct qui fit concevoir à Edgar Poe l'idée du caméléopard. Symbiose du léopard et du caméléon, doté en outre d'une tête d'homme, cet animal fabuleux évoque en effet de la façon la plus précise le titre : *Yi-King* de l'antique *Livre des Mutations,* attribué au légendaire empereur chinois Fo-Hi, et dont le sens se résume finalement dans la diversité indéfinie des motifs que l'on peut tisser sur l'unité d'une trame. Et, de fait, si l'on consent un instant à sacrifier à l'image, il est aisé de se figurer le caméléopard comme un être dont les mouvances de formes et de couleurs s'enlèvent toujours, en dépit de leur apparente incohérence, sur la même et unique trame : la diversité du caméléon se fond dans l'unité du léopard. Or, en chinois, *Yi-King* ne signifie rien d'autre : *Yi* est un caméléon et *King* une trame dont le pelage du léopard rend un compte assez exact.

Toutefois, le caméléopard est doté d'une tête d'homme, ce qui suppose évidemment une conscience propre à saisir, pour reprendre les termes de Tchouang-Tseu, un sage Chinois également légendaire, *« La tranquillité dans le désordre »,* l'unité de structure sous la multiplicité des formes. Mais quel type de conscience est-il capable de saisir la tranquillité, la trame, l'unité de structure ?

Tout le problème de la logique est là : depuis toujours, sauf à en dénaturer universitairement le sens, les courants profonds de la pensée logique se

sont vus étouffés, enfouis, au profit de l'étude systématique — et plus tard statistique — de l'enchaînement des motifs tissés sur la trame, sans le moindre égard pour celle-ci. Or, c'est la trame qui importe, dont les motifs ne sont que des expressions. Bien que de façon très universitaire, et même scolastique, ce type de questions s'est trouvé soulevé au début du siècle, à l'aube de la crise des sciences européennes où les fondements des mathématiques et de la physique se virent durement remis en question. A l'époque, la science « de pointe » se trouvait être la psychologie, de sorte qu'il sembla parfaitement *naturel* à de nombreux penseurs « officiels » de recourir, en vue de surmonter la crise, à la thèse d'une objectivité et, par suite, d'un enchaînement logique des objets faits d'une succession, d'une multiplicité d'« états de conscience ». Ce fut là l'origine du *psychologisme,* dont les tenants tinrent longtemps, notamment avec Brentano, le haut du pavé.

Initialement disciple, en quelque sorte, de Brentano, bien qu'il fût mathématicien de formation (sa thèse de doctorat traitait de la philosophie de l'arithmétique), Husserl, avec le premier tome des *Recherches logiques,* accomplit une authentique révolution copernicienne, en ce sens que, bien au-delà du psychologisme, sa critique remettait en question — du moins en germe dans ce premier tome — l'ensemble de la pensée classique, et tout particulièrement sur le plan de la logique. Cette critique du psychologisme fut très bien accueillie par les milieux universitaires, un peu déconcertés, peut-être, tant par le fait qu'on eût voulu rapporter à ceux d'une science particulière — la psychologie — les fondements des autres sciences, que par celui qu'on ait ici délibérément décidé de traiter de logique en termes de logique. Toujours est-il que Husserl faisant alors table rase des fameux « états de conscience » déclarait — et même, peut-on dire, décrétait — que la perception et, plus généralement l'intuition, permettait au sujet d'accéder à l'objet *lui-même,* à la « chose même en chair et en os ».

Brentano — et c'est là ce qui constitue l'un des aspects positifs du psychologisme, et aussi, bien qu'à un autre égard, du marxisme — avait toutefois introduit dans sa démarche la notion d'*intentionnalité* qui traduit le fait finalement très simple que toute conscience est toujours conscience *de* quelque chose. Mais, si le « quelque chose » en question refusait de se réduire à quelque multiplicité d'« états de conscience » que ce fût, autrement dit — en tant que « chose même » —, s'interdisait d'appartenir à la conscience qui le visait, de lui être *immanent,* il fallait bien qu'il lui fût *transcendant* et que, corrélativement, le sujet visant ce « quelque chose » prît du recul par rapport à la conscience « ordinaire » ou *naturelle* qui n'y voyait effectivement que la succession d'« états de conscience » considérée : ce sujet — de *naturel* ou psychologique — devenait *transcendantal,* ce terme renvoyant, comme chacun sait, à l'apriorisme kantien. Cependant, le sujet transcendantal ouvrait une parenthèse qui se fermait juste à la limite de l'objet transcendant, parenthèses entre lesquelles se situait toute l'analyse des « états de conscience », mais à un niveau infiniment supérieur au précédent. En d'autres termes, c'est tout le champ de l'intentionnalité qui s'ouvrait entre le sujet transcendantal et l'objet transcendantal, la « chose même » qui, cessant de faire intégralement partie de la conscience, comme le prétendaient les psychologistes, retrouvait son autonomie de jadis, mais dépassée (au sens dialectique du terme), en ce sens que cette « chose », tout en étant *en-soi,* devenait en même temps *pour-moi.*

Toutefois, ce *retour au sujet,* qu'inaugurait le deuxième tome des *Recherches logiques,* frappa de stupeur les « animaux sauvages domestiqués dans la ville » qui ne pouvaient y voir, comme tels, qu'un retour plus ou moins déguisé au psychologisme. Qu'est-ce qui peut distinguer, en effet, aux yeux de qui cherche simplement — au mieux — à comprendre et — au pire — à « visionner », le sujet *naturel* du sujet *transcendantal ?* Celui-ci n'est ni compris ni « visionné », il est tout simplement *vécu.* Laissez les morts enterrer leurs morts, disait le Christ lors de son enseignement.

Ce sujet transcendantal, si abusivement assimilé au sujet *naturel* pourtant discrédité, en tant que tel, par le premier tome des *Recherches logiques* n'obtenait pas, loin de là, droit de cité. Par ailleurs, Husserl, dirigé vers une seule direction, celle de l'objectivité « pure », qu'il poursuivait inlassablement dans ce qu'il appelait la recherche épuisante du « X » final, l'ultime « chose même », ne parvenait point — en dépit d'efforts énormes — à saisir effecti-

vement le « ceci-là » final. D'un autre côté, une confusion fort ennuyeuse se faisait jour dans le domaine propre à la logique : on confondait très volontiers la contradiction *dans la nature* avec celle qui était interdite par le « principe de non-contradiction » élaboré — dans le cadre de la logique formelle — en vue de constituer la *cohérence* du langage.

L'idée d'une nouvelle Logique — celle de la double contradiction — fait alors irruption chez Raymond Abellio : le *centre,* moteur immobile, se situe effectivement au *centre* de la structure absolue. Et l'idée de cette nouvelle Logique vient animer la première Annexe de la *Structure absolue,* ouvrage publié aux éditions Gallimard en 1965. Cette Annexe, intitulée : « *Un exemple de notre méthode de constitution : la dynamique des fonctions sociales* » constitue, en fait, le prototype d'une Logique dont il faudra bien déterminer un jour les pôles.

C'est ici que se rejoignent deux Traditions fondamentales : la Tradition juive et la Tradition chinoise. Toutes deux se réfèrent à des *idéogrammes,* à savoir, pour la première, l'*Arbre des Séphiroth* et, pour la seconde, le *Yi-King* dont les soixante-quatre hexagrammes se fondent sur les quatre digrammes respectivement nommés *Vieux Yang, Jeune Yang, Jeune Yin, Vieux Yin.* Si l'on superpose les quatre digrammes, on s'aperçoit, comme je l'ai montré ailleurs[1], qu'ils correspondent exactement, dans leur ensemble, à la structure de l'intentionnalité, au sens husserlien du terme, à condition d'orienter celle-ci dans deux directions opposées : vers l'*objet,* d'une part, tel qu'il est visé par moi (côté Yin), et vers le *sujet,* d'autre part, tel qu'il est également visé par moi (côté Yang), en tant que conscience inaccessible directement à la mienne. Autrement dit, à la visée par moi d'un objet, d'un « X » perpétuellement *présent* « en chair et en os » mais dont la présence même se trouve pour moi indéfiniment remise en question (et c'est aussi le cas du corps d'un autrui-sujet), s'oppose celle du sujet « pur », c'est-à-dire de la conscience d'autrui à laquelle je n'ai jamais directement accès et que, pour cette raison, je dois constamment rapporter au système de référence constitué par ma propre conscience (la seule à laquelle j'ai directement accès), ce que l'on exprime en disant que, pour moi, cette conscience est *présentifiée,* rendue indirectement présente. Moyennant une analyse structurale pertinente, il est alors relativement aisé de montrer que l'échelle des digrammes du *Yi-King* est homologue à la construction séphirothique de la Kabbale juive, autrement dit que les deux idéogrammes possèdent la même structure, au sens intentionnel ci-dessus. Or, à condition de procéder au dépassement dialectique de la *linéarité* imposée par la vision banale de ces deux structures désormais homologues, il est cette fois possible de montrer leur homologie avec la *sphéricité* de la structure absolue, ce qui suppose la *conversion* de la vision banale en vision authentiquement *transcendantale.*

Dans ce dernier mode de vision, où la visée perpétuellement itérative de l'objet en tant que « chose même » se reboucle sur celle, éternellement inchoative, du sujet en tant que conscience immanente à celui-ci, émergent alors les deux notions dialectiquement liées de *communication* et de *communion* : la saisie par moi de l'objet s'effectue en mode de répétition, de sédimentation ou d'*ampleur,* celle du sujet, en mode de non-répétition, de cristallisation ou d'*intensité.* Aussi bien le bouclage signifie-t-il la fusion du comble de l'ampleur objective et du comble de l'intensité subjective : à la limite, l'infinité des sédiments que fonde la « chose même » fusionne dans l'unité du cristal où se trouve fondue la conscience d'autrui. A cette limite, le paroxysme de la communication confine au paroxysme de la communion : le *fait* naturel que tout sujet se trouve réduit à l'objet qu'est son corps se trouve dès lors corrélatif de l'*idée* transcendantale que tout objet recèle une conscience.

A ce couple de la communication et de la communion correspondent, entre autres, celui de l'*administration des choses* et du *gouvernement des hommes* dans le champ des fonctions sociales et, dans le champ des fonctions scientifiques, celui de l'*expérience* et de la *théorie.* Dans ces deux cas, encore, « les extrêmes se touchent » : les doctrines sociales les plus élaborées ont toujours visé à la satisfaction des besoins les plus élémentaires des « masses » ; les théories scientifiques les plus « abstraites » et, parfois, les plus extravagantes ont toujours eu des « retombées » multiples dans le domaine de l'utilisation banale. Toutefois, il importe de définir avec rigueur ces extrêmes que

constituent l'« élaboration » et l'« élémentarité », l'« abstraction » et la « banalité ». A cet égard — et c'est là une précision capitale qu'apporte Abellio dans l'Annexe déjà citée de *La structure absolue* — les deux pôles primitifs se dédoublent par scissiparité, ainsi que leurs produits, de manière que les polarités finales se trouvent au nombre de huit, ce qui est parfaitement conforme à la Tradition chinoise ainsi qu'à la Tradition juive telle que, notamment dans le *Sepher Yetzirah,* le *Livre de la Formation,* cette dernière Tradition se trouve décrite sous son aspect cosmologique.

Ainsi, dans un premier temps, l'*administration des choses* se scinde selon les deux fonctions sociales de l'*exécution* et de la *gestion,* tandis qu'à son tour, dans un deuxième temps, le *gouvernement des hommes* se scinde selon les deux fonctions de *puissance* et de *connaissance.* Ces quatre nouvelles fonctions vont alors fournir, dans un troisième temps, toujours par scissiparité, celles de *consommation* et de *production* pour l'exécution, de *maintenance* et d'*innovation* pour la gestion, d'*armée* et de *police* pour la puissance, de *justice* et de *prêtrise* pour la connaissance. Et de même, homologiquement, pour les fonctions scientifiques. Il s'agit, toutefois, de *réduire* le champ de ces polarités si l'on veut accéder à celui de la logique.

Comment peut-on alors *constituer* (et non *définir*) ce dernier ? La réponse à cette question repose précisément sur la notion d'homologie : tout champ pertinent d'application de la structure absolue (dont ceux des fonctions sociales et des fonctions scientifiques représentent deux exemples) est homologue à tout autre, en sorte que s'impose immédiatement l'idée d'un champ fondamental dont tous les autres ne seraient que des représentations, au sens mathématique où la structure de groupe, par exemple, admet de multiples représentations. C'est ce champ fondamental, évidemment, qui constitue le champ de la logique, ou plutôt des fonctions logiques. L'on serait ici tenté d'admettre à cette dignité le champ structuré par la sphère sénaire de la structure absolue considérée en tant que telle, mais ce serait oublier là ce qui constitue le trait essentiel de la phénoménologie : le retour au sujet. En d'autres termes, fonder la logique sur un tel champ reviendrait à *construire* une sorte de *formalisme transcendantal* qui, certes, présente un intérêt non négligeable (Abellio, dans *La Structure absolue,* en fournit un exemple avec l'application d'un tel formalisme à la gestion d'une entreprise), mais ne résout d'aucune manière la question soulevée ici. Le retour au sujet ne peut alors, en l'occurrence, que signifier ceci : le champ fondamental que nous recherchons n'est obligatoirement autre que celui de l'*intuition,* ce terme étant envisagé dans son acception la plus globale, la plus enveloppante.

Toutefois, qui dit Logique dit, en particulier, enchaînements de *jugements* fondés sur leurs éléments constitutifs, tels que sujet (du jugement), prédicat, copule, implication, etc. Le champ fondamental de la logique doit donc aussi s'exprimer sous la forme d'une *génétique du jugement prédicatif,* dont Hegel avait tenté une *approche linéaire* et qui doit, pour nous, constituer une *prise de possession sphérique* de ce champ. Celui-ci doit évidemment être à son tour homologue au précédent — celui de l'intuition — mais, compte tenu de son rôle éminent dans le domaine de la communication, il va de soi qu'il convient de lui accorder le rôle qui lui revient. Dès lors, le champ de l'intuition apparaît, du point de vue logique, comme celui du jugement antéprédicatif, domaine, si l'on peut dire, de la manifestation communielle, et non plus communicative.

Il ressort de ces considérations que nous nous trouvons en présence d'un nouvel et ultime sénaire dans lequel l'affrontement horizontal des jugements antéprédicatifs et prédicatifs produit verticalement, en bas la multiplicité des applications de la structure absolue dont tout un chacun pourra constater l'efficacité de plus en plus logique, et en haut l'unité de la non-application de cette même structure où, pour *Nous,* s'efface toute logique. Notons que c'est ce dernier point qui, de toute évidence, génère le dédain des rationalistes pour l'ensemble des études traditionnelles.

Il est clair que cette ultime structure exige une analyse fondamentale que nous ne pouvons aborder ici. Il nous est néanmoins loisible de décrire sommairement les champs et les structurations respectifs des jugements antéprédicatif et prédicatif. Nous noterons à cet égard que le fait, pour le champ du jugement prédicatif — qui ressortit principalement à l'hémisphère du bas —,

d'être fondé sur celui du jugement antéprédicatif — qui ressortit pour sa part à l'hémisphère du haut — se trouve conforme à l'aphorisme affectionné par Abellio, aux termes duquel « il faut commencer à bâtir la maison par le toit ».

Cela dit, le champ de l'intuition globale se scinde, dans un premier temps, entre les deux polarités impliquées par la considération à la fois objective et subjective de tout *étant,* à savoir ce que nous appellerons respectivement la *perception* des faits et l'*idéation* des essences (*essence* étant pris en un sens très large que nous ne saurions développer dans ce cadre). Par son côté répétitif, la perception va susciter alors la *réalisation* des faits, en ce sens que je vais les constituer en réalité naturelle, au sens husserlien, tandis que, de l'autre, elle va susciter leur *conceptualisation,* cela par son côté non répétitif réducteur d'une réalité naturelle à venir. De son côté, l'idéation des essences va se scinder, selon les mêmes modalités de la répétition et de la non-répétition, en *nominalisation* des essences — pouvoir de nommer, par exemple, des pôles de structure — et *transfiguration* de celles-ci, à savoir leur saisie authentique à la suite de la réduction phénoménologique. Puis, selon toujours les mêmes modalités de la répétition et de la non-répétition, nous obtenons les scissions suivantes : la réalisation des faits se scinde entre les deux pôles de leur *assimilation* et de leur *accommodation* (soit que l'on s'en accommode, soit que nous les accommodions) ; la conceptualisation des faits se scinde entre les deux pôles de leur *systématisation* et de leur *imagination* (au sens de la modification de neutralité appliquée à leur présentification positionnelle) ; la nominalisation des essences se scinde entre leur *régionalisation* (au sens husserlien) et leur *formalisation* (ouverte sur la *mathesis universalis*) ; enfin leur transfiguration se scinde entre leur *réduction* (phénoménologique) et leur *constitution.* Nous obtenons ainsi huit pôles qu'un traitement rigoureux, conforme à celui des fonctions sociales, permettra de constituer en *logique antéprédicative transcendantale.*

En parfaite homologie avec la décomposition précédente, les jugements s'organisent, de manière, d'ailleurs, parfaitement classique, d'abord en se scindant en *jugements empiriques* et *jugements éidétiques* ; puis les jugements empiriques vont fournir à leur tour les *jugements d'existence* et les *jugements de réflexion* et les jugements éidétiques, les *jugements de nécessité* et les *jugements d'évidence.* Nous obtenons finalement quatre couples de jugements par scission des quatre « catégories » précédentes : *jugement positif-jugement négatif, jugement singulier-jugement particulier, jugement catégorique-jugement hypothétique, jugement assertorique-jugement apodictique.*

Dans ces deux structures homologues, il s'agit alors de dégager la *méthode* permettant de constituer une authentique logique *génétique.* Le modèle, nous l'avons souligné, en est fourni par la dynamique des fonctions sociales telle que l'a décrite Raymond Abellio : quadratures du bas, quadratures du haut et conjonction des deux ordres constitués par ces quadratures au moyen de leurs produits verticaux respectifs. Nous ne saurions ici développer cette méthode qui exigerait — dans le cadre de la logique prédicative ou antéprédicative — des développements excessifs.

Telle est, très sommairement, la logique de la double contradiction. Double en raison d'une permanente double transcendance : ampleur du passé *versus* intensité du présent qui l'intègre, ampleur du présent *versus* intensité de l'avenir qui l'intègre. Ce n'est là qu'un exemple.

Toujours est-il que la trame n'est autre que l'*invariant universel* que constitue la structure absolue, invariant sur lequel viennent se déployer, dans leur multiplicité indéfinie, les phénomènes ressortissant à la logique. Toutefois, pour que celle-ci soit réellement pertinente, il faut assurément que la caméléopard soit doté d'une tête d'homme.

Août 1979
CHARLES HIRSCH

1. « *Logique et phénoménologie génétique* » (à paraître).

# La science par le haut

**Robert Gouiran**

Il est certain que deux méthodes opposées sont ici à l'œuvre, et j'en suis fort conscient. Les universitaires dégagent, çà et là, ce qu'ils appellent, au pluriel, des « structures », sans parvenir le plus souvent à les relier génétiquement entre elles. D'où le faux problème entre *leur* structuralisme et l'histoire. Ils peuvent m'accuser de bâtir la maison en commençant par le toit, mais leur construction à eux apparaît comme une juxtaposition de pièces et de morceaux sans aucun plan, en sorte qu'on n'y voit ni fenêtre ni porte. Mais, même si la science à venir progresse, comme il est normal, de façon « constructiviste », c'est-à-dire par emboîtements successifs de systèmes ouverts de plus en plus intégrants, jamais le « supérieur » n'y pourra être expliqué par l'« inférieur ». (C'est au fond le sens du théorème de Gödel.)

R. Abellio, *Dans une Ame et un Corps,*
Gallimard.

Ceux qui connaissent et défendent la grande Tradition ésotérique sont souvent amenés à expliquer ce qui aurait pu permettre aux Anciens d'être si savants, et cela sans nécessairement faire appel à un hypothétique grand Initié venu d'ailleurs.

En particulier nous sommes pris de vertige lorsque nous essayons d'imaginer un barbare simiesque en train de relier des étoiles par une ligne imaginaire dessinant symboliquement le signe zodiacal de la Vierge ; et justement dans cette partie du ciel où passe le soleil pendant le mois qui voit naître des enfants destinés à devenir plus tard d'habiles techniciens.

Car il a bien fallu un jour inventer de toute pièce l'astrologie, ce que les

---

* Robert Gouiran, né en 1926 à Villefranche-sur-Saône, ingénieur E.S.E., docteur ès-sciences, ingénieur-physicien au Conseil Européen de la Recherche Nucléaire (C.E.R.N.) à Genève. A publié : *Particules et Accélérateurs,* Hachette, 1967 ; *La Porte des Dieux,* essai d'architecture ésotérique, Dervy-Livres, 1976 ; et, sous le pseudonyme de Georges de Villefranche : *L'astrologie ésotérique retrouvée,* Dervy-Livres, 1974.

sages de notre époque seraient fort probablement incapables de faire maintenant. Parce que nous avons perdu le sens profond de l'analogie cosmique et nous allons essayer de voir pourquoi.

Celui qui par la méditation et la réflexion a pénétré un peu dans le dessein caché des choses, celui qui a réalisé ce que d'autres appellent encore des expériences occultes, celui-là sait que le monde s'organise en structures harmonieuses, bien qu'invisibles, dont il commence à connaître la loi, qui est la loi juste du monde. Celui qui est devenu un homme de connaissance devient justement un de ces « prêtres selon Mélkizédek », car Mélkizédek est le mystérieux « Maître de Justice » de la Tradition, l'ordonnateur de la Loi Juste annoncée par le prophète[1] :

Connaissant alors les structures fondamentales qui ont présidé à la création de l'Univers et les relations qui en découlent dans les manifestations successives, le savant antique pouvait, en suivant le processus progressif de la création, trouver la manière dont ces lois se propagent en descendant à travers la complexification du monde créé.

Ce cheminement descendant des forces cosmiques le long des créations successives était enseigné dans les premières sectes gnostiques sous le nom grec de « katabasis », ainsi que le décrit Hippolyte[2]... « Cet homme, les Thraces de l'Hémus l'appellent Corybantes... parce qu'il part du sommet ("koryphé") pour descendre ("katabasis") en traversant toutes les «"rchaï" des régions inférieures, *descente pour nous incompréhensible.* »

Ce « structuralisme » des Anciens, s'ils connaissaient déjà ce mot, s'attachait à des structures en complexité croissante, et non à des structures en complexité décroissantes comme cherche à le faire la science moderne, avide de retrouver l'« élémentaire » et les « éléments ». Ils procédaient du simple au complexe, et non du complexe au simple ; pour eux l'univers était un réseau de relations se moulant dans des structures invisibles.

La description de leur monde était donc une perpétuelle répétition des lois fondamentales, appliquées par analogie à l'univers quotidien. En descendant le long des chemins de la création, leur science, qui était ainsi une gnose, procédait donc « par en haut », tandis que la nôtre, en essayant d'analyser minutieusement le phénomène cherché remonte la création en procédant alors « par le bas ». Car la pensée gnostique recherche justement ces voies secrètes de la descente (« katabasis ») des dieux vers les hommes afin de pouvoir la remonter « scientifiquement » pour atteindre le « Père ». C'est là le secret alchimique de l'échelle de Jacob, symbole de l'œuvre, cette échelle que le fils d'Isaac vit en songe et par où montaient et descendaient les anges.

La science parfaite de l'initié est donc celle qui, procédant à la fois par le haut et par le bas, se rencontre au point juste avec la perception juste, reliant ainsi une connaissance globale de tout l'univers à l'expérience d'un instant.

C'est pourquoi le sage va s'attacher profondément à l'étude préalable des lois fondamentales du monde par où procède la création car alors il comprendra le sens caché de ce qui se passe autour de lui. Et connaissant ce sens caché, il peut alors s'unir à lui et devenir maître du destin.

Ces lois du monde transparaissent dans toutes les écritures sacrées qui sont là pour les révéler « à celui qui a de l'intelligence ». Toutes les Genèses et toutes les Gnoses nous les montrent dans les lois des nombres et des Lettres, dans les structures géométriques dans les sons, dans le principe unique du Tao primitif, et enfin dans l'astrologie. Certains croient voir dans ces descriptions imagées un simple support symbolique à une mythologie primitive, sans comprendre qu'ils passent à côté du processus générateur de la création par où se révèle l'âme du monde.

Car la loi cosmique est très simple et pour l'homme de savoir elle se révèle naïvement dans les lois naturelles du monde, ces lois naturelles que nous avons oubliées pour les avoir trop niées. Et l'adepte connaît la raison de ces lois naturelles car il sait qu'elles sont l'image de la « stratégie » divine utilisée pour réaliser le dessein caché, stratégie secrète qu'il va servir à son tour.

L'alchimie des origines, en utilisant son propre symbolisme ajouté au symbolisme planétaire, a tenté d'être une science tenue par le haut. C'est uniquement dans cette perspective qu'il convient de l'aborder en la considérant comme une descente progressive dans l'incarnation, associée à cette remontée vers l'ultime dont déjà rêvait le gnostique pour qui la remontée ne pouvait se

faire qu'après avoir compris la descente. L'alchimiste doit être celui qui arrive à la fois par le haut et par le bas pour converger au point de vérité.

Les antiques médecines procédaient par analogies cosmiques, plus ou moins dégradées peut-être, mais qui restent très claires dans le texte vénérable de la véritable acupuncture, le Nei-King, où « la terre répond au ciel ».

Mais pourquoi les savants modernes ont-ils rejeté le chemin qui vient d'en haut ? Au cours des siècles cette roue leur est apparue comme un reliquat des arts magiques, comme un mystérieux et sybillin jargon devenu incompréhensible par excès d'obscurantisme, comme une voie appienne jalonnée de vieilles tombes en ruines, comme un triste fatras de symboles à rejeter. Peut-être ont-ils eu raison car le déclin de la connaissance gnostique était évident, déjà amorcé avant le christianisme qui n'a fait qu'accentuer cet anathème afin d'enlever Dieu des mains des hommes. Peut-être s'est-il passé un phénomène plus profond, compréhensible seulement dans la stratégie secrète de la nature. Quelque chose ne fonctionnait plus et une perte de confiance s'installa.

Et lorsque nous essayons de reprendre pour nous le raisonnement analogique de l'initié gnostique, il nous semble qu'il est trop tard, que nous ne pouvons plus faire pénétrer les structures invisibles de la création au milieu du développement de notre science analytique. Nous sommes déjà trop loin du point de rupture où la science a lâché les dieux, et nous ne pouvons plus reconstituer ce cheminement analogique qui, partant du haut, nous expliquerait notre science actuelle par complexification croissante des manifestations de la loi unique de l'univers.

Bien sûr il y a actuellement des tendances structuralistes importantes dans la physique nucléaire pouvant expliquer l'existence des particules élémentaires comme autant de manifestations des divers nœuds d'une structure de relations. Nous pouvons voir là une intéressante tentative moderne pour reprendre les choses par le haut, de même que nous pourrions le voir dans la tendance à vouloir « géométriser » la physique, à la réduire suivant le vieux rêve d'Einstein à des relations « géométriques » entre les éléments de figures symboliques, triangles, hexagones, cercle, sphère etc.[3], relations qui seraient hors du temps, aseptisées dans une éternité absolue.

Mais nous nous apercevons vite, hélas ! que cette géométrisation de la nature n'est guère valable que dans un tout petit domaine autour des cas où elle s'applique : cette vision analogique ne se répand pas au-delà de cette zone réduite d'où elle est issue, et elle devient vite erronée lorsque des découvertes nouvelles viennent bouleverser les anciennes théories. C'est que, loin d'être une authentique explication traditionnelle, elle n'était en fait qu'une explication « ad hoc » ne provenant pas réellement du long cheminement de la « katabasis » capable de reproduire le chemin de la création ayant mené à cette expérience particulière, le long des processus générateurs. A la limite une telle attitude peut cacher un simple amusement d'esthète ou de maniaque derrière la façade trompeuse d'une soi-disant recherche traditionnelle.

Si nous voulons relancer la pensée scientifique dans la voie antique de la « katabasis » gnostique, avec quelque chance de succès, si nous voulons la faire à nouveau tenir par le haut, il faut insuffler dans cette nouvelle attitude *une force de vérité* qui emporte l'adhésion. Sans cette force de vérité, aucun espoir. Mais où la trouver ?

D'abord en rejetant les faux-semblants.

Car beaucoup de ceux qui croient venir par le haut en découvrant les structures invisibles des gnoses modernes viennent souvent par le bas sans s'en douter. Ils appliquent un structuralisme a posteriori, ils trouvent une explication ad hoc après coup, qui ne résiste pas longtemps au feu de la vérité. Combien de fausses sciences des nombres, de ridicules explications cabbalistiques, d'incroyables astrologies, d'aberrantes arithmosophies jalonnent la pensée mystico-scientifique !

Mais leurs échecs ne doivent pas jeter un discrédit définitif sur toutes les tentatives qui pourraient être faites dans ce sens. Certaines ont quelques aperçus fulgurants et toute recherche sincère d'un structuralisme de base dans la pensée scientifique, capable de retracer le chemin de la « katabasis », est une participation unique à l'élévation de notre conscience.

Il ne faut pas non plus que l'échec apparent d'une théorie structuraliste dans un cas particulier soit considéré comme la preuve de sa fausseté. Surtout pas ! Car d'une part nous ne savons pas, si par maladresse ou ignorance, nous appliquons réellement cette théorie dans la véritable justice du monde, qui n'est pas celle, bien limitée, de la raison de l'homme, et d'autre part nous devons considérer la possibilité de petites divergences locales des lois naturelles du monde telles que nous croyons les entrevoir.

En particulier lorsqu'il y a mouvement et transition entre deux états comme l'ont si bien montré les célèbres relations d'incertitude de Heisenberg ; la nature peut nous sembler s'écarter momentanément de sa loi naturelle car elle est toujours en évolution et nous pouvons confondre un état transitoire avec un état final.

Peut-être pourrions-nous trouver un exemple de retour à la science par en haut dans les attirances ressenties pour la médecine chinoise et ses théories énergétiques décrites dans l'acupuncture. Déjà toute médecine qui recherche à soigner la cause et non l'effet essaie bien de remonter dans le chemin de la création du phénomène. Mais en plus il est nécessaire que l'occidental qui s'intéresse à ces techniques soit bien conscient qu'il est en face d'une médecine qui se veut divine et astrologique, qui ne prend son sens que dans la compréhension des relations entre le ciel et la terre, donc entre l'homme et dieu, si nous appelons dieu l'ensemble sans faille des énergies cosmiques qui nous animent. S'il refuse cet aspect comme étant à nouveau une ridicule superstition magique, il passe encore à côté du sens de la médecine ancienne chinoise et ses réussites risquent de n'être que des accidents passagers. Car le guérisseur initié est celui en qui justement convergent les deux courants du haut et du bas, et qu'il canalise par sa pureté magnétique.

Cela ne veut pas dire, loin de là, que la médecine chinoise actuelle, même pratiquée par des bonzes très avertis, soit l'image parfaite de la médecine sacrée de l'antiquité. Elle a subi, comme celle d'Hippocrate, ses perversions inévitables, elle s'est heurtée à d'apparents échecs et elle a dû se réajuster empiriquement. Mais peut-être n'est-elle pas encore trop loin de ce point de rupture dont nous avons parlé pour que puisse être encore tentée une restauration authentique restituant ainsi la démarche analogique. Mais bien sûr ceci n'est considéré qu'à titre d'exemple et ne doit être pris que comme une illustration de notre propos, et non à la lettre.

Il est un autre domaine où l'ignorance des correspondances analogiques et des lois sacrées entraîne l'homme dans des voies déviantes : c'est l'architecture[4]. Car la construction parfaite, celle où l'homme est heureux, est bien celle qui vient se mouler harmonieusement dans les topologies de l'invisible, ces formes subtiles de l'espace qui résultent de la projection du ciel sur la terre.

Nous ne pouvons pas présenter ici nos idées sur la logique de cette « katabasis » scientifique. D'une part parce qu'une telle approche demanderait un très long préambule pour être comprise, d'autre part parce que nous risquons à nouveau de tomber dans les pièges que nous dénonçons.

Mais il est évident que cette descente dans la matière procède de la loi des nombres, que tout enseignement ésotérique met en ses premiers chapitres. Il n'y a pas une genèse, une gnose, une cosmogonie qui ne se fonde, secrètement ou ouvertement, sur l'apparition du nombre, le « sefer » hébraïque. Lao Tseu le dit clairement en parlant du Tao (verset 42) « ... Le Tao a produit un, un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit les dix mille êtres. » La voie du Tao procède bien du « Principe Unique », c'est-à-dire du seul axiome fondamental d'où tout va surgir par complexifications cycliques successives, celui du Yang et du Yin qui se multiplie lui-même dans le Livre des Mutations.

L'approche de Raymond Abellio, commentée dans cet ouvrage, est bien dans cette ligne. Nous-mêmes avons voulu montrer dans un récent ouvrage[5] un bref aperçu de la logique de la genèse des dix premiers nombres et du cadre universel des douze énergies qui s'harmonisent et se combattent.

Si nous employons ce terme d'énergie, c'est parce que le cheminement générateur le long de la création est aussi l'écoulement d'une énergie. Celle-ci passe cycliquement de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance, du potentiel contenu à l'actualisation dans le mouvement avec retour au potentiel,

d'une énergie de masse à une énergie de mouvement et inversement dans la spirale sans fin de la roue cosmique rythmant éternellement la danse du monde, qui est la danse de Shiva, le destructeur et le créateur de toutes choses, toujours l'un dans l'autre. La secrète stratégie divine que connaît l'initié est celle qui réussit l'écoulement parfait des énergies cosmiques à travers l'homme et la nature.

Si nous voulions appliquer ensuite la logique de cette représentation analogique des phénomènes, il nous faudrait, comme les gnostiques, imposer à nouveau un langage mystico-hermétique qui risquerait de rappeler celui d'une alchimie bannie et de paraître au profane irréductiblement ridicule[6].

Mais en plus surgit un doute magistral ! Peut-on appliquer la logique des relations, décrivant l'organisation de base du principe unique, directement à un micro-système isolé, en physique nucléaire par exemple ? C'est-à-dire peut-on introduire « in medias res » cet éclairage structuraliste brutal et espérer qu'il donne aussitôt un sens universel au phénomène étudié, permettant de décrire son évolution et de prédire son futur, peut-on espérer insérer cette explication dans « un train en marche » sans être obligé à chaque fois de commencer depuis le haut et de refaire pour chaque phénomène toute la « katabasis » particulière qui, descendant du Principe Unique, expliquerait son apparition dans le monde créé ?

Si nous devions repartir d'en haut sans pouvoir nous insérer adéquatement à chaque phénomène, la difficulté serait insurmontable et la rupture avec le chemin cosmique définitive. Cette question nous montre à la fois les limites d'une telle approche et la prudence avec laquelle elle doit être abordée, prudence qui n'est pas toujours respectée.

Ainsi en essayant de comprendre la réalité de la science des Anciens, en réfléchissant sur les analogies cosmiques et le sens secret de la « katabasis » qui l'ont probablement amené à ce haut niveau d'initiation qui nous étonne, nous méditons. Et nous pensons que l'avenir réel de la science est bien, encore et à nouveau, dans la convergence du chemin qui vient d'en haut et de celui qui vient d'en bas, sans abandonner l'un au profit de l'autre.

Mais ce programme semble terriblement difficile dans les temps présents. Néanmoins nous devons étudier avec attention et respect toute tentative profonde dans ce sens lorsqu'elle sait s'appuyer sur la science moderne et sur le structuralisme de la Tradition, mais sans hésiter à repousser les faux-semblants.

Les vieilles gnoses ont été rejetées, peut-être avec raisons. Mélkizédek s'est retiré, en apparence. Alors c'est à nous, qui avons la chance de vivre la fantastique mutation spirituelle qui prélude au troisième millénaire, c'est à nous d'utiliser notre intelligence pour reconstruire celles-ci et retrouver celui-là. Alors peut-être la science pourra sceller une nouvelle Alliance.

ROBERT GOUIRAN

## NOTES

1. Voir Psaume 109-4 et l'épître aux Hébreux 5-6.
2. Cité par H. LEISEGANG dans *La Gnose*, Ed. Payot, Paris.
3. Voir à ce sujet les théories SU3, SU6... les quarks, etc., dans *Particules et Accélérateurs*, par R.GOUIRAN, Hachette, 1967.
4. Voir *la Porte des Dieux*, op-cité.
5. *L'Astrologie Ésotérique Retrouvée*, Éd. Dervy-Livres, *op. cité.*
6. Est-ce pour cela que des philosophes nous parlent de nouvelle « analectique » pour signifier la science de l'analogie ? Ce serait ignorer que toute la science dite logique repose TOUJOURS à sa source sur une réflexion analogique, appelée pudiquement « le modèle mathématique ».

# Un fil d'Ariane entre Abellio et Lupasco

**Marc Beigbeder**

Je crois profondément à la pluralité de valeur des grilles, c'est-à-dire des modes ou systèmes de connaissance ou de Connaissance, qu'ils soient formels ou intuitifs, ou bien les deux à la fois — ce qu'ils sont toujours plus ou moins en fait, même en mathématiques, je crois. Une telle ouverture pluraliste est plutôt rare, particulièrement peut-être en Occident, où l'ensemble des traditions théorisantes, marginales autant que dominantes, aurait en commun, pardelà les divisions, les évolutions, les révolutions, d'être généralement revendication d'une grille unique, seule intégrale, je suis bien obligé de dire totalitaire. Cet unicisme exclusif, ce « totalitarisme » se trouvent sans doute exacerbés chez Hegel et chez Marx, mais ils courent chez nous, en fait, depuis au moins Platon. Malgré quelques aspects, on ne saurait dire que l'esprit de la Théorie de la Relativité les ait ruinés ni même bien ébranlés. Car, sous sa forme restreinte, elle rétablit un absolu avec l'intervalle, sauvegarde l'identité des lois, et, sous sa forme généralisée, elle constitue, avec les rapports — très nouveaux — de l'Espace-Temps et de la Matière-Energie, une clef ou un passepartout physico-géométrique à ambition d'unicité. De toute façon, il ne s'agit ici que de Science — même si la majuscule s'impose —, non pas, en tout cas en principe, de connaissance de tout, a fortiori de Connaissance.

Nos grilles, à commencer en Science, sont donc généralement « totalitaires », et c'est d'ailleurs pourquoi elles répugnent le plus souvent à s'appeler ou se laisser appeler grilles, car il est bien certain que ce mot — ou ce qu'on peut lui trouver de synonymes — est un indice de pluralité judiciaire. On peut mettre en rapport, comme je l'ai fait un peu plus amplement ailleurs[1], ce « totalitarisme » — qui a appelé un empirisme et un pragmatisme sans principes comme soupapes, comme contreparties — avec la logique favorite de

---

* Marc Beigbeder, né en 1916 au Béarn. Docteur d'Etat (épistémologie), écrivain : *Le Sur-œ vivre* (Robert Morel), *Contradiction et nouvel entendement* (Bordas), *Le Contre-Monod* (Grasset), *La Clarté des abysses* (Robert Morel).

l'Occident, à base principales de non-contradiction, d'identité et de tiers exclu, dont il est facile de montrer que, malgré les atteintes considérables qu'elle y reçoit, elle surnage chez des penseurs de la contradiction, comme Hegel ou Marx, au point de collaborer à y constituer — avec la synthèse chez l'un, la fin de l'histoire chez l'un et l'autre — le couronnement, sinon l'apothéose.

Plus précisément, on pourrait mettre en relation ce « totalitarisme », en même temps que la logique qui le soutient ou y survit, avec un choix de civilisation, toute culture en étant un, aux justes termes de Claude Lévi-Strauss. Visiblement, l'Occident a, depuis longtemps, choisi préférentiellement l'action, et ce généralement jusque dans ses courants contemplatifs, mystiques ou bien ésotériques. Or l'action — du moins au sens ordinaire du terme — paraît bien impliquer effectivement une élimination des possibles au profit d'un seul, de l'actualisation, de la réalisation ou de l'incarnation d'un seul ; par là-même une survalorisation de la logique de la non-contradiction — de la non-contradiction *agonistique*, remarquons-le* de l'identité et du tiers exclu (c'est-à-dire des *autres* exclus). Dans la mesure où l'on peut considérer que la différenciation est surtout du côté de l'appréhension sensible et l'identité surtout du côté de la réalisation motrice, on dira que la pensée occidentale, tout au long et dans ses formes les plus diverses, les plus opposées, privilégie généralement — au niveau même du cerveau — le système moteur, le potentiel nerveux dit d'ailleurs d'action efférent, et la conceptualisation — qu'on peut rapporter à cette pente. Cela se retrouverait dans les chromos : le penseur occidental n'a-t-il pas volontiers la figure d'un homme qui marche, d'un péripatéticien, ou à un autre étage celle d'un homme qui s'engage, le penseur oriental la figure d'un homme immobile, ou à un autre étage celle d'un homme qui se retire ?

Cette croyance à la pluralité de valeur des grilles — qui a pour moi un fondement dont ce n'est pas ici le lieu de parler — ne m'incline nullement à un scepticisme, à un éclectisme, à un pragmatisme, ou à une absence de choix. Celui-ci en prend une certaine relativité, mais il peut s'effectuer, car il s'appuie sur un critère à assise assez objective, et qui n'est pas précisément empiriste. Il y a des grilles riches et des grilles pauvres. Il y a, plus précisément, à côté de grilles étroites, sectaires, des grilles assez puissantes et amples pour intégrer les autres. Cette capacité d'intégration est, on le sait, en sciences, en épistémologie, l'un des signes *a priori*, probablement le plus important, de la supériorité d'une théorie. La Relativité einsteinienne comprend — aux deux sens du mot — la Physique newtonienne. Non pas parce qu'elle ne ferait qu'y ajouter — cette relation toute continue de l'évolution scientifique est depuis longtemps périmée. Non pas même parce qu'elle ne ferait que changer de conception, comme le public tend à se l'imaginer encore trop souvent, malgré les démentis de l'épistémologie contemporaine. En réalité, dans ce genre de transformations, les faits ou des faits essentiels changent eux aussi. Non seulement, dans le cadre einsteinien, la physique newtonienne se retrouve seulement approximative là où elle peut encore fonctionner pratiquement, mais, par exemple, la vitesse de la lumière est révisée, et la constance de la masse supprimée, ce qui aurait estomaqué Lavoisier. Cette mutation simultanée de faits et de concepts se comprend relativement bien dans le cadre de l'épistémologie contemporaine où, depuis plus de cinquante ans, le fait scientifique est réputé construit, où la connaissance scientifique est définie comme interaction réciproque et dialectique entre faits et conceptualisation. A vrai dire, puisque l'intégration ne va pas ici sans coupures, à tous niveaux, on devrait déjà la qualifier, quelles que soient l'ampleur et l'intensité de son filet, d'intégration antagoniste.

Mais l'important, pour mon propos d'aujourd'hui, c'est que l'on peut donc trier les grilles, d'une manière assez satisfaisante en considérant leurs capacités respectives d'intégration. Or c'est là un premier trait remarquable et commun de la pensée de Raymond Abellio et de celle de Stéphane Lupasco : toutes deux, sans aucun éclectisme, aboutissent ou peuvent aboutir à intégrer les autres grilles au maximum, en les situant d'une façon qui en rend compte et leur laisse un relatif fonctionnement. La gnose — à nervures logiques explicites — de Raymond Abellio comprend à la fois la science et l'ésotérisme, l'antiscience et l'antiésotérisme, la connaissance ordinaire et la connaissance transcendantale, le marxisme et l'antimarxisme, le structuralisme et l'antistructuralisme, la psychanalyse et l'antipsychanalyse, la religion et sa critique,

l'ineffable et l'effable, etc. La logique des complémentarités antagonistes et contradictoires de Stéphane Lupasco comprend non seulement la logique traditionnelle dite bivalente (en réalité d'une monovalence agonistique) de la non-contradiction, de l'identité et du tiers exclu, mais elle aussi, dans sa typo-logie afférente, les logiques de la biologie, de la microphysique, de la linguistique, de l'art, de la mystique, de la métaphysique, de l'éthique, de la psychologie, de l'anthropologie, etc. ; elle est susceptible d'offrir, elle aussi, comme celle d'Abellio, une base à bien des phénomènes paranormaux, ou bien encore « déments », avec ses « paralogiques » ; elle fait entrer l'alogisme avec l'affectivité. Bien entendu, comme dans le cas de la Relativité, cette ampleur et cette intensité d'intégration impliquent, chez Abellio comme chez Lupasco, des mutations considérables, bouleversantes et ravalantes pour l'intégré. Mais, à l'heure actuelle, je ne vois pas chez nous de grilles universelles — c'est-à-dire à l'ambition de rendre compte de tout —, qui aient autant de capacité ou de possibilité d'intégration, et de loin, que ces deux-ci. Cela tient, pour une large part, à la nature de leurs logiques, dont l'examen est ici dans ma mission.

Que le changement doive être primordialement de logique, cela éclate tellement à toute lecture de Stéphane Lupasco, cela fait tant partie de la substance comme des détails de tous ses ouvrages, qu'il n'y a pas besoin de s'étendre. Mais la nécessité d'un changement de logique est fondamentale aussi chez Raymond Abellio : « Instauration d'une nouvelle logique — dont nous verrons qu'elle n'est en fait que la restauration des termes clairs de la dialectique à l'œuvre dans le *Yi-King* et les *Séphiroth* — réinsertion de la subjectivité transcendantale dans l'édifice des sciences, promotion de la philosophie, comme l'annonçait Husserl, au rang de science rigoureuse, tels sont les aspects doctrinaux d'une révolution qui va marquer à la fois le couronnement et la disparition de l'ésotérisme », nous dit-il dans *La fin de l'ésotérisme*[2], ce si remarquable condensé de sa pensée. Plus loin, la même déclaration, plus circonscrite ou réductrice au bénéfice de la logique : « C'est parce que l'actuel conflit des civilisations d'Orient et d'Occident se résout en fin de compte dans un affrontement de logiques, que ce conflit peut être considéré comme *ultime* et tend à la constitution, pour la première fois, d'une conscience planétaire réellement unifiée[3]. » Un peu plus loin encore, dans le même ouvrage, il nous parle, en la mettant au premier plan, de « la révolution logique actuellement en cours[4]. Et, dans sa récente Conférence à l'Université de Bordeaux III, la logique est dans le titre et le sous-titre. Surtout, il est bien évident, et ce le sera encore plus quand nous l'aborderons un peu dans ses détails, que la « Structure absolue » — laquelle « commande » à tout — est ou peut être projetée comme de nature topo-logique, suivant une sphéricité et des vectorisations originales.

Il est vrai que Lupasco a ou du moins donne le sentiment que sa logique — tout en étant susceptible d'intégrer les autres — serait antécédent notable, sentiment d'une origine en quelque sorte à partir de zéro, qu'on trouve d'ailleurs assez communément chez nos révolutionnaires. Au lieu que Abellio, comme l'indiquerait la première citation que je viens d'en faire, aurait plutôt conscience d'accomplir, au sens fort, évangélique du terme, tout un passé, toute une tradition, et même un ensemble divers de passés et de traditions. Cependant cette différence entre Abellio et Lupasco n'est pas, à la sonder, d'importance. Car le refaire, pour Abellio, n'est pas la répétition, au sens ordinaire, d'un faire, la recréation, la replication d'une création ; et la seconde citation que j'ai fait plus haut de *La fin de l'ésotérisme* laisse suffisamment apercevoir la raison historique — qui n'est d'ailleurs pas pour lui la seule ni la plus profonde — pour laquelle il en va ainsi, c'est-à-dire pour laquelle la reprise — aux deux sens du mot — de paroles passées, leur éclairage, n'excluent pas, bien au contraire, la révolution.

Si cette différence entre Abellio et Lupasco est bien moindre, au regard de la novation, qu'il pourrait sembler à première vue, il n'empêche qu'elle ne va pas sans quelques conséquences ou plutôt corrélations. Tandis que Abellio abonde en intégrations effectives d'autres grilles, Lupasco — si on laisse du moins de côté celles, qui sont capitales, de la logique classique et des démarches scientifiques — est ici plus avare. Quand des intégrations sont indiquées, c'est généralement en passant. Plus souvent elles sont assez implicites. Ce n'est pas, à mon avis, que la capacité d'intégration de sa logique soit moins intense ni vaste. C'est seulement que, attaché avant tout à sa création et à son déve-

loppement interne, il tend à laisser assez fréquemment l'intégration des autres grilles à l'état potentiel. Qu'il soit aisé d'actualiser ce potentiel, dans un grand nombre de champs, j'en ai déjà apporté, si je puis dire, des preuves par certains travaux que j'ai réalisés, en ne faisant guère en somme beaucoup plus alors qu'ex-primer sa grille à l'extérieur, que l'importer chez l'étranger[5]. Mais il est bien certain que,dans la mesure où les intégrations des autres grilles, dans les écrits de Lupasco lui-même, jusqu'à maintenant, restent assez souvent potentielles, et où, à la différence, ces grilles sont actualisées de façon très multiple, autant que développée et précise, dans les écrits de Abellio, au point de constituer comme les marche-pieds, de son ascension, au point même de faire partie — en étant voués à la transformation — de sa substance, il est bien certain que, dans ces conditions, au regard de l'intégration, les œuvres de Lupasco et d'Abellio n'ont pas la même couleur. L'une aurait plutôt celle de la juste guerre, comme aurait dit Péguy, l'autre plutôt celle de la mémoire de l'amour, comme dirait Aragon.

Une autre différence, probablement corrélative, elle aussi, est plus marquée. Raymond Abellio insiste — en cent passages — sur ce que sa pensée n'est pas seulement d'essence intellectuelle, au sens ordinaire du terme, mais d'« esprit », qu'elle suppose pour être pleinement inscrite et comprise la « transfiguration de la conscience transcendantale », qu'elle requiert, dans son élaboration comme dans sa réception, la participation de la Subjectivité, la *praxis* de la « conscience de conscience ». La gnose, en somme, pour être rationnelle, implique l'attitude vécue, psycho-corporelle, de l'initiation, qui la promeut où elle se trouve : sur-rationnelle. D'où la sévérité d'Abellio à l'égard du discours et de la lecture universitaires, comme à l'égard — quand même il lui accorde une situation — de la mentalité scientifique purement objectiviste. Or, malgré certains beaux éclats de poésie, l'œuvre de Lupasco n'est-elle pas sans *se présenter* de manière objectiviste ?

Dans une assez large mesure, cela me paraît exact, et à mon avis Lupasco y est légitimé, car une bonne part de son immense effort est pour éclairer la raison scientifique directement sur son terrain. Il se bat presque tout sur le front dominant, au lieu de la plus grande tension « mondaine ». Seulement, comme il se bat en y implantant une autre lecture, une autre logique, et que celle-ci est étrangère à l'interlocuteur — même s'il lui arrive d'en user implicitement —, cet interlocuteur ne peut se rendre explicitement à cette logique, qui l'intègre, sans tout un apprentissage, toute une rééducation, cet apprentissage, pour Lupasco, font jouer un très haut niveau psychique, celui de la conscience de conscience — ce terme est commun à nos deux créateurs —, qui seule peut percevoir pour lui le logique dans sa totalité, dans les développements de sa triplicité, et dont nous verrons bientôt, au surplus, que la « vue » ne se résout pas en objectivité pure, qu'elle implique la subjectivité. Sans doute a-t-il formalisé sa logique, mais Abellio — qui se battrait paisiblement sur deux fronts — lui aussi, en somme, à sa façon, et dans les deux cas cette extériorisation n'est et ne se dit pleinement assimilable que par une certaine intériorisation. Abellio et Lupasco sont donc, ici encore, bien moins distants l'un de l'autre que l'on pourrait croire. Il n'en faudrait pas pour autant les identifier. Comme leurs noms ils ne riment pas strictement ; car, outre que, comme on verra, la notion de conscience de conscience n'est pas chez eux tout à fait la même, il y a une différence non négligeable — de tonalité et d'épaisseur, je dirai — entre apprentissage et initiation, entre éducation et transfiguration.

Mais j'ai prononcé le nom de logique sans le définir. Or même si la meilleure définition n'est jamais épuisante, elle facilite le dialogue. Qu'entendre par logique ! — « J'entends par logique une nécessité intrinsèque engendrant d'elle-même structures et systèmes », répond Stéphane Lupasco[6]. Je crois que l'esprit de cette définition — sinon sa lettre —, bien différent d'un point de vue tout classificatoire, peut être valable également pour Abellio, car quand même pour lui transcendantalement structures et systèmes tendraient à un certain évanouissement, quand même la mobilité irait pour lui à une immobilité suprême et partout active, une telle définition frappe au vif du problème, essentiel pour lui aussi, qu'il pose carrément à l'orée de *La Structure absolue*, face aux structuralismes, aux logiques rudimentaires de la contradiction, le problème de la genèse des structures, ou, si l'on préfère, du dynamisme. Pour

lui comme pour Lupasco un vice capital de ces grilles est de ne pas permettre le mouvement, sinon à vide, d'être invinciblement statiques et exclusivement — comme tout empiriquement d'ailleurs — classificatoires. Nos deux créateurs ont en commun de ne pouvoir se satisfaire d'une topo-logie qui ne serait pas en même temps et inséparablement cinématique, c'est-à-dire, dans le langage d'Abellio, intensification. Une dynamo-genèse est au cœur de leurs typologies, comme le fil d'Ariane qui mouvait Thésée, dont il faut réaliser qu'il ne le tenait pas à la main mais qu'il constituait le battement de son être.

On ne saurait, pour Abellio, poser seulement une dualité d'opposés, comme le font les logiques rudimentaires de la contradiction, mondaines ou ésotériques. D'abord, c'est ignorer la médiation, la relation entre les termes, et inséparablement s'imaginer qu'ils sont considérables isolément. Tout couplage d'opposés est en réalité ternaire, et les termes y sont moins des concepts que des pôles antagonistes en liaisons. Ensuite, tout couple se dédouble en couples, comme par exemple, immédiatement le couple masculin-féminin, vu qu'il y a du féminin sous le masculin et du masculin sous le féminin ; comme par exemple aussi, immédiatement , le couple sujet-objet, percevant-perçu, vu que l'organe des sens s'enlève sur le corps entier, comme l'objet sur le fond du monde. Nous voilà, puisqu'il y a quatre pôles et deux relations, devant une structure sénaire, qui serait la structure basique germinative universelle.

Mais ce qu'il faut bien voir, c'est qu'il y a là « *quatre pôles répartis en deux couples antagonistes qui engagent le mouvement dialectique par deux rotations en sens inverses*[7] », et en même temps, car il y a ici synchronie, que ces « deux rotations en sens inverses appellent la présence d'un axe de rotation lui-même bipolaire qui marque l'"évolution" ou plutôt l'ouverture du système dans les deux sens opposés de la différenciation et de l'intégration également croissantes du champ[8] » en sorte que, « aucun champ ne pouvant être considéré comme clos, il est nécessaire que la structure serve en quelque sorte de charnière commune à tous les champs "successifs" de plus en plus étendus et de plus en plus intégrants, avant d'être, à la "fin" du processus, la structure unique et unifiante de l'univers, c'est-à-dire du champ de tous les champs[9] »

La structure absolue, dans une représentation géométrique commode, prend ainsi « la forme d'une sphère dont les quatre premières polarités, disposées en croix, occupent le cercle équatorial, cependant que les deux dernières figurent l'axe vertical de la rotation d'ensemble[10] », l'une de ces dernières « descendant », s'enracinant dans la multiplicité — ce qui correspond en langage théologique à l'incarnation et en langage philosophique à l'être-en-soi —, l'autre de ces dernières « montant » vers l'unité — ce qui correspond à l'assomption en théologie et à l'être-cause-de-soi en philosophie —, le cercle équatorial étant alors occupé par ce que la philosophie appelle l'être pour-soi. Et ce qu'il faut bien comprendre encore, et qui oblige à des guillemets pour les mots « origine », « fin », et même « succession », c'est que cette structure absolue, dont on retrouve la présence à tous les « niveaux » et dans tous les ordres de la « manifestation », et qui est donc constituée, si on s'en donne une représentation géométrique, de six pôles ainsi dialectiquement liés, avec des flèches en tous sens et rétro-sens, est elle-même « immobile et immuable » : « Elle est en dehors du temps, elle appartient au transcendantal[11] », et elle s'appréhende dans une simultanéité instantanée et en quelque sorte éternelle, intégrant la succession, qui n'appartiendrait guère alors, à l'état pur, qu'à la « vision naturelle ». Celle-ci, qui correspondrait à l'hémisphère du bas, s'arrête aux rapports, plus ou moins quantifiables, alors que la vue transcendantale, qui réunit les deux hémisphères, en fait — tout en les connaissant — des « proportions », à hiérarchisation d'« ordre » — au sens mathématisant du mot — essentiellement qualitative, significative et unificatrice.

Mais une question se pose : qu'est-ce qui permet, comme on vient de le faire au « départ », de se donner un champ et d'y désigner déjà quatre pôles mobilisables ? Abellio repond : « La connaissance "acquise", qui sort ainsi de son état de "synthèse passive" par un acte d'ailleurs immédiat de "synthèse active"[12]. » Cela implique que « toute connaissance est dynamogénique, ce qui signifie que dans le contact entre l'homme et le monde "extérieur", elle est en permanence intensificatrice de soi[13] «. Et ce qui peut légitimer ce mouvement devant la raison, c'est un postulat, le postulat « de l'interdépendance et de l'intersubjectivité universelles [, qui] nous permet de faire appel ici à des

"tuteurs" inconnus ou à une intelligence inconsciemment enfouie en nous et dirigeant nos premiers pas[14] ». Il se trouve, ou vagit , chez Husserl, dans la mesure où celui-ci est obligé de donner à sa phénoménologie un fondement ontologique, dans la mesure où le « complexe intentionnel du sujet et de l'objet auquel Husserl s'arrête ne peut constituer la structure même de la perception que pour autant que le monde lui-même soit en quelque mesure présent d'avance à la conscience par son être[15] ». Il implique que l'apparition des deux polarités verticales « signifie l'ouverture d'un nouveau champ qu'il faut structurer à son tour, et ainsi de suite dans une expansion intégrante qui ne s'arrête que par l'émergence du *Nous*. Cela revient à dire que ce même *Nous* était présent, pour qui savait l'y voir, à tous les "niveaux" de la structuration[16] ». L'interdépendance universelle, postulat de « départ » au « niveau » naturel, implique ainsi, ici même, « l'intersubjectivité d'un *Nous* transcendantal, ou mieux d'un *Soi* (au sens védantiste), c'est-à-dire la présence universelle d'une conscience absolue[17] ». De la sorte, la notion de « structure » ne se « rapporte pas seulement à un réseau de relations formelles mais aussi à l'intensité croissante du courant qui parcourt ce réseau, et dont la mesure est bien affaire de conscience et non de concept[18], tout en permettant de restituer une conscience exacte de sa portée et de son fondement à la formulation conceptuelle, c'est-à-dire de la rendre réellement scientifique[19]. L'on peut en comprendre mieux maintenant que « l'intensité de la conscience ne s'enseigne pas, elle se vit [20] ». Que, en définitive, la structure absolue « n'est pas autre chose que le moyen "supérieur" de la communication de la conscience avec elle-même, dans sa présence à soi[21] ». Et que « la conscience transcendantale occupe en permanence le centre immobile qui est le moteur de la structure[22] », « point idéal, où tous les couples d'opposition cessent d'être perçus contradictoirement[23] ».

Y a-t-il un rapprochement possible entre cette puissante et ample construction, ainsi finalement, et partout régressivement, transcendantale, et la grille de Stéphane Lupasco ? A première vue, on répondrait sans doute par la négative, tant Lupasco semble se tenir exclusivement sur un terrain épistémologique, en se gardant apparemment de toute métaphysique comme de gnose et de théologie. Pourtant, je crois que, en regardant de plus près, de très importants points de rapprochement, de correspondance, se découvrent. Je ne pourrai naturellement, ici, que les indiquer dans leur essence.

Non seulement Lupasco procède lui aussi par couplages d'opposés, mais pour lui aussi les termes des couplages ne sont pas isolables — sauf par artifice abstrait parfois commode —, ne sont pas, comme il le dit, substantiels ; ils correspondent à des polarisations, et ce qui compte, c'est leur relation, toujours variable, en sorte que ses dualités à lui aussi seraient, par leurs complémentarités, ternaires en fait, et il importe assez peu qu'il n'emploie pas cette épithète. Et sans doute pourrait-on même dire que chaque « dualité », chez lui, est sénaire, car chacun des termes dans la relation et la relativité antagonistes et complémentaires étant toujours ici plus ou moins « actualisé » et plus ou moins « potentialisé », la figure serait faite, en réalité, des relations relatives de quatre aspects polarisés, correspondant aux deux actualisations respectives (d'homogénéisation et d'hétérogénéisation et aux deux actualisations respectives (d'hétérogénéisation et d'homogénéisation) de chacun des deux termes en relations. On peut déjà ainsi, et c'est de première importance, largement équivaloir, malgré certaines différences de vocabulaire et de notions, l'actualisation (ou, comme dit Gilbert Durand, l'« actuation ») lupascienne à l'activité abellienne, la potentialisation lupascienne à la passivité abellienne ; et ce suivant une quaternité exigeant elle-même une sénarité. Comme Abellio, d'ailleurs, Lupasco trouve immédiatement du féminin (antagonique et complémentaire), plus ou moins actualisé et plus ou moins potentialisé sous le masculin, lui-même plus ou moins actualisé et plus ou moins potentialisé et vice versa pour le féminin, comme il l'a exprimé dans *L'énergie et la matière vivante*[24] au niveau de la biologie même, relue. Et une comparaison des schémas abellien et lupascien, pour la perception, serait aussi probante.

En second lieu, pour Lupasco, le système — à valeur pour lui toute statisque — que constitue tout couplage — et qui entraîne notamment qu'il n'y a pas d'élément simple, que tout « élément » est duplicité antagoniste et complémentaire, à visage de quaternité et même, avec les relations, de sénarité —, ce

système, pour Lupasco, ne saurait exister logico-énergétiquement, sans un antisystème relationnel, lui-même rapport de duplicité antagoniste et complémentaire se dépliant au niveau des aspects des termes (actualisations et potentialisations) en quaternité et, avec les relations, en sénarité ; l'ensemble du système et de son antisystème constituant un système de systèmes. Il me semble que l'on pourrait obtenir ainsi un compte assez semblable à celui que projette Abellio — un résultat duo-sénaire, en somme —, mais je n'ai pas de machine à calculer sous la main ; et, de toute façon, plus essentiels me paraissent, pour la rencontre, des dédoublements et dédoublements de dédoublements, et l'accent mis sur les relations et les polarisations, ainsi que l'équivalence largement possible entre intégration et identité, d'une part, multiplicité et hétérogénéisation, d'autre part.

Mais le plus important, à ce niveau, pour la rencontre et la collaboration, reste à signaler. C'est que, en troisième lieu, pour Lupasco, tout système de systèmes tend à se développer en système de systèmes de systèmes de systèmes, et ainsi de suite indéfiniment, comme déjà tout système (et tout antisystème) tend à se développer en système de systèmes, et ce sans qu'on puisse parler proprement d'origine ni de terminus. Cette genèse dialectique indéfinie, qui s'exerce ou qu'on retrouve à la lecture dans tous les champs du phénoménal ou plutôt, car ils sont divers, des phénoménaux, s'appuie chez Lupasco sur plusieurs considérations essentielles, dont je ne puis retenir qu'une, ici : la notion fondamentale de « transfini », valable en toutes structures et tous champs, qui précise le mot indéfini et même s'y substitue. Elle signifie — à la différence du « transfini », valable en toutes structures et en tous champs, qui précise le mot indéfini et même s'y substitue. Elle signifie — à la différence du transfini du grand Cantor (qui étant dépassement de l'infini, en somme, devrait plutôt s'appeler « transinfini », je crois) —, elle signifie un incessant dépassement, en tout, du fini vers un infini jamais atteint. Ce qui peut s'exprimer dans un principe logique et méthodologique de fini et infini toujours exclus, phénoménologique. C'est bien pourquoi, notamment, un « élément » — et toute structure — n'en est pas exactement un, ne peut être considéré de façon statique — ni simple ni isolée — sans arbitraire ou même tronquage, car non seulement il est, comme on l'a aperçu, complexité polarisée antagoniste et complémentaire, mais il est déjà en lui-même ou plutôt lui-même transformation et devenir. Pour la même raison, un découpage en instants cartésiens est arbitraire et faussant, même s'il est parfois commode puisque ce que l'on pose ici comme instant tout homogène, immobile et séparé, est déjà lui-même changement ou crise, est *déjà autre*. Il est bien évident que, dans de telles conditions, toute configuration, et configuration de configuration, implique une mixité de continu et de discontinu, de permanence et de changement, de mêmité et d'altérité, d'identité et de différenciation, ou, comme le dit le plus volontiers Lupasco, d'homogénéisation et d'hétérogénéisation. Mixité antagonique et complémentaire — spatio-temporelle, notamment —, variable selon les systèmes et les systèmes de systèmes, statistiquement, ce qui permet de les spécifier ; et conduit Lupasco, comme on sait, à distinguer trois grands types de « matières » ou systématiques dialectiques, celles, respectivement, des échelles macrophysique, biologique et microphysique en même temps que psychique. Ces trois systématiques, ces trois dialectiques sont toujours liées entre elles, toujours plus ou moins imbriquées mutuellement, et ce d'autant qu'elles n'ont qu'une valeur statistique, c'est-à-dire de moyennes relatives. A cause de cela même, par-dessus le marché, elles sont elles-mêmes — sans que je puisse insister sur ce point important — imbriquées plus ou moins de « parasystématiques » ou « paradialectiques », résumables et formalisables également en trois types statistiques[25], plus ou moins afférents en toute production phénoménale dialectique ou systématique (il faudrait dire d'ailleurs « orthosystématique » et « orthodialectique »). Voilà qui profile encore à l'ensemble logique lupascien — trois « orthodialectiques », trois « paradialectiques » — le visage sénaire de la structure basique et germinative abellienne.

Par là on peut dire, je crois, sans rien outrer, que les dialectiques logiques de Abellio et de Lupasco, toutes deux à contradictoires dédoublés, polarisés, relationnés, toutes deux à intégration et différenciation *à la fois*, se rejoignent, qu'on y trouve notamment une insistance analogue à voir toute phénoménalité non seulement comme une mixité antagonique et complémentaire à la

raison classique et aux logiques rudimentaires et bouchées de la contradiction. Il y a, bien entendu, entre ces grilles dialectiques d'importantes différences de vocabulaire. Par exemple, Abellio emploie plus volontiers les termes — logico-gnostiques — de stases et d'ek-stases, là où Lupasco écrirait de préférence homogénéisation et hétérogénéisation ; il parle d'intensivité où Lupasco dirait transfinité, d'intégration où Lupasco pourrait dire identité. On peut, entre ces termes, et généralement entre tous, effectuer des équivalences satisfaisantes, propices à une collaboration. Mais pas au point tout de même d'en oublier que les différences de vocabulaire impliquent assez souvent des différences de notions, réductibles mais jamais complètement ; que des grilles qui se rejoignent ne se recoupent pas en tout pour leurs points de départ et leur argumentation en chemin, et que, même là où elles se rejoignent, elles ne sont pas strictement superposables.

On le verrait, par exemple, à ce mot de transfini, utilisé et fondamental chez les deux auteurs. A première vue, il a une signification foncièrement différente pour chacun, puisque chez Lupasco il veut dire, on l'a vu, incessant dépassement du fini vers un infini jamais atteint, tandis que chez Abellio il aurait le sens para-cantorien de dépassement de l'infini. Cette différence de sens est en rapport avec une ceraine différence d'argumentation, car ce que Abellio oppose avant tout, avec son transfini, à l'esprit cartésien et tout analytique, c'est l'impossibilité de dénombrements complets, sans au moins passage à l'infini, ou même à l'infini d'infini — ce qui entraîne de sa part une critique spécifique et rigoureuse de la notion de statistique, entre autres choses passionnantes ; au lieu que Lupasco ruine plus volontiers l'esprit cartésien en installant immédiatement le dynamique au cœur du phénomène, de l'énergie, en « cassant » le fini et en réduisant, lui, l'infini à un idéal toujours poursuivi, mais inaccessible — comme l'est, en Physique, le zéro absolu —, conformément à son principe de Relativité antagoniste. Sans compter — mais je n'entrerai pas dans ce beau luxe — qu'il projetterait trois types d'infinis, l'infini d'homogénéisation, l'infini d'hétérogénéisation, et l'infini de mi-homogénéisation mo-hétérogénéisation ou de ni homogénéisation ni hétérogéinéisation, tous trois idéaux*. Si on regarde de plus près on s'aperçoit, il est vrai, que pour Abellio l'infini n'est jamais atteint, en fait, actuellement, par nous, quel que soit l'approchement de nos transfigurations. Surtout, comme on l'a vu, transfini abellien et transfini lupascien permettent — à la lumière notamment de la rencontre entre intensivité abellienne et transfini lupascien — d'aboutir à des conclusions fondamentales assez analogues, sur les notions de système et de structure, sur les logiques, sur la dialectique, sur la dynamique, etc. Il n'empêche que la dernière lecture ne saurait supprimer complètement les précédentes ; quand même elle les réforme, elle les intègre. Assez fraternelles, assez jumelles même, à leur départ et à leur aboutissement logico-existentiels, les grilles de Abellio et Lupasco ne dépassent tout de même jamais ici la ressemblance de « faux jumeaux », elles restent, même toutes les équivalences possibles effectuées, avec des différences bien moins importantes, à mon avis, que leurs analogies, mais néanmoins de nature non négligeable. Pour mieux préciser cette communauté et sa limite, je vais continuer la reconnaissance à travers quelques autres exemples.

On a vu que, pour Abellio, en vue « dernière » transcendantale — la plus réelle, sinon la seule —, il y aurait en somme immobilité consciencielle absolue, dans un instant en quelque sorte éternel, dans une simultanéité englobant les succesions, forme de temps suprême, qui serait même, suivant ses propres termes, abolition du temps. Une telle expression paraît très étrangère, tout de go, à la pensée lupascienne, à sa Relativité logique fondamentale. Pourtant il ne faut qu'assez peu d'efforts pour la rendre admissible à Lupasco, et même très largement la retrouver chez lui.

Il faut déjà, pour cela, se rappeler que Lupasco distingue structuralement et statistiquement, trois types polarisés de temps — comme d'ailleurs d'espaces — le temps homogénéisant, le temps hétérogénéisant, — contradictoires entre eux et toujours plus ou moins imbriqués mutuellement, en fait — et le temps mi-homogénéisant, ou même relativement ni homogénéisant ni hétérogénéisant, que j'appellerai « équivoqual », pour simplifier l'expression sans trop la trahir. Ce dernier type de temps — avec ses variations transfinies entre les deux seuils qu'implique la définition statistique — est pour lui, notamment, le temps du

haut psychisme, du psychisme dans toute son intensité. Il est celui qui joue avant tout, pour lui, dans la structure de l'amour mystique — qui imbibe même le plus petit amour « charnel » — comme très largement dans celles du mystique, de l'esthétique, bref le temps de ce que l'on peut appeler l'imaginaire. A condition du moins d'entendre par ce mot non pas la seule faculté de production d'images qui appartient avant tout pour Lupasco à la pente sensible mais à la fois « originaire » et « dernière » de production de ce que j'ai appelé ailleurs « cepts* », c'est-à-dire des configurations — des symboles, si l'on veut — mi-images mi-concepts, ou même ni images ni concepts relativement, plus précisément encore, en termes logiques, autant compréhensives qu'extensives contradictoirement et relativement, à la différence de notre tradition dominante de Descartes jusqu'au surréalisme, qui élimine l'image, ou l'aliène en la réduisant à une illustration du concept. Ces « cepts », dans leur équivo-qualité « contradictorielle** », sont bien plus « vrais », réels, pleins, que les images proprement dites d'un côté et les concepts proprement dits de l'autre. Toutes choses qui pourraient se rencontrer considérablement avec cette «logique imaginative » qui entre dans le sous-titre de la Conférence de Abellio à Bordeaux, qui n'est certainement pas, elle aussi, que sensible, et permet toute une puissante Symbolique.

Or, pour en revenir à ce problème du temps suprême, qui nous occupe présentement, on voit que déjà, avec les ni homogénéisations ni hétérogénéisations de ce troisième type lupascien de temps, qui correspondaient à des annihilations mutuelles et relatives des temps homogénéisant et hétérogénéisant toujours confrontés — comme à une conjonction antagoniste très tendue des pentes sensible et motrice — , nous confinons à une abolition au moins pratique de temps. Ce qui est assez, même si le mot d'« absolu » ne peut être employé ici par Lupasco, ni strictement celui d'abolition, pour un rapprochement intéressant avec Abellio, d'autant que, pour celui-ci, dans notre *praxis* transfiguratrice actuelle, nous ne pourrions pas plus, n'étant pas « Dieu », touchant seulement à la « Conscience absolue ». Il ne faudrait pas toutefois, ici comme ailleurs, pousser le rapprochement jusqu'à la coïncidence, puisque l'analogie du résultat n'est pas une identité, qu'elle n'est pas obtenue exactement par les mêmes considérations ; puisque l'a-temporalité, pour Lupasco, non seulement ne dépasse pas ici ce que j'appellerai l'« ad-atemporalité », mais qu'elle se trouve plutôt dans des états mystiques, au lieu qu'elle serait atteinte pour Abellio plutôt dans des états gnostiques, et que même si ce que l'un entend par état mystique peut toucher à ce que l'autre définit comme gnose, ces deux états pour l'un comme pour l'autre ne se recouvriraient pas.

Resterait d'ailleurs, pour cette question du temps suprême, cet aspect de simultanéité que lui confère Abellio, et qui jure, au premier abord, avec la définition lupascienne du temps, de tous les types de temps, apparemment, à partir de la succession. Chez Lupasco, c'est à l'espace — en ses trois types structuraux statistiques et relatifs — qu'appartiendrait la simultanéité. Cependant il faut se souvenir ici que chez lui spatialisation et temporalisation sont toujours données comme liées entre elles antagoniquement et contradictoirement, ce qui amplifie et précise du reste, je trouve, la pensée de Einstein, qui aurait en somme déjà profilé quelque antagonisme et quelque contradiction entre temps et espace, en Physique, par les rapports inverses de développements de la vitesse et de la masse. Puisque les relations entre spatialisation et temporalisation sont ainsi contradictoires chez Lupasco, on pourrait faire correspondre l'immobilité transcendantale a-temporelle et simultanéiste de Abellio à une victoire antagoniste assez complète , asymptotique, de la spatialisation sur la temporalisation*, ce qui, sans satisfaire entièrement chacun, permettrait du moins un rapprochement auquel ils sont l'un et l'autre favorables, je crois.

Mais surtout, peut-être, pour essayer de rendre compte en termes lupasciens, tant de l'immobilité et de l'absoluité consciencielle transcendantale abellienne que sans doute de son simultanéisme, il n'y aurait besoin que de se tourner vers l'expression lupascienne de l'affectivité. Celle-ci, pour Lupasco, quand même elle apparaît à travers des événements phénoménaux logiques ou logifiables, est a-logique en son fond, substantiellement. Elle correspond même, pour Lupasco, à l'Etre, à l'ontologique, tandis que le logique (« orthologique » ou « paralogique »), le phénoménal, correspondraient au Non-Etre, à l'ontique. Ce point est pour lui si capital qu'il figure, après avoir inspiré et

dominé son premier travail, en 1935[26], même dans les ouvrages consacrés par la suite à d'autres questions, en conclusion. Pour l'affectivité, il y a ainsi, dans la définition lupascienne comme dans ses descriptions, la même suspension du temps, la même a-temporalité, la même résorption de la succession, que dans la Conscience absolue de Abellio, et c'est d'ailleurs à cet état que Lupasco réserve toujours exclusivement et expressément le mot d'absolu. Néanmoins, ici même, on ne saurait dire que Abellio et Lupasco se confondent. Ce n'est pas, en effet, à toute affectivité ni à de l'affectivité à elle seule que Abellio reconnaît la possibilité de l'absolu. Une certaine affectivité seulement y participerait vraiment, pour lui, celle de l'amour, disons, et elle n'y suffirait pas. Sans compter que ce n'est pas tant dans l'affectif ou de l'affectif qu'il mettrait proprement l'Etre. Si pour lui comme pour Lupasco le phénoménal — du moins considéré à « vue naturelle » — n'est que de l'ontique, l'ontologique découvert à la conscience transcendantale et à la transfiguration, outre qu'il serait, dans ce qui se présente naturellement comme ontique, en filigrane et même en ressort, dépasse l'affectivité même de l'amour, en tant que telle du moins, malgré l'importance qu'il attache à celui-ci.

Un autre exemple de possibilité et de limite de rapprochement, entre Abellio et Lupasco, se trouverait au niveau, essentiel en logique de la connaissance, des notions de sujet et d'objet, de leurs relations.

Comme on sait, pour Abellio, la dualité sujet-objet, telle qu'elle se trouve dans la tradition occidentale encore dominante, est tronquante, non seulement parce que cette expression empêche la dualité de se dédoubler en quaternité polaire, comme on l'a vu plus haut pour la perception, non seulement parce que — sauf avec Husserl, bien *relu* — elle ignore la relation, la différence entre rapport et « proportion », l'intensité dynamisante, la sénarité, mais parce que, corrélativement, elle passivise entièrement et exclusivement l'objet, alors qu'il est et actif et passif, autant que le sujet ; parce qu'elle méconnaît ainsi l'interdépendance et l'intersubjectivité universelles, la conscience cosmique absolue, et se refuse à l'intelligibilité de la conscience transcendantale. En plus bref, on dira que cette tradition encore dominante supprime, en théorie de la connaissance, en Science, la Subjectivité, en faveur d'un pur Objectivisme, ce qui fausse, aussi bien que le sujet, l'objet, puisque celui-ci est lui aussi à la fois, en réalité, sujet et objet, comme actif et passif, d'où immédiatement une quaternité polaire.

Or, à comparer ce schéma et le schéma lupascien — je ne puis aller ici au-delà de schémas — , on obtiendrait à un certain niveau, le plus essentiel, comme un décalque ou presque.

En effet, pour Lupasco, la séparation classique du sujet et de l'objet ne correspond qu'au découpage de la systématique macrophysique, de sa logique spécifique dominante, c'est-à-dire relative et statistique. Encore, de par cet aspect relatif et statistique, n'est-elle, en macrophysique, que la plus fréquente et elle y reste toujours approximative. C'est pourquoi, ici même, elle rencontre, à travers son opérativité indéniable, certaines limites, certains accrocs, certains démentis, incompréhensibles à la logique classique idéalisante, absolisante, uniformisante, homogénéisante, moniste. Mais surtout, n'étant que la logique correspondant, de façon dominante du moins, au macrophysique, et à ses assimilables, elle s'avère insuffisante ou même inapte pour les autres systématiques, tant celle de la biologie — à logique différenciatrice assez dominante, ce qui y donne un objet plus hétérogène qu'homogène — que celles de la microphysique, du psychisme, des sciences humaines en général, où la logique dominante serait, statistiquement et relativement, à mi-homogénéisation mi-hétérogénéisation, ou ni homogénéisation ni hétérogénéisation — chacune mi-actualisées mi-potentialisées. Cette troisième logique et dialectique spécifique est constituée, on l'aperçoit, d'une conjonction contradictoire très tendue, d'une « contradictorialité » de la logique à dominante d'hétérogénéisation du biologique, que par là elle comprend toutes deux, et vers lesquelles respectivement elle se « dégrade », avec par exemple, pour le psychisme, la sensation dite pure d'un côté, l'habitude et le réflexe de l'autre, pris séparément. Si nous laissons ces pentes « descendantes » — et nécessaires —, où l'objet tend à se trouver soit avant tout hétérogène, soit avant tout homogène, sans pouvoir jamais d'ailleurs être totalement univoque, si nous jetons un coup d'œil maintenant, surtout du moins, vers cette troisième dialectique logique à son zénith,

c'est-à-dire à son épanouissement statistique, nous allons y trouver un « sujet » et un « objet » radicalement différents de la perspective classique, même relativisée comme je l'ai indiqué pour la macrophysique.

En premier lieu, il n'y a jamais proprement, en troisième dialectique, sujet et objet ; on ne saurait déjà parler ici que de subjectivisation, et d'objectivisation correspondant à de l'actualisation et de la potentialisation relationnelles, antagoniques et complémentaires, comme à de l'inconsciencialisation et de la consciencialisation. Cette limitation vaudrait d'ailleurs, plus ou moins, partout, en toute systématique, même macrophysique, ne serait-ce que parce qu'il n'y en a aucune qui puisse exister sans imbrication des autres, particulièrement de la troisième dialectique.

En second lieu, les termes du couple subjectivisation-objectivisation, comme le couple correspondant actualisation-potentialisation, et le couple afférent inconsciencialisation-consciencialisation, ne peuvent jamais — en aucune systématique d'ailleurs — se produire l'un sans l'autre (ce qui, soit dit en passant, confirmerait bien l'importance primordiale, pour Lupasco, de la relation). C'est justement de méconnaître cet aspect antagoniste et complémentaire fondamental que la perspective classique ignore que même la connaissance la plus non contradictoire, dans les champs macrophysiques où elle est la plus valable, ne fait que tendre en réalité à être non contradictoire, sans pouvoir l'être jamais totalement, en sorte qu'elle reste toujours en fait assez mixte et assez « contradictionnelle », à bien regarder, et que l'objet, ici même, n'est pas que homogène. Surtout, cette méconnaissance explique qu'on soit conduit à un pur Objectivisme, en Sciences notamment, alors que pourtant, et en macrophysique même, il n'y a pas d'objectivisation sans subjectivisation couplée, antagoniste et complémentaire, comme on peut l'apercevoir un peu dans les prémisses de la Relativité restreinte de Einstein, où quelque place est donnée à la subjectivisation dans le couple, et une prise de conscience affirmée que celui-ci est antagoniste et complémentaire, aboutiraient à faire voir que, si en macrophysique et dans ce qui lui est assimilable ailleurs, l'objet « potentialisé » est avant tout homogène, c'est en raison d'un découpage relatif et sectoriel, et surtout elles aboutiraient à découvrir que cette objectivisation donc seulement spécifique et locale est liée ici à une subjectivisation — et à une actualisation — avant tout hétérogénéisante, elle au contraire, partant que la théorie et la description macrophysiques « objectives », homogènes et extensives, sont inséparables de l'actualisation d'un comportement psychobiologique à dominante logique hétérogénéisante opposée.

En troisième lieu, si rectifié ainsi considérablement au niveau du couplage dont il procède, le découpage sujet-objet, ou plutôt subjectivisation-objectivisation peut valoir, statistiquement du moins, pour la macrophysique et ce qui lui est assimilable ailleurs — comme cerains aspects limités du biologique, du microphysique, du psychique, du sociologique —, un tel découpage n'est pas celui qui domine dans les autres systématiques et leurs champs, que ce soit notamment pour le psychisme dans toute son intensité — individuel ou collectif —, ou pour le microphysique considéré à l'échelle de sa finesse, c'est-à-dire sans grandes masses. Partout ici, en effet, comme la microphysique contemporaine l'a découvert à sa surprise et un peu confusément encore avec ce qu'elle appelle des paradoxes, comme la neurophysiologie commence assez timidement à y venir, nous n'avons pas du tout un couplage simple (ou plutôt réductible par « forcing » au simple) de sujet et d'objet, ni même de subjectivisation et d'objectivisation, mais un quadri-couplage en quelque sorte où ce qu'on appelle classiquement sujet serait *à la fois* subjectivisation et objectivisation, et ce qu'on appelle classiquement objet, *en même temps*, subjectivisation et objectivisation *à la fois*, ce qui est susceptible d'éclairer les notions de potentialité, de complémentarité, usuelles en actuelle microphysique, et les relations dites d'incertitude de Heisenberg*, comme certains aspects captivants de la neurophysiologie de Penfield à Eccles. Dans ce « mélange », dans ce « flou** » quaternaire, toujours ouvert, jamais clôturable, ce qu'on appelle sujet se trouverait relativement mi-sujet mi-objet, ou ni sujet ni objet, et en même temps ce qu'on appelle objet, et ce suivant des mi-actualisations mi-potentialisations, ou ni actualisations ni potentialisations relatives.

En quatrième lieu, cette relation du sujet et de l'objet, ou plutôt de la subjectivisation et de l'objectivisation, comme de l'actualisation et de la poten-

tialisation, de l'inconsciencialisation et de la consciencialisation — je nous fais grâce des « paradialectiques » qui y seraient imbriquées — n'est pas réservée à la microphysique, à la psychologie, à l'anthropologie, à la sociologie, ou elle n'est d'ailleurs que statistiquement et relativement dominante. Justement en raison du caractère relatif et statistique de *toute* systématique, elle se retrouve dans les autres systématiques, refoulée — sans pouvoir l'être jamais totalement — et participant ainsi à la structure, mais aussi sans guère de refoulement dans quelques uns de leurs événéments, comme « exceptions réglementaires » en somme, de nombre non négligeable. Autrement dit, elle se retrouve — ainsi du moins — dans le macrophysique et le biologique. Sous ce jour il y a *partout*, dans quelque mesure en tout cas, de l'« équivoqual », des « états T », comme dit plutôt Lupasco, ce qui profile un certain et relatif panpsychisme, bien différent de nos panpsychismes traditionnels en général. Panpsychisme d'autant plus que la structure « contradictorielle », « équivoquale », à « états T », est celle où surgit, pour Lupasco — sans que je puisse insister sur ce point d'importance — la «conscience de conscience », c'est-à-dire la conscience saisissant la contradiction logique antagonique et complémentaire dans son éclat, et sachant qu'elle sait, se sachant elle-même, entre autres choses. Si elle exige le « de », ce n'est pas seulement pour des raisons nobiliaires, c'est que tout événement ordinaire — macrophysique ou biologique, par exemple — implique déjà, avec son aspect de potentialisation, une « conscience » — en même temps d'ailleurs qu'il implique, avec son aspect simultané d'actualisation, une inconscience ; une conscience, cette fois, simplement antagoniste, qui ne se sait pas elle-même ; ce que la biologie en général et l'immunologie en particulier ont maintenant implicitement posé dans leur champs avec la « propriété de reconnaissance », pour le moindre anticorps, par exemple. Comme on voit, dans une telle perspective, si, de façon dominante, il n'y a que de la conscience, connaissant sa visée antagoniste mais ne se connaissant pas, dans les champs du macrophysique, du biologique et de ce qu'on peut leur assimiler jusqu'à un certain point, il y a *aussi*, ici même, non seulement un refoulement — jamais absolu et toujours participant — de la conscience de conscience, mais la possibilité d'un certain nombre d'événements de conscience de conscience, impliqués par la nature relative et statistique des systématiques, événements où ne peuvent plus du tout jouer les relations classiques du sujet et de l'objet.

En cinquième et dernier lieu, il est bien évident qu'une telle perspective restitue partout des sens, des oppositions et des conjonctions de sens, des hiérarchisations de sens de sens, etc. Je ne puis entrer dans cette forêt, gravir cette montagne, ici. J'indique seulement — ce qui n'est pas le plus négligeable — que, à un niveau « équivocal », « T », la conjonction « contradictorielle » de sens « consiste » dans des « équi-sens » — à variations transfinies —, ou même dans des « a-sens », au sens riche de ce mot, où l'effable se dépasse vers un ineffable et en même temps en descend. C'est pourquoi les formes supérieures de la connaissance, plus exactement de la connaissance de connaissance, apparaissent alors, notamment, le mythique et, plus encore sans doute, l'art, tout particulièrement sans doute la musique — mais tout art est musique, sinon peut-être tout — cet « intelligible intraduisible », comme le dit justement Claude Lévi-Strauss dans sa préface à *Le Cru et le Cuit*[27]. C'est pourquoi aussi, contrairement à la tendance de beaucoup de linguistes et de sociologues contemporains, non seulement la pensée « originaire » et créative, mythique comme esthétique — celle qui s'exprime en ce que j'ai appelé des « cepts » — ne se laisse pas résoudre, sinon assez insuffisamment, en termes structuraux de langage articulé. Justement parce que contradictorielle et équivoquale, alors qu'il tend, lui, à aller à une non contradiction, à une univocité, à un « unisens », suivant encore d'ailleurs tout de même une certaine dissymétrie « contradictionnelle », elle est cognitivement, cognitivement de cognitivement, plus pleine, sans rien du vague et du nébuleux — même dans ses « a-sens » — que lui prêtait le grand Saussure, confondant, comme beaucoup, nébuleux et marge d'ineffable, vague et intelligible intraduisible, confus et qualitatif. Il est bien certain enfin que, dans de telles conditions, et sans que je puisse entrer ici non plus, une sociologie, une « socialogie » qui ne s'attache ou ne donne la primauté qu'aux « infrastructures », comme le marxisme, est gravement amputée tout de suite, puisqu'elle méconnaît la primauté des « super-structures » ;

et il ne suffit évidemment pas, pour arranger, qu'elle donne un vague coup de chapeau à la spécificité de celles-ci, comme l'a fait le bon Althusser, par exemple, à la différence notable d'un Michel Foucault.

Avec la présentation de ce schéma lupascien des relations sujet-objet, j'en ai assez dit, je pense, pour que tout bon connaisseur de la pensée de Abellio ait effectué, de lui-même, les rapprochements qui s'imposent ici. Aussi je me bornerai à une récapitulation assez rapide et un peu sèche. Analogie entre la « déréalisation » abellienne de l'objet et la situation de celui-ci dans la troisième dialectique lupascienne, dominante en psychologie, en microphysique, en sciences humaines, et susceptible d'intervenir plus ou moins en toute autre systématique. Analogie entre l'activité-passivité abelliennes de l'objet comme du sujet, et les mi-actualisations mi-potentialisations mutuelles de ceux-ci, en troisième dialectique lupascienne ; pour une certaine « confusion » ou équivoque sujet-objet, chez l'un et l'autre, à un certain « niveau ». Analogie — et par des moyens assez rapprochables — pour la critique de l'Objectivité pure et la réintroduction de la Subjectivité partout. Analogie entre l'interdépendance et l'intersubjectivité universelles de Abellio et notamment les diverses imbrications de la troisième dialectique — psychique — dans toutes les systématiques (et parasystématiques) chez Lupasco. Analogie entre les régressions de la conscience transcendantale abellienne et le « pan-psychisme » lupascien. Analogie entre le pré-ontologique abellien et la notion lupascienne de simple conscience, présente partout. Analogie entre l'explosion abellienne de sens et la lecture lupascienne de sens. Analogie pour la différence de « niveau » entre la pensée « fraîche » et la langage articulé ; pour la supériorité cognitive du mythique et de l'art — évidemment avant tout « qualitatifs » —, pour sans doute aussi une certaine universalité du musical, comme pour une réhabilitation des « primitifs », de la « pensée sauvage », et une reconsidération de la logique du rêve. Analogie pour la situation de l'effable et de l'ineffable, pour leur « mélange » en cognition suprême. Analogie entre la revendication abellienne largement développée — de commencer en sociologie, en socialogie, «par le toit » — comme partout ailleurs du reste — et la primauté donnée ici par Lupasco à la troisième dialectique psychique. On pourrait, en poussant un peu, ajouter d'autres analogies corrélatives. Par exemple, les « trois corps » abelliens ne seraient pas sans pouvoir être retrouvés dans les possibilités logiques du corps, pour Lupasco, d'être dans les actualisations variables suivant les trois systématiques, tantôt hétérogénéisation dominante — cas majoritaire pour Lupasco —, tantôt homogénéisation dominante, comme d'être toujours plus ou moins — vu les imbrications — les trois à la fois en toute systématique. De même la distinction abellienne entre corps-âme-esprit offrirait une certaine parenté avec la distinction lupascienne entre corps-affectivité-pensée ; parenté qu'il ne faudrait d'ailleurs pas faire aller trop près, ne serait-ce que parce que Lupasco met l'absolu, et peut-être l'éternité, dans l'affectivité, alors que Abellio les donnerait à l'esprit, tel qu'il le pose. De même encore, une certaine équivalence pourrait être effectuée entre ce que Abellio nomme « deuxième mémoire » — la mémoire transcendantale, en somme — et ce que Lupasco définit comme « troisième mémoire », pour lui la plus riche, la plus hautement psychique. De même, enfin, bien que je n'aie pu aborder ici ce problème d'importance, on verrait que tous deux rapportent la liberté, comme la Créativité, à la structure de la conscience de conscience, intensive pour l'un, a-déterminée pour l'autre par confrontation dynamique et transformatrice de deux déterminismes inverses tendant mutuellement et relativement, à s'annihiler à l'instar de l'électron négatif et l'électron positif.

Cependant, comme je l'ai annoncé, c'est à ce niveau capital de la conscience de conscience que se découvrirait, entre Abellio et Lupasco, une divergence, sans doute la plus essentielle. Je n'en ai pas ici à la différence que nous avons déjà reconnu entre éducation et transfiguration. Il s'agit maintenant d'une divergence au plein fouet du logique, avec laquelle je vais terminer.

Pour Abellio, nous l'avons aperçu en commençant, au « point idéal » de la conscience absolue, « tous les couples d'opposition cessent d'être perçus contradictoirement », et il ne s'agit pas d'une remarque en passant. Un tel « point de vue » est acceptable pour Lupasco au niveau de ce qu'il définit comme le comportement mystique[28] et sa structure spécifique, qui ont précisément pour lui cette caractérisation. Mais — outre que, on le sait, Abellio don-

nerait au gnostique ce que Lupasco donne au mystique, et ce *sans que l'on puisse effectuer par permutation une équivalence suffisante entre les deux termes* —, le comportement mystique, chez Lupasco, pour élevé qu'il soit, se trouve affecté de relativité et même d'« impossibilité » ; et s'il est vrai que le mot « impossible » chez Lupasco est très près du mot « idéal » employé par Abellio, ils ne coïncident tout de même pas exactement. Le fond de la divergence, je crois, c'est que si chez Lupasco comme chez Abellio la conscience de conscience est saisie des contradictions, elle est *constituée événementiellement* chez Lupasco par un jeu logico-énergétique très tendu des contradictions ; « origine » structurale qui ne lui permet guère — sauf quand est tenté l'« impossible » comme dans la mystique — un évanouissement vraiment réel ou en tout cas total des contradictions, même aussi subtil que celui de Abellio, puisqu'elle y risquerait de ne plus être, par définition. Il est vrai que, Lupasco s'abstenant de métaphysique et de théologie, rien n'interdit chez lui, à ma connaissance, de penser que l'effacement des contradictoires comme contradictoires, touché ici-bas idéalement, c'est-à-dire symptotiquement, par la mystique, puisse avoir lieu totalement, un jour Transcendant. Ce qui pour moi peut suffire, mais dont je ne suis pas sûr que Abellio serait parfaitement satisfait.

Au surplus, à sa racine logique, cette divergence en lève une autre. Bien que, chez Abellio, l'effacement de la contradiction des contradictoires mette en jeu les deux dialectiques ascendante et descendante, implique les deux hémisphères du « haut » et du « bas », l'un unifiant, l'autre multipliant, comme l'équateur et le Centre, il me semble que cela ne va pas sans une certaine valorisation du « haut » par rapport au « bas », et que ces deux dénominations ne sont pas seulement de commodité géométrique. C'est, de reste, la « synchronie » du « haut » qui triompherait, en somme, dans l'intégration globale, quand même l'appréhension suprême ressortit au Centre. Autrement dit, l'identification (par hiérarchisation intégrative) et la différenciation ne seraient pas, en valeur, sur le même pied chez Abellio. Comme Platon, s'il me permet ce rapprochement, il préfère l'Un au Multiple, tout en donnant — Platon aussi d'ailleurs, à sa façon — une fonction importante et indispensable à celui-ci. Au lieu que, chez Lupasco, la valeur de l'identité et de la différence, de Un et du Multiple, serait, dans leur opposition complémentaire, strictement égale. Sa figuration, ici, s'il la donnait, serait vraisemblablement horizontale — avec relief —, tandis que la verticalité entre foncièrement dans la géométrie de Abellio.

Du même coup se creuserait quelque fossé entre la prédominance, chez Abellio, de la Subjectivité, du « Soi », entre sa Conscience absolue, et les vues de Lupasco moins transcendantales mais ainsi moins « subjectivistes » ; et il pourrait ne pas suffire, pour un accord, que la Subjectivité abellienne, bien différente des plus traditionnelles en Occident*, soit aussi intégrante d'« objectif », qu'elle comprenne le cosmos, et même — avec le Nous, le Soi — en « parte ». Il est vrai que la cosmologie lupascienne introduit un troisième type d'*univers* — à côté de deux autres, dont l'actuel nôtre — ; troisième type d'univers à dominance statistique « contradictorielle » de psychisme et de conscience de conscience, par une certaine égalisation relative de la logique dominante du macrophysique — la plus forte chez nous — et de la logique dominante du biologique — la plus forte dans un deuxième type d'univers. Vu notamment la « transfinité » et la non-fermeture absolue de tous systèmes, des relations pourraient exister, je crois, entre ce troisième type d'univers à dominante psychique et la nôtre. Mais si cela pourrait réduire la divergence, resterait ici une relativité qui ne serait sans doute pas tellement du goût de Abellio. Double pourtant, elle aussi, la contradiction lupascienne ne permettrait guère la croix. Il est vrai, surtout, que dans la mesure où il arrive souvent à Lupasco de poser la « micro-matière-énergie », en notre univers même, comme la « mère », dont « descendraient » en quelque sorte, par deux dissymétries réductrices, dialectiques et opposées, le macrophysique et le biologique, le monde pourrait devenir « analogue à une pensée », conformément à une formule célèbre, « reprise » par Abellio, se trouver son expression ou aventure dialectique, étant donné que, pour Lupasco, la logique du micro-physique — considéré à son échelle — et celle du psychisme sont semblables, Seulement, que le monde soit analogue à une pensée, il ne l'a pas encore écrit lui-même...

Tels sont, ici et là, c'est-à-dire partout, les rapprochements que je vois

entre Raymond Abellio et Stéphane Lupasco. Je n'en ferai pas la somme en conclusion. J'espère avoir seulement montré suffisamment, en en rassemblant les éléments, qu'elle est très considérable, quand même elle connaît certaines limites. Cette rencontre est d'autant plus remarquable et « objective » qu'Abellio et Lupasco ne se sont pas téléphoné, ont œuvré, à ma connaissance, tout à fait indépendamment l'un de l'autre, bien qu'ils soient sensiblement de la même génération. Elle devrait mener aujourd'hui, à mon avis, à une collaboration poussée entre ceux qui les pratiquent ou s'en inspirent ou s'en fortifient. L'histoire, si je puis dire, le commande : elle tend aujourd'hui — comme le prophétise Abellio — à une transformation de la logique, de l'énergétique, de l'informatique*, en même temps qu'à une mutation du spiritualisme et du matérialisme, bref à un tout « autre entendement » — comme dit volontiers Lupasco — que celui qui nous domine encore. Je suis d'autant plus sensible, pour ma part, à ce mouvement qu'il va dans le sens même où j'ai généralement engagé ma vie et ma pensée, depuis 1943 — en écrivant, par exemple, *Le Sur-vivre*[29] —, bien avant de jouir du renfort de la lecture de Lupasco, puis enfin de Abellio.

Mais il ne faut pas penser qu'à soi. A présent se sont levés de « jeunes philosophes ». On leur lance à la figure que philosophes, ils ne le seraient pas, puisque ce qu'ils produisent ce n'est guère encore qu'une éthique et même une réaction éthique. Riposte imbécile : toute nouvelle philosophie — comme toute nouvelle science — a toujours démarré d'un point ou trou particulier, local, se généralisant, se totalisant par élargissement, par diffusion, comme une tache d'huile. Les imbéciles répondent alors que ce point ou trou particulier, disons en bref la révélation que le stalinisme est consubstantiel au marxisme, n'a rien de nouveau, puisqu'il était déjà criant en 1917, en 1937, en 1947 ou en 1956, et même dès *Le Capital*. En effet : mais ce que ne voient pas les imbéciles, même quand ils sont très intelligents, c'est que ce n'est pas maintenant qu'il est devenu non seulement totalement évident, mais surtout réellement sur la table, en son centre, parce que ce n'est que maintenant qu'il se trouve vraiment, dans notre société et son histoire, à la racine d'un choix irréversible.

Cela dit, il est vrai que les « jeunes philosophes — si je laisse de côté Maurice Clavel, d'une autre génération, à la pensée complète — manquent encore assez considérablement d'avant-plan logique et d'arrière-plan philosophique, qu'ils devront y venir tôt ou tard, sous peine de fugacité, aidés notamment par ce mouvement de réintégration, constant en toute création, qui fait retrouver dans les autres générations, tout particulièrement dans leurs marginaux, ce qui apparaît pour la rétro-action des précurseurs, bien qu'ils soient en eux-mêmes des maîtres à l'instar de Lautréamont vis-à-vis du surréalisme de Kierkegaard pour l'existentialisme. Or, combien sustentante pourrait, devrait être, aux « jeunes philosophes », pour leur épanouissement propre et original, la « reprise » de Abellio comme de Lupasco ! Quelles ressources n'y trouveront-ils pas, quand ils se seront lassés de tirer sur le pis sec du moliéresque Jacques Lacan !

MARC BEIGBEDER

## NOTES DE RÉFÉRENCES

1. *La clarté des abysses, fondements des phénomènes paranormaux et parasensoriels*, Morel 1977.
2. *La fin de l'ésotérisme*, Flammarion, 1973, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 125.
4. *Ibid.*, p. 182.
5. *Contradiction et Nouvel entendement*, Bordas, 1973 ; *Le Contre-Monod*, Grasset, 1972 ; *Le Mythe du Hasard*, Nouvelle Ecole, 1975 ; etc.
6. *L'energie et la matière psychique*, Julliard, 1974, p. 66.
7. *La structure absolue*, Gallimard, 1970, p. 22.
8. *Ibid.*, p. 22.
9. *Ibid.*, p. 22.
10. *Ibid.*, p. 22.
11. *Ibid.*, p. 23.
12. *Ibid.*, p. 24.
13. *Ibid.*, p. 24.
14. *Ibid.*, p. 24.

15. *Ibid.*, pp. 24-25.
16. *Ibid.*, p. 26.
17. *Ibid.*, p. 16.
18. *Ibid.*, p. 26.
19. Cf. notamment *ibid.*, p. 16.
20. *Ibid.*, p. 26.
21. *Ibid* , p. 27.
22. *Ibid.*, P. 33.
23. *Ibid.*, p. 33.
24. Julliard, 1962. Réédité en 1974.
25. Cf. notamment *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Herrmann, 1951.
26. *Du devenir logique et de l'affectivité*, Vrin, 1935. Réédité en 1972.
27. Editions Plon.
28. Cf. notamment *Logique et contradiction*, P.U.F., 1947.
29. Morel, 1966 ; écrit en 1949, sous le titre *Au commencement était l'amour.*

* Cette non-contradiction est issue, en effet, d'un « principe de contradiction », qui oppose deux contradictoires, l'un seul vrai ou réel, l'autre tout faux ou irréel. Elle en reste par là agressive, fanatique, éliminatrice, comme elle l'est déjà dans les « dialogues » de Platon, qui sont en réalité des mises à mort de l'autre, avec un ralliement constant au « chef ». Au lieu que chez Abellio et Lupasco, les contradictoires sont *complémentaires*. On me dira que cette culture est largement humanisme. C'est exact. Mais il faut bien voir que celui-ci y a surgi et y existe comme une limitation de tension insupportables, engendré par la nécessité de la survie sociale comme ces systèmes de réduction qu'a montrés Lorenz dans le monde animal, et qu'il y est, à cause de cela, toujours fragile, sans compter qu'il est généralement mordu de « totalitarisme », comme sa destruction innocente des autres cultures et son style de Croisade et de colonisation l'ont amplement manifesté.

* Au sens de passages à la limite, de « forcing », de « transcendantalisations », par là d'« impossibilités ».

* Je dois honnêtement signaler que ce mot, qu'il n'emploie pas, fait un peu tiquer Lupasco.

* « Contradictoriel » = à symétrie contradictoire, statistique et relative, chez Lupasco ; « contradictionnel » étant réservé alors aux structures dissymétriques de contradiction.

* Ce que Lupasco appelle, dans sa logique, le « temps-espace ».

* Dans un lettre qu'il voulut bien m'écrire en 1972, après avoir reçu mon *Contre-Monod* (Grasset), Heisenberg m'exprima son approbation pour cette interprétation, comme pour l'ensemde ma position dans la controverse.

** Flou non pas au sens exactement d'imprécis, mais plutôt de heurts et de frontières de précisions, comme en peinture, ou maintenant en mathématiques, tant avec la théorie des ensembles flous de Zadeh que surtout le troisième type de mathématiques « équivoqual « — défini par Lupasco, assez proche à mon avis de la « proportion » et de la relation qualitative d'ordre abelliennes.

* Je pense notamment à Berkeley, l'adversaire principal de Lénine dans ses écrits pensants. Tellement principal qu'on peut se demander si toute l'existence de Lénine n'a pas été pour se le supprimer.

* Il y a, chez Lupasco et chez Abellio, toute une Energétique — et des corrélations informatiques — de la plus grande importance, dont je n'ai pu traiter ici que par allusions.

# Fondements de cosmologie

## (Fragment, 1952)

**Raymond Abellio**

### L'ESPACE ABSOLU DE RIEMANN, LA CONNEXION DU LOCAL ET DU GLOBAL ET L'ÉTAGEMENT DES « MONDES PARALLÈLES »

Dans la série d'articles qu'il a consacrés au problème de l'espace M. Cartan signale les différences fondamentales qui, jusqu'à la théorie de la Relativité ont séparé la conception globale de l'espace telle que l'a définie F. Klein dans son programme d'Erlangen en 1872 et la conception infinitésimale de Riemann développée dans le mémoire de 1854 : « Uber di Hypothesen welche der Geometrie Zugrunde liegen[1] ».

Les propositions de Klein tendent à définir une certaine organisation de l'espace, celles de Riemann, une inorganisation absolue. Ce qui caractérise en effet les espaces de Klein, c'est leur homogénéité par rapport à certaines propriétés des figures. Une géométrie au sens de Klein est l'étude des propriétés qui se trouvent conservées lorsqu'on fait subir à l'espace dans son ensemble un certain nombre de mouvements formant ce qu'on appelle un *groupe de transformations.* C'est ainsi que la géométrie euclidienne est l'étude des propriétés invariantes lorsqu'on fait subir un même déplacement à tous les points de l'espace. Ce groupe de transformations résulte évidemment d'un choix parmi une infinité de groupes possibles, par exemple ceux qui définissent les transformations de la géométrie affine ou de la géométrie projective, mais chacun de ces choix se trouve « encouragé » par un certain ordre d'expériences, de découvertes ou de vérifications faites dans le monde matériel. On constatera même que le groupe euclidien conserve non seulement certaines propriétés mais toutes celles-ci, notamment les propriétés métriques, il est absolument isotrope. Au contraire, les espaces de Riemann sont dépourvus de toute homogénéité. On ne peut avoir une idée approximative de l'espace absolument anisotrope qu'en portant à l'extrême-limite de l'arbitraire des formules de métrique imagi-

nées d'après celles de la métrique euclidienne. On sait que si l'on désigne par la lettre $s$ la distance de deux points quelconques dans n'importe quel espace (selon la métrique propre à ce dernier), la différentielle de cette distance, qui est désignée par la notation $ds$ mesure la distance de deux points infiniment voisins, et le carré de cette expression $ds^2$ est une forme différentielle quadratique qui caractérise cet espace. En géométrie euclidienne plane, tout point est repéré par ses deux coordonnées $u_1$ et $u_2$ et on sait que l'on a :

$$\left[ds^2 = du_1^2 + du_2^2\right]$$

On voit que $u_1$ et $u_2$ interviennent de la même façon : c'est que l'espace euclidien est isotrope. Au contraire, le $ds^2$ de l'espace riemannien à deux dimensions sera imaginé (ou inventé) en généralisant cette formule selon :

$$\left[ds^2 = g_{11}\, du_1^2 + g_{12}\, du_1\, du_2 + g_{21}\, du_2\, du_1 + g_{22}\, du_2^2\right]$$

les coefficients $g^{ij}$ étant arbitraires en chaque point et, pour l'espace riemannien le plus général à $n$ dimensions, $n$ étant aussi grand qu'on le voudra :

$$\left[ds^2 = \sum_{ij}^{n} g_{ij}\, du_i\, du_j\right]$$

et où les coefficients $g$ sont de même absolument quelconques et varient de point en point. Si $n$ est infini, il en résulte *une liberté totale pour tous les possibles* : « Deux observateurs voisins peuvent, écrit M. Cartan, repérer les points qui sont dans leur voisinage immédiat, mais ils ne peuvent pas, *sans convention nouvelle*, se repérer l'un par rapport à l'autre[2]. » L'espace de Riemann le plus général se présente alors comme une collection amorphe de morceaux juxtaposés sans être rattachés les uns aux autres. En d'autres termes, dans un tel espace absolument hétérogène et anisotrope, où chaque monade se choisit arbitrairement, l'adaptation d'un existant donné au monde qui l'entoure et aux existants voisins est inconcevable. De même, dans un univers où les lois varieraient en chaque point, toute physique serait impensable. Cette adaptation réciproque des existants et au sens propre cette législation du monde ne peuvent résulter que de ces conventions supplémentaires dont nous venons de parler, c'est-à-dire de l'invention ou de la découverte de connexions communes dont l'arbitraire se trouve cette fois *mesuré* car il est limité par l'assentiment commun des parties. Lorsque ce choix est instinctif et commandé par nos réflexes, on dira qu'il est orienté ou voulu par nos tuteurs inconnus ou, ce qui revient au même, par notre schéma corporel non encore intégré en « nous ». Lorsqu'il est conscient et commandé par nos pouvoirs, on dira qu'il est voulu par nous. Dans le premier cas, la loi de la connexion est découverte, dans le second elle est inventée, et c'est un signe du majorat des mathématiques et de leur admission au rang de pouvoir conscient que de voir aujourd'hui le mathématicien et le physicien ne plus accepter de recevoir l'espace de l'extérieur, c'est-à-dire de leurs sens ordinaires, mais se créer, selon l'exigence d'un sens « purement » intellectuel, l'espace de leurs nouvelles explorations. C'est en effet le choix apparemment arbitraire des coefficients $g_{ij}$. C'est ainsi que l'espace de la Relativité restreinte au sens einsteinien est du type kleinéen (on dit aussi « pseudo-euclidien ») à cause de l'intervention hétérogène, avec un coefficient$g_4$ *différent de 1, de la quatrième dimension, le temps : on y étudie dans l'univers quadridimentionnel inventé par Minkowski les invariants du groupe de Lorentz. Au contraire la Relativité généralisée s'oriente plus directement vers la géométrie riemanienne et les coefficients* $g_{ij}$, sans être quelconques, dépendent en chaque point de la distribution de la matière en ce point. Il est bien évident que si ces coefficients étaient absolument quelconques aucune mise en équation ne serait plus possible. Dans son état actuel, l'espace riemannien de la Relativité généralisée possède donc ce que M. Cartan appelle une connexion euclidienne, ce qui signifie qu'il s'y établit entre les existants séparés un certain nombre de conventions et qu'il est possible d'y repérer de proche en proche, les unes par rapport aux autres, les différentes positions d'un observateur. En mathématiques modernes, l'étude des relations de situation et de globalité est du ressort de ce qu'on appelle la *topologie*, cependant que l'*analyse différentielle* se consacre aux propriétés locales. Le problème

général des relations qui peuvent exister, par exemple sur une surface, entre les propriétés topologiques et les propriétés différentielles, possède, du point de vue symbolique, un intérêt capital, en ce sens qu'il montre l'existence d'une montée de la partie vers le tout mais aussi d'une descente du tout vers la partie. Le mathématicien allemand H. Hopf a bien dégagé les deux aspects réciproques du problème[3]. Étant donné les propriétés topologiques d'une surface, quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire sa métrique différentielle : autrement dit par quelles limitations est restreint l'arbitraire avec lequel je puis fixer les $g_{ij}$ à l'endroit où je commence à étudier cette métrique ? Et, inversement, si je ne connais pas la surface dans son ensemble, quelles conclusions, en ce qui concerne la structure topologique, puis-je dégager de la connaissance que j'ai d'un petit morceau de la surface ? Le résultat fondamental obtenu par Hopf est que les propriétés topologiques d'une surface ne se réfléchissent dans les propriétés des parties que si la surface est par elle-même *complète*, cette notion d'achèvement possédant un sens précis et très limitatif[4]. Nous avons déjà rencontré une condition d'achèvement dans l'étude des systèmes d'axiomes hilbertiens. D'un point de vue plus général, de telles conditions sont liées au problème général de l'autonomie de l'existence dans des êtres distincts réalisant chacun une constellation particulière d'organes et de fonctions dans l'infinité des possibles. Dans le sens où les mathématiciens parlent d'achèvement, tout être vivant distinct paraît achevé. Il possède une existence propre. Pourtant son développement même et les lois de sa finalité immédiate, dans la mesure où ils échappent à sa pensée et surtout à son action volontaire, le montrent toujours inclus dans une intentionalité plus vaste que la sienne, et on doit par conséquent considérer cet être à la fois comme achevé et inachevé. La conception leibnizienne de la monade aussi bien en ce qui concerne la géométrie que l'existence des êtres repose sur la réduction en propriétés internes ou intrinsèques des rapports que cette monade soutient avec toutes les autres. Il est évidemment impossible de contester cette réduction qui procède de ce que Leibniz appelle la « sympathie universelle » des monades les une pour les autres, bien que chacune d'elles soit considérée comme un monde à part, « sans fenêtre », se suffisant parfaitement à soi. Tout en représentant une expression différente du même univers, chaque monade manifeste en effet par un changement proportionnel interne le moindre changement survenu dans cet univers entier lui-même, pourtant décrit comme un simple agrégat très éloigné de l'idée qu'on peut se faire d'un « monde » un. Il importe peu à Leibniz que chacune de ces monades n'exprime à tout instant tout l'univers qu'avec un degré variable, plus fort ou plus faible, de clarté. Chacune, dans son mouvement garde son unité indivisible, et l'on se trouve donc très loin de la conception néoplatonicienne des univers étagés dont chacun répète ainsi tous les autres à des degrés de représentation différents, mais qui, dans leur organisation descendante, présentent de moins en moins d'unité et aboutissent, au plus bas, à une simple juxtaposition. On voit bien comment, ici encore, Leibniz, qui fut sans doute le dernier des grands philosophes occidentaux à vouloir que la philosophie reste la servante de la théologie, cherche à sauver, au nom de cette subordination et de cette obéissance, la morale chrétienne, c'est-à-dire la liberté et la responsabilité des êtres individuels. Considéré de ce point de vue, le postulat de la sympathie universelle des monades est fort lourd et diffère en tout cas fondamentalement de celui de l'interdépendance universelle. Et on doit aussi remarquer à quel point le recensement des monades en tant qu'êtres autonomes risque d'être arbitraire. Il faut ici se reporter à la notion ésotérique et même gnostique des esprits de groupe, qu'on nomme parfois des *égrégores*, dont les propriétés viennent s'imposer *du dehors* à leurs composants. Une espèce, une nation, un parti sont-ils des monades et, s'ils le sont, leurs composants le restent-ils aussi ? Deux jumeaux vrais constituent-ils deux monades distinctes ou une seule, alors qu'il apparaît assez nettement aujourd'hui qu'il y a là plutôt un seul être que deux, puisque l'un des frères en général s'impose à l'autre ? Un atome est-il une monade, un astre de même ? La terre aussi est un homme, disait Swedenborg. Comme dans l'espace absolu de Riemann, on confine ici à une totale hétérogénéité : cette conception est sûrement plus éthique que scientifique. Faute d'une dialectique entre les monades de différents niveaux, je ne suis pas sûr non plus qu'on puisse la dire gnostique. Pour des raisons inverses, mais homologues, la théorie kantienne de l'espace global qui

montre le caractère irréductible de certaines propriétés « extrinsèques » de situation et qui s'oppose directement aux conceptions leibniziennes révèle également son insuffisance : elle aussi repose sur une conception non-dialectique des rapports du global et du local mais cette fois par déversement univoque vers le global. On connaît la distinction faite par Kant entre l'analytique, qui ressortit au global, distinction qui repose sur la constatation d'un certain nombre de faits sensibles qu'il est impossible de ramener à des propriétés internes des corps ou même à de simples relations mutuelles. « Les positions respectives que les corps occupent les uns par rapport aux autres dans l'espace ne se laissent pas décrire uniquement en termes de relations mutuelles entre ces corps, elles se réfèrent nécessairement à un système de références universel et privilégié, celui qu'établissent dans l'espace les distinctions fondamentales du haut et du bas, de la gauche et de la droite, de l'avant et de l'arrière du corps humain. La distinction de la main droite et de la main gauche est la plus importante. Elle s'impose à l'espace comme les lignes d'un clivage auquel sont soumis tous les corps de l'espace. Si l'on regarde en effet la manière dont les cheveux sont plantés sur la tête, dont se déroulent les spirales des coquiles du limaçon, dont le houblon monte à son tuteur, on observe partout dans la nature un mouvement de la gauche vers la droite et qu'aucun artifice ne peut effacer. Il y à là des faits sensibles dont aucune analyse des propriétés internes des corps ne peut rendre compte et qui résultent de la différence des places que les corps occupent dans l'espace... La raison ne peut caractériser de façon abstraite que les propriétés intrinsèques des corps géométriques, et celles qui résultent de leur position dans l'espace ne peuvent être appréhendées que par l'*intuition sensible* qui se réfère à l'orientation de l'espace entier[5]. » On peut immédiatement constater que tous les faits cités par Kant sont interprétés selon l'attribut de l'étendue, c'est-à-dire en mode d'ampleur, et que rien n'empêche de considérer la droite et la gauche, le haut et le bas, et en général toute anisotropie comme un cas particulier mais limité d'hétérogénéité dont un tuteur invisible existant dans un autre espace mais intégrant cette ampleur en intensité réduirait à n'être qu'une connexion limitée dans son propre espace et pourrait ainsi être dégagé. Et, par exemple, pourquoi n'existerait-il pas dans une univers « parallèle » un être vivant dans la pesanteur et qui échapperait par conséquent à l'opposition du haut et du bas, ou un autre être doué d'ubiquité ou possédant la vision de toutes parts et pour lequel la notion d'avant et d'arrière perdrait son sens[6] ? Cette constatation introduit dans l'anisotropie dont Kant fait un absolu une relativité qui n'en détruit pas le caractère irréductible pour nous, mais elle décompose néanmoins cette irréductibilité et y introduit pour d'autres une éventuelle construction. Elle laisse en tout cas la porte ouverte à une certaine parapsychologie, c'est-à-dire aux nouveaux pouvoirs d'êtres « mutants ». L'opposition des conceptions kantienne et leibnizienne qui ne disparaît cependant que lors de l'arrivée à la limite de l'infinité des possibles, ce qui signifie qu'elle ne disparaît pratiquement jamais, se trouve prise par conséquent dans la corrélation dynamique que tout le progrès des sciences de la quantité tend à manifester et à intensifier. Autant il serait inadéquat de prétendre que ce progrès nous *rapproche* de la limite, car ce serait parler en termes d'ampleur et aliéner la connaissance réelle sous le symbolisme quantitatif qui en est déjà une limitation, autant l'on doit considérer que la connaissance intensificatrice et même paroxystique que nous prenons de la transcendance en tant que problème perpétuel transcende cette transcendance même et nous en délivre. En ce sens, les théories physiques de la Relativité sont d'une importance épistémologique décisive, et il est significatif qu'elles soient contemporaines des révolutions accomplies par Husserl et par Hilbert dont elles sont d'ailleurs le prolongement naturel. L'ambivalence de la phénoménologie husserlienne, à la fois statique et génétique, l'ambiguïté et le perpétuel inachèvement de la méta-mathématique hilbertienne, écartelée entre mathématiques et métaphysique, trouvent leur homologue dans la nécessité pour les théories de la relativité d'affronter le problème cosmologique dans son ensemble en ne pouvant lui apporter que des réponses locales. Cette constatation est évidemment indépendante de ce que pensent les relativistes einsteiniens de leur propre science, car cette pensée peut être naïve sans mettre en cause la réalité de l'intentionalité méconnue qui la porte, et il est certain que la plupart des einsteiniens sont loin de dialectiser suffisamment les implications qu'ils déplient.

Mais même si des théories naturalistes « naïves » comme celles de l'atome primitif de l'abbé Lemaître, du *big bang* initial et de l'expansion de l'univers sont considérées par eux d'une manière linéaire et ne sont donc pas vues spontanément par eux dans le cadre de la vision cosmologique absolue, qui implique la vision statique d'un univers sans origine ni fin, il n'en demeure pas moins que cette dernière vision si elle veut s'intensifier doit intégrer aujourd'hui ces théories, et c'est même à elle qu'il appartient d'entreprendre cette tâche intégratrice. Seule la vision cosmologique absolue peut jouer le rôle de fonction d'historialisation des diverses théories cosmologiques successives d'Einstein, de Milne, de Hoyle ou de tant d'autres[7]. En commençant à inscrire la physique dans un espace de Riemann, la Relativité einsteinienne essaie de s'approcher de la limite où contenant et contenu s'identifient, et la matière n'y est plus considérée comme située dans l'espace, ce sont au contraire les propriétés de l'espace qui sont déterminées par la densité de la matière en chaque point. Mais cette identification ne peut que rester inachevée car il n'y a pas non plus de « densité » absolue, et le fait pour la théorie de la Relativité, si elle veut que les lois de la physique puissent être indépendantes de toute attache à des points particuliers de l'espace, d'être obligée de douer son espace de Riemann d'une certaine homogénéité, illustre cette limitation qui est aussi générale que la notion de théorie elle-même. M. Cartan a fort bien vu que c'est de cette disparité qui subsiste entre le local et le global que proviennent les difficultés de la théorie unitaire du champ telle qu'Einstein l'a exposée en 1929, et même si la nouvelle théorie unitaire einsteinienne énoncée en 1951 déclare résoudre ces difficultés, on peut tenir pour assuré qu'elle ne réduit que des aspects provisoires des champs qu'elle désire intégrer. Partant des systèmes mathématiques limités rendant compte pour-nous des propriétés des champs à réduire, il ne dépend en effet que de l'ingéniosité ou du génie du mathématicien de trouver le champ intégrant qui rassemble en un seul systèœe ces systèmes limités, mais ce système à son tour aura sa limite. Ce succès partiel ne sera qu'une application particulière de la règle énoncée par Hilbert d'après laquelle toute propriété mathématique est ou sera démontrable ou réfutable. Mais il s'agira toujours de propriétés s'exprimant en un nombre de termes fini alors que l'univers s'exprime en un nombre de termes infini. Des écarts marginaux appelant une nouvelle théorisation de l'espace dans le cadre de l'extension en nombre et en disparité des coefficients $g_{ij}$ *apparaîtront toujours. Pour pouvoir trouver aux équations rendant compte de la métrique différentielle de son univers des solutions sans singularités existant dans tout l'espace, quelle que soit cette métrique*, Einstein devrait donc connaître les propriétés topologiques de son espace-temps pris dans sa totalité, ce qui est impossible. La nature de cette impossibilité est du même ordre que celle de la saisie en une seule opération intellectuelle de la totalité des nombres entiers et de leurs combinaisons structurelles. Cette dernière impossibilité est même le symbole de toutes les impossibilités qui naissent de la « germination » sans fin des globalités[8]. M. Cartan est alors obligé de conclure que la recherche des lois locales ne peut plus être dissociée du problème cosmologique sans qu'on puisse d'ailleurs dire que l'un des problèmes précède l'autre : ils sont inextricablement liés. On mesure ici le chemin parcouru depuis les conceptions cartésiennes sur la causalité linéaire. Cependant si l'on se tient dans le cadre de la phénoménologie naturelle, il n'est pas douteux que la considération et l'élucidation des propriétés locales soit d'un intérêt supérieur à celles des propriétés globales qu'on est tenté d'abandonner à une imagination métaphysicienne trop souvent sans contrôle. Aussi les mathématiques attacheront-elles une importance particulière à la détermination d'être privilégiés dont on peut dire qu'ils sont « achevés » (au sens relatif indiqué plus haut en ce qui concerne certaines surfaces exceptionnelles) et pour lesquels la synthèse des deux points de vue est réalisable au sens où Einstein parle de « l'unification » des champs. Il va de soi que cette notion d'achèvement, bien qu'on soit obligé de la considérer toujours comme partielle et de parler au sujet des êtres qui l'incarnent de *seuils particuliers et provisoires de com-possibilité*, présente un grand intérêt symbolique car elle est, en mode d'ampleur, l'homologue de ce que doit être, en mode d'intensité, la relative autonomie de tout être vivant. Considérant l'infinité des variétés qu'on peut imaginer en métrique riemannienne pour définir des surfaces à $n$ dimensions, les mathématiques posent par exemple le pro-

blème de savoir si l'une de ces variétés peut rendre compte localement d'un espace euclidien dont le nombre de dimensions reste alors à déterminer et dans lequel en quelque sorte cette variété baignerait, et si, inversement, il est possible de ramener les propriétés induites sur une surface de Riemann par un espace euclidien ambiant à $n$ dimensions à des propriétés purement intrinsèques de cette variété. La solution de ce problème serait d'un intérêt philosophique considérable car elle ne serait pas autre chose qu'une manière de *survoler quantitativement en mode d'ampleur le problème des rapports de l'ampleur et de l'intensité lui-même* et de signifier comme rationnellement possible le passage, dans un monde « parallèle », d'un existant singulier appartenant à un autre monde. On peut en effet considérer l'homogénéité de l'espace euclidien comme le support de toute vision externe collectivisante ou utilitariste en mode d'ampleur, et inversement l'hétérogénéité même non absolue d'un espace de Riemann comme le support de toute vision interne, spécifiante et incorporée en mode d'intensité. En d'autres termes, peut-on dissoudre la singularité absolue en tout point d'un espace de Riemann à $n$ dimensions dans l'homogénéité d'un espace euclidien d'un nombre de dimensions restant à fixer et qui doit être évidemment plus grand que $n$ ? Les mathématiques ont résolu ce problème, et il a été démontré qu'il est toujours possible de réaliser dans un espace euclidien un $ds^2$ quelconque à $n$ dimensions mais il faut alors que cet espace euclidien, lui, soit à $\frac{n(n+1)}{2}$ dimensions. On voit quel est le prix de l'homogénéité : une augmentation qui devient très vite considérable du nombre de dimensions. Toute vie s'apparaît alors comme singularité et par conséquent hétérogénéité émergente d'un espace euclidien possédant un nombre de dimensions relativement faible, mais elle est en même temps aspiration à l'homogénéité dans un autre mode euclidien du monde possédant un grand nombre de dimensions. Ce passage d'un espace euclidien à un autre est résolutoire de toute émergence d'une homogénéité dans un autre par le moyen d'une hétérogénéité. C'est ainsi qu'à une singularité à trois dimensions, ce que nous sommes, correspond un bain dissolvant dont la formule précédente nous révèle qu'il doit être à six dimensions. Peut-être trouvons-nous ici le sens profond du passage de la diachronie en mode ternaire à la synchronie en mode sénaire. Nous émergeons perpétuellement comme singularité riemannienne sur le fond d'un monde euclidien homogène doué de trois dimensions, mais il nous faut non moins perpétuellement épuiser dans l'acte cette singularité, et nous ne le pouvons qu'en la baignant dans la globalité homogène à six dimensions. Le monde de la communion est pour nous un monde à six dimensions, mais nous ne le savons pas, nous y sommes effacés. Nous ne pouvons en prendre conscience que dans un Je transcendantal dont la dimensionnalité nous échappe et qui pour nous n'a pas de dimensions. Mais les possibilités de survol déjà acquises par le Je sont le gage de l'élucidation progressive de cette construction.

On connaît l'importance, pour la tradition ésotérique, des nombres entiers de la forme $\frac{n(n+1)}{2}$ que les Grecs appelaient nombres triangulaires ou « trigons » et dont saint Augustin traite également sous ce nom. On peut les représenter en effet sous forme de tas de points formant un triangle. Pour chaque nombre $n$ ils représentent le total des termes de la progression arithmétique de raison 1 qui conduit à eux et ils sont donc égaux à la somme des nombres entiers depuis le nombre *un* jusqu'à $n$ inclus, ce qui les a fait désigner par certains occultistes sous le nom de *somme théosophique*. Dans notre ouvrage *La Bible document chiffré*[9], nous avons montré qu'ils sont à la base de la chiffraison du texte hébraïque de la Genèse et nous leur avons donné le nom de *valeurs secrètes*. Le développement ci-dessus précise alors le sens que nous avions sommairement attaché à ces nombres : chaque passage d'un nombre $n$ à sa valeur secrète signifie un changement de niveau en ampleur-intensité dans la vision du monde pour-nous et fonde un nouveau seuil de com-possibilité. Peut-être faut-il alors attacher une importance considérable au fait que le monde décrit par le *Sepher Yetzirah* (« le livre de la formation ») qui est l'un des deux ouvrages fondamentaux de la Kabbale soit un monde à *cinq dimensions* et non plus seulement à trois ou à quatre. Ce texte particulièrement énig-

matique et dont l'origine se perd dans la nuit des temps n'a jamais été « désocculté », et les innombrables gloses dont il a pu faire l'objet n'apparaissent en fin de compte que comme stérile paraphrase. Le monde euclidien qu'explore depuis trois siècles la science expérimentale classique ne connaît que trois dimensions (celles, en longueur et en largeur, du plan horizontal, et la dimension perpendiculaire de la hauteur( ce qui donne six infinis (celui du zénith et du nadir, du nord et du sud, de l'est et de l'ouest). Le monde quadri-dimensionnel de la relativité restreinte y ajoute la dimension supplémentaire du temps, c'est-à-dire les deux infinis de l'origine et de la fin. C'est aussi en un sens le monde de l'astrologie ordinaire qui n'utilise que quatre « coordonnées », trois d'espace et une de temps. La cinquième dimension dont fait état *le Sepher Yetzirah* est une dimension éthique puisqu'elle ouvre les deux « profondeurs » infinies supplémentaires du « bien et du mal », en tout par conséquent *dix infinis* qui sont rapportés par le texte aux « nombres primordiaux » de la Création. Que *dix* soit en plus la valeur secrète de *quatre* et que cette relation ait conduit les pythagoriciens à parler de « tétrade *sacrée* » ne fait qu'ajouter à l'énigme. Peut-être faut-il même remarquer à ce sujet que notre astrologie, avec ses quatre variables, est nécessairement incapable de distinguer par ses seuls moyens les destins, certes parallèles mais néanmoins de niveaux différents, de ceux qu'on appelle des « jumeaux astrologiques », c'est-à-dire comme dans l'exemple célèbre du fils du roi d'Angleterre et du fils du quincaillier de sa cour, des êtres nés exactement au même instant et à peu de chose près au même endroit[10]. L'accès à la cinquième dimension ferait-il avancer la solution ? Il y a certes deux façons de considérer et de voir l'ésotérisme, l'une qu'on peut dire *orientale*, l'autre *occidentale*, et qu'on peut opposer de façon linéaire ou, au contraire, considérer comme dialectiquement liées et par conséquent prises dans une intensification mutuelle et une commune montée. La première ne veut s'intéresser qu'à l'accès direct à l'être absolu, c'est-à-dire à la conquête des pouvoirs intérieurs qui président à la maîtrise de soi et à l'illumination, qui est présence ineffable de cet Etre : cette voie considère la science occidentale, tout entière tournée vers les pouvoirs *extérieurs*, comme la négation même de la connaissance. Mais la voie occidentale, pour sa part, sans contester le vide spirituel de la science ni méconnaître le moins du monde que le sens de l'homme et sa fin soient dans la transfiguration du monde *dans* l'homme et non dans la conquête des pouvoirs matériels, reste mue cependant par un besoin fondamental de rationalité qui ne peut certes être satisfait que de proche en proche mais dont elle pense qu'il ne peut que rendre encore plus exaltantes, lorsqu'il est satisfait, la conversion et la présence à soi de l'être intérieur. Et, certes, cette exaltation, cette intensité ne se mesurent pas, et chacun ne peut parler ici que pour soi, ce qui rend le témoignage sans valeur. Mais pourquoi la Tradition elle-même nous proposerait-elle des énigmes sinon comme barrage et comme appui pour notre raison et notre effort ? « Cacher les choses, c'est la gloire de Dieu, les découvrir c'est la gloire des Rois », dit la Bible. Ceux qui parlent de la Tradition comme d'un donné définitif sans s'arrêter à ces énigmes n'en retiennent donc qu'une part arbitrairement choisie par eux. Ils déclarent travailler durement sur eux-mêmes par le moyen de la physiologie subtile de ces centres d'énergie que la tradition nomme les *chakras*, mais ces techniques sont obscures. Comment peuvent-ils tenir d'avance pour assuré que la science des espaces successifs n'en élucidera pas un jour le fondement rationnel, ce qui en permettra non pas une maîtrise plus « facile » mais une compréhension plus étendue, une conscience plus haute ? Un nombre croissant de savants occidentaux sont désormais persuadés que l'homme ne se réalise pas par la conquête du monde extérieur. Mais ce monde n'est ici qu'un support. C'est l'exigence de rationalité qui est fondamentale. Et il s'agit ici, qu'on le veuille ou non, du monde intérieur. Les deux voies ne sont pas divergentes, elles confluent.

Comme le nombre $n$ peut être infini et que $\frac{n\,(n+1)}{2}$ est alors « encore plus » infini, il reste évident que la réduction des propriétés de situation aux propriétés de structure ne sera jamais achevée. Tout se passera toujours comme si la topologie, c'est-à-dire la science des globalités, ne pouvait se développer qu'en donnant raison à Leibniz, mais elle rencontrera sans cesse

des faits qui donneront raison à Kant et sera obligée de chercher de nouvelles méthodes[11]. Toujours elle cherchera à créer des modèles achevés, et toujours, sur cet achèvement, apparaîtront des possibilités singulières d'inachèvement. La distinction de l'analytique et de l'esthétique subsistera toujours, mais nous construirons toujours plus analytiquement l'esthétique.

RAYMOND ABELLIO
1952

## NOTES

1. Pour tout ce chapitre voir LAUTMAN, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (éd. Hermann), pp. 22-25 et 34-36 ainsi que 40-48. Les articles ou ouvrages de E. CARTAN sur ces questions sont les suivants : *Les Récentes Généralisations de la notion d'espace* (Bulletin des Sc.-Math, 1924) ; *La Théorie des groupes et les recherches récentes de géométrie différentielle (Enseignement Math,* 1924) ; *La théorie des groupes et la géométrie (Enseignement Math,* 1927) ; *Le parallélisme absolu et la théorie du champ* (Hermann, 1932).

2. CARTAN : *Les Récentes Généralisations de la notion d'espace,* p. 297.

3. H. HOPF : *Differential Geometrie und topologische Gestalt* (Jahresbericht der deutschen Math. Vereinig. t. XII, 1932, pp. 209 et suiv. cité par Lautman, *op. cit.*, pp. 30-33).

4. LAUTMAN, *op. cit.*, p. 32.

5. LAUTMAN, *op. cit.*, pp. 42-43.

6. Le romancier Meyrink raconte que, dans certains états « seconds », il pouvait, assis sur un banc, lire l'heure sur une horloge *derrière* lui.

7. Longtemps considérée comme un fait d'observation, l'expansion de l'univers est aujourd'hui fortement contestée. La célèbre constante de Hubble sur laquelle, après les années 20, repose sa théorie est aujourd'hui considérée comme incertaine et variable. Le déplacement vers le rouge de certaines raies du spectre, qu'on a voulu lier à cette expansion est attribué par certains savants à un certain « vieillissement » de la lumière venue des confins de l'univers. Et même si les thèses de Hoyle sur *l'univers statique,* telles qu'elles ont été élaborées il y a une trentaine d'années ne rendent pas compte de l'aveu de leur auteur de certaines observations astronomiques plus récentes (quasars ou radio-sources) elles n'en demeurent pas moins les seules métaphysiquement satisfaisantes et il faut espérer les voir « intégrer » ces nouveautés tant la thèse du *big bang,* qui implique une « origine » temporelle de l'univers paraît philosophiquement insoutenable.

8. Le présent Cahier de l'Herne était sous presse lorsque nous avons reçu communication des premiers résultats des travaux de deux chercheurs, Georges Braun et Robert Stephen sur les « émissions de forme » nouveau type de radiations » de nature inconnue qui ont déjà fait l'objet de nombreuses expériences (Belizal, Enel, R. de Lafforest, Ravatin, etc.) et dont la théorisation rappelle très vraisemblablement à une nouvelle mathématisation de l'espace-temps au même titre que les phénomènes relevant de ce que l'on appelle désormais la PSYCHOTRONIQUE (télépathie, psychokinésie, etc.) ou les « paradoxes » de la mécanique quantique. G. Braun et R. Stephen ont constaté que l'ensemble de ces « émissions » obéit à une logique cohérente (celle du *Yi-King* des anciens Chinois ou de la « structure absolue ». S'ajoutant aux diverses applications (éthiques, esthétiques, érotiques, etc.) de cette dernière, nous eussions aimé compléter le présent Cahier par ce chapitre intitulé « Psychotronique » exposant ces résultats.

9. *La Bible document chiffré* (2 vol., Gallimard, 1950), *épuisé.* Cet ouvrage est en cours de complète refonte en collaboration avec Charles Hirsch et la nouvelle publication envisagée portera le titre de *Théorie des nombres bibliques.*

10. Nés tous deux dans la même paroisse d'Angleterre, le 4 juin 1738 à 7h 30 du matin, ces deux jumeaux astrologiques ont eu des destins rigoureusement parallèles : succédant au même moment à leur père, se mariant le même jour, ayant le même nombre d'enfants, mourant à une heure d'intervalle, mais l'un eut un destin de quincaillier, l'autre un destin de roi. Cf. Elizabeth TEISSIER : *Ne brûlez pas la sorcière* (éd. J.-J. Pauvert, Paris, 1976) pp. 16-17 et 54-55.

11. LAUTMAN, *op. cit.*, p. 60.

12. Certaines des notes numérotées ajoutées à ce texte ont été rédigées pour le présent *Cahier* en 1978 et 1979.

# Prophétique

*Les opinions avancées ici n'engagent que leurs auteurs.*

# Les tours de Salem

**Jean Parvulesco**

*« Comme le lion, il regardait au loin, vers le désert et au-delà encore vers les tours de Salem, la ville de la paix. »*

Saint-Yves d'Alveydre, *Mission des Juifs*

*Indubitablement, il y a un malaise, et un malaise qui me rappelle celui de juin 1914. J'étais alors à Whittington et sans cause apparente, comme ça, tout à coup, nous avons senti le sol trembler, oui, oui, avant le meurtre de Sarajevo. De temps en temps voyez-vous, les gens ont comme un sentiment, logé dans leurs fibres les plus secrètes, que la catastrophe est en route. Peut-être ont-ils raison : cela a peut-être commencé. »*

John Buchan, *Les Trois Otages*

## La conscience de la fin

Que la grandeur soit à la fois profonde et vraie, une grandeur vivante, et le siècle déjà s'en éloigne et tente de l'obscurcir. Cela n'est pas seulement d'aujourd'hui, mais jamais encore, dans aucun temps, la haine subversive de la grandeur n'aura atteint aux paroxysmes que l'on voit, ni à cette indifférence honteuse et morne, et comme déjà effritée, qui chez les meilleurs des nôtres annonce la conscience de la fin.

* En 1929, essayiste et poète.

Car il y a des signes qui ne mentent pas, et cette hébétude au bord du gouffre, ce découragement et cette fatigue ontologique disent bien de quoi l'on en vient, dans ces années, à pressentir le guet dans les ténèbres proches, trop proches déjà du souffle même de notre vie. Mais là, c'est la transparence immédiate et l'éclat abusif des signes, leur complicité avec ce qu'ils se proposent de dénoncer, qui brûle le regard, aveugle et empêche de voir la vérité en face.

Aussi, toujours les signes annoncent, et disent à chaque coup, ouvertement, ou presque, les choses nouvelles et terribles qui viennent, mais, à chaque coup, leur dénonciation s'avérera inutile. Leur fatalité intime veut que personne n'en tienne ni, dans un certain sens, ne puisse jamais en tenir compte : la transparence même de leur évidence d'état nous en interdit l'accès, et s'arrange ainsi pour empêcher que l'on intervienne dans la marche prévue des choses de la vie, des choses de la mort.

Quoi de plus dangereux, alors, que cette vérité des signes de la vérité, puisqu'ils sont mobilisés là bien plus encore pour l'occulter, cette vérité des choses en marche, qu'ils n'y sont pressentis pour la révéler ? Si, considérée dans son ensemble, l'œuvre de Raymond Abellio a qualité de signe pour les temps d'aujourd'hui, il serait assez vain d'espérer qu'elle saurait échapper à cette heureuse impuissance de l'écriture visionnaire face au piège de l'action, de la vie immédiate. En effet, et malgré bien d'apparences trompeuses, qui eussent pu en faire une sorte de témoignage aventureux, un témoignage activiste de ce que Spengler appelait, en 1933, « les années décisives », l'œuvre de Raymond Abellio reste entièrement tournée vers l'intérieur, disponible exclusivement aux problèmes derniers, aux problèmes à la fois ardents et secrets du « troisième cercle » sur lequel se meut « l'homme intérieur ».

« Aujourd'hui je ne suis plus un homme de puissance. Je ne suis même plus un vaincu. Je ne suis rien. Mais qu'est-ce que n'être rien, sinon être encore d'une autre façon, qui est d'être fondu dans le tout et transparent à lui ? », écrit Raymond Abellio dans *Les Militants*.

## Derrière ce qui change

Pourquoi alors cet acharnement à se chercher encore « un point d'appui au sein d'un monde qui s'écroule », pourquoi *continuer ?* De par son essence même, l'entreprise en cours de *Ma dernière Mémoire* représente une tentative spirituelle à la fois lucide et déchirante, déchirée elle-même dans son dédoublement, et cela même si elle aboutit à l'expérience directe d'une assomption finale qui l'illumine en arrière et la charge d'un sens porté vers l'immuable, vers ce qui, en nous, vit de revivre et même, à la limite, revit tout simplement de vivre : « Je ne me borne pas ici à *raconter* une histoire qui fut la mienne, c'est-à-dire à rappeler, à dérouler des faits plus fidèlement replacés dans leur lumière du moment, leur instable opportunité, leur justification d'un jour. Ces faits, je veux les sortir d'eux-mêmes, je veux les élever hors du temps », écrit Raymond Abellio.

Mais arracher au devenir même de la vie sa part la plus cachée, qui est sa part d'éternité, n'est-ce pas se mettre en état d'assomption ? « Tout change dans la nature, mais derrière ce qui change repose l'éternel », disait, déjà, Goethe. Cette assomption finale de soi, poursuivie avec acharnement dans sa propre vie, Raymond Abellio ne manquera pourtant pas d'en saisir le secret qui agit, aussi, et c'est le même secret, dans les voies tragiques d'une génération prédestinée, de par son impuissance même, à la défaite, à la connaissance vécue du désastre et de ses nuits, condition fondamentale de tout dépassement *ultérieur*, de toute ouverture assomptionnelle.

« ...Dans notre impuissance, c'est forcément la recherche de l'absolu qui prit à nos yeux la forme de l'action », écrit-il, précisément, de sa génération. Et aussi : « Le nouveau monde restait à naître et même à concevoir, mais nos aînés avaient désappris de penser et nous, nous n'avions jamais appris à agir. En revanche, nous pensions pour tous et même, ne faisant que cela, nous pensions trop. Après l'ébranlement définitif de 1914, jamais fermentation dans les

entrailles du temps ne fut plus intense ni moins féconde, jamais génération sacrifiée ne suscita prophètes plus exaltés ni plus impuissants. » Génération sacrifiée d'avance, mais sacrifiée à quelles fins d'exaltation ultérieure, à quels dépassement cachés d'une histoire elle-même vouée à l'écartèlement final d'un monde, d'un cycle en passe de se refermer apocalyptiquement sur lui-même ?

Reproduisant ainsi le solénoïde des existences prédestinées, dont la montée soutient dramatiquement le monde et son histoire au-dessus des précipices originaires, le cheminement spirituel de Raymond Abellio suit, dans les années, ce mouvement d'ascension continuelle autour d'un axe immobile qui est le mouvement même de l'homme intérieur, sa respiration à l'intérieur de ce « troisième cercle » où il n'en finit plus de perdre et de retrouver sa vie.

## Franchir la dernière ligne

Dans le récit de son entretien de rupture avec l'aumonier de l'École polytechnique, le Père Pupey-Girard, Raymond Abellio approche d'une assez terrifiante manière le problème des attributions sociales de l'homme intérieur, de sa présence à la fois immobile et activiste dans l'espace clos du « troisième cercle ». Se souvenant de *ce jour-là*, « l'un des trois ou quatre tournants capitaux de ma vie », écrit-il, Raymond Abellio cite le Père Pupey-Girard : « Qu'est-ce alors que le troisième cercle ? Relisez saint Paul. C'est le cercle de l'homme intérieur. L'homme intérieur est passé au-delà de toutes les interrogations, mais sans se perdre. Il a retrouvé l'unité, et il le sait. Son rôle n'est plus personnel mais universel. Est-ce possible ? N'est-ce pas une dernière illusion, un dernier mensonge ? Vous savez bien que non. La vraie question n'est pas là et vous le savez aussi. Vous, êtes-vous capable de franchir la dernière ligne ? Si je ne le croyais pas, vous ne seriez pas ici. » Et Raymond Abellio ajoute : « Il m'expliqua que le cercle intérieur, composé d'hommes unifiés et apparemment immobiles, était en vérité celui des *meneurs* de l'histoire, les hommes des autres cercles, qu'ils le voulussent ou non, restant des *menés*. Etait-il lui-même un meneur ? Oui, il l'était. Et il attendait que je le devinsse aussi. »

C'est par les menées à couvert de l'homme intérieur, de plus en plus immobile, de plus en plus détaché de l'histoire et des raisons agissantes du devenir historique, que l'histoire elle-même se fait et se défait, mystérieusement, à la poursuite de ce qu'il en avait été prévu. Car tout se passe à l'intérieur, tout se passe au-dedans de l'homme : tout se passe dans l'homme intérieur. Et Raymond Abellio finit par donner jusqu'à la dialectique qui oppose amoureusement l'homme à Dieu dans la sollicitude d'une action commune, d'ailleurs toujours la même : « ... Que me restait-il en effet sinon de jouer l'homme contre Dieu avec les moyens de Dieu, c'est-à-dire Dieu contre lui-même, ce qui a toujours été la façon la plus authentique de trouver Dieu ? », se demandait-il, au dernier degré de l'écartèlement intérieur (« souvent on ne devient incendiaire que pour cacher son propre feu », disait-il, aussi, en parlant de la même période de sa vie).

Il y a donc feu, et il y a incendie. Et pourtant, l'ensemble de la confession de Raymond Abellio, qui, quoi qu'on en dise, reste essentiellement la confession d'une foi vivante apparaît et s'affirme, en même temps, comme un constat d'éloignement, de rupture, et même de totale indifférence par rapport aux chemins propres de l'Eglise. Mais ce qui est ainsi évident et certain en surface, et même en profondeur au niveau des premières profondeurs, l'est-il encore autant en très grande profondeur ?

Car si l'aveu de conscience de Raymond Abellio porte un enseignement, celui-ci n'est autre que l'enseignement même de la croix, qui dit que sans l'étroit passage et le poids écrasant de la mort vécue il n'y a pas de vraie vie, il n'y a pas de vie autre. Toute la vie de Raymond Abellio se tient à l'enseigne de sa devise gœthéenne, *meurs et deviens*, qui peut se dire, aussi, *meurs et ressuscite*. Mais a-t-il la foi, a-t-il l'espérance, a-t-il la charité ? Peut-être. Mais alors une foi au-delà de toute foi, une espérance au-delà de toute espérance, une charité au-delà de la charité, au-delà de l'amour. Foi, espérance, charité impitoyablement écartelées par le mystère crucifiant du passage par la mort.

## Une autre minorité

Car là est en effet la réponse. Une vie sacrifiée, perdue dans la défaite et l'obscurcissement, et l'effondrement même d'un destin qui eût pu être grand, la vie détournée de toute une génération, l'immolation sanglante d'une histoire, d'une civilisation, peuvent ne pas représenter, forcément, et à chaque coup, l'aboutissement sans retour sur les ténèbres du néant et de la mort la plus vide. L'entrée dans les nuits intérieures de la défaite et de la mort peut aussi bien cacher une étape dialectiquement et comme liturgiquement nécessaire à l'aventure d'une plus haute reprise de la même vie, d'une dévolution finale qui, tous comptes faits, ne saurait être appelée du nom de l'Elévation de la Croix.

Quoi qu'il en fût, c'est bien dans la nuit pacifiée des grandes défaites antérieures que résident le secret et la puissance des renouvellements inconcevables qui viennent, le mystère de la vie nouvelle, de la *vita novissima.*

Tout ce qui lui a été pris en termes de puissance et de vie, la génération d'entre les deux guerres l'a reçu en changement de conscience, et c'est bien de ce changement de conscience que Raymond Abellio se veut, avant tout, le témoin.

Mais encore faudrait-il que ce changement de conscience puisse porter et faire valoir ses fruits, qu'une continuité cachée vienne s'établir, vivante, entre, d'une part, ce qui aura été ainsi gagné sur le passé et ses défaites, et, d'autre part, les courants de pointe, l'avant-garde des générations qui montent aujourd'hui à la rencontre d'un destin encore imprévisible. Cette tâche de continuité souterraine, l'œuvre de Raymond Abellio l'assume d'une manière tout à fait exemplaire, et c'est bien aussi ce qui explique le cercle de fer qui se referme inlassablement autour de cette œuvre, la conspiration du silence qui ne désespère pas d'en dépraver la valeur de signe des temps, signe d'espérance et de certitude nouvelles pour les temps qui viennent, ni d'empêcher qu'elle porte le témoignage de son propre changement de conscience sur un passé qui, désormais, se refermera de plus en plus sur lui-même, et qui, comme on dit, n'appartient déjà plus à personne.

Certes, le monde et son histoire actuelle semblent irrémédiablement engagés sur la pente de la catastrophe finale, de la subversion paroxystique de toutes les valeurs de vie. Mais il faudrait, aussi, qu'au-delà des apparences et du vertige qui concourent à dénoncer la génération actuelle comme une génération atteinte de plein fouet par les puissances occultes de la mort, menées à l'abîme par une minorité de signe obscur, nous nous resaisissions pour faire, à l'heure la plus tranchante, l'effort de comprendre, avec Raymond Abellio, qu'une *autre minorité*, « secrète celle-là, mais d'en haut et de véritable avant-garde », apparaît au sein de cette génération, « une minorité de précocité égale mais qui se trouve d'emblée de plain-pied avec les problèmes supérieurs de la gnose où notre génération n'eut accès qu'après vingt ans d'échecs ». Car, dit-il, telle est *la loi d'intégration du temps qui passe.* Et ensuite : « Ma génération n'a pas bénéficié de ces courts-circuits pédagogiques, aucune minorité d'en haut ne s'est dégagée avant le temps. »

« *Plus tard, après ta mort, ce sera le temps de tes conquêtes* » (sainte Thérèse de Lisieux, le 10 août 1897).

Romancier du passage par le feu, de la continuité occulte de l'être à travers les grandes processions nocturnes de l'histoire mondiale proche de sa fin, Raymond Abellio apparaît, à l'heure présente, comme le seul écrivain occidental dont l'œuvre, dans les profondeurs, exige d'être comparée à celle de Dostoïevski. A ce titre, son écriture concerne la civilisation occidentale infiniment plus qu'elle ne saurait en intéresser les littératures, et c'est la raison pour laquelle l'œuvre de Raymond Abellio gagne aujourd'hui une importance immédiatement vitale. L'importance d'une interrogation portant sur l'être et le destin d'un devenir historique en suspens à l'heure de la décision finale, et en suspens au-dessus du vide. Mais, écrit Raymond Abellio, « il y a une dialectique du vide qui foudroie le vide lui-même, le transfigure et le remplit ».

## Dans l'ombre vide des choses du passé

Dans les temps du vide foudroyé, toute transfiguration devient concrète, toute fondation se veut subversive, tout ce qui se donne en plénitude exige qu'on le reçoive en dissimulation : c'est sous les voiles de son interdit ultime que le visage de l'indicible atteint à la fulguration de son état suprême.

Paradoxe profond d'une situation à la fois exaspérante et admirable, l'œuvre donc du plus grand romancier occidental d'aujourd'hui, l'œuvre de Raymond Abellio, n'est pas seulement une œuvre à peu près inconnue et comme maintenue en retrait, interdite d'agir autrement que d'une manière souterraine, mais aussi, et je dirais même surtout, une œuvre réputée marginale et, comme telle, vouée d'avance aux déconsidérations implicites de la marginalité.

Cependant, au-delà de la triple conjuration du silence dont celle-ci fait l'objet et dont je dénoncerai, plus loin, les machinations en continuité et le terrible poids d'ombre, il s'agit de savoir discerner, dans la situation tout à fait spéciale qui est, à l'heure actuelle, celle de l'œuvre de Raymond Abellio, quelque chose d'autre que l'aboutissement des manœuvres intéressées à l'étouffer dans son rayonnement direct : ainsi que je viens déjà de le dire, j'y surprends, quant à moi, essentiellement un *signe des temps*.

Valeur agissante d'un signe des temps, sans doute, mais signe de quels temps si, aujourd'hui, tout est dans les signes ?

C'est en 1954 que, dans *L'Assomption de l'Europe*, Raymond Abellio écrivait : « l'Europe actuelle, devant sa crise, mais non encore réellement en elle, se tient aujourd'hui à ce stade de l'alexandrinisme où meurent les anciens dieux sans que les nouveaux soient encore apparus. »

En effet, si les choses anciennes, ce que Raymond Abellio appelle lui, *l'objet ancien*, ne sont déjà plus, et si les choses nouvelles, ce que Raymond Abellio appelle *l'objet nouveau*, n'en sont pas encore venues à l'être, qu'est-ce qui se tient, aujourd'hui, au-dessus des gouffres incertains du présent et, face aux états actuels de la catastrophe politique finale de l'Europe, de la catastrophe décisive d'une civilisation condamnée à subir, avec le crépuscule irrémédiable de son destin, l'agonie de sa propre histoire, qu'est-ce qui établit, occultement, cette relation pontificale que l'on pressent, malgré tout, vivante et agissante, le passage de la dernière chance entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore ? Ce sont les signes, nous faut-il répondre, les signes des choses à venir qui luisent dialectiquement dans l'ombre vide des choses du passé, et ces signes seuls.

Ainsi les temps intermédiaires dont l'œuvre de Raymond Abellio vient témoigner à l'heure prévue sont-ils des temps inéluctablement et comme abruptement ultimes, les temps mêmes de ce que la tradition hindoue appelle la Grande Dissolution, la *Mahapralaya*.

« En fait, écrit Raymond Abellio, la solution théorique au problème de l'Europe dans tous les domaines de la praxis est déjà connue ou au moins pressentie depuis Nietzsche. Par son aspect visible, c'est-à-dire son côté objectable, elle tourne et tournera toujours plus au nihilisme, c'est-à-dire à l'absence de solution autre que dissolutive. Encore faut-il distinguer l'objet ancien et l'objet nouveau dans lequel l'objet ancien se dépasse. »

Distinction dramatique, s'il en fût, que celle de l'objet ancien et de l'objet nouveau si le nouveau n'est ici que le dépassement de l'ancien et si dépassement veut dire, en l'occurrence, passage par le vide, autodissolution liturgique de soi-même dans le néant de soi-même. Mais, là, tout ce qui est sacrifié ne l'est que dans un projet d'avenir, et c'est dans l'espace intime de ce projet-là que Raymond Abellio établit les stations dialectiques de son plus secret chemin de la croix.

Que la tension intérieure de l'œuvre de Raymond Abellio dans ce que celle-ci a de plus vivant, de plus paroxystique, vient donc à se trouver, ainsi, entièrement mobilisée dans le sens du futur, cela est d'une évidence incontestable, mais encore faut-il comprendre que ce futur n'est jamais que la condition d'un perpétuel retour vers le présent, dont il sert à renouveler sans cesse la réalité révolutionnaire et les engagements activistes du moment. Rappelons-nous Georg Lukacs : « celui-là seul qui a vocation et volonté de faire naître le futur peut voir la vérité concrète du présent. »

Cela dit, et avant d'aller plus loin, il reste, je crois, de la plus grande urgence d'attaquer le procès que, dans certains milieux, l'on s'acharne encore à faire, plus ou moins clandestinement, à l'œuvre de Raymond Abellio, et au cours de cette contre-instruction de dénoncer, en toute clarté, les juridictions occultes qui visent à en empêcher la marche, à en obstruer les voies de communication et de perpétuation philosophique en direction des états actuels de la conscience occidentale du monde, empêchement, obstruction appelés à agir, en termes de terreur, à l'instant suprêmement décisif où cette conscience risque de s'ouvrir à nouveau à la lumière immédiate de l'être et partant de changer à nouveau, et dans le sens de son propre changement, le monde occidental de la conscience et la conscience occidentale du monde.

## Pour en finir avec la terreur des cléricatures clandestines

Contre-instruction dont le parcours analytique sera appelé à défaire la mobilisation conspirative d'un agencement d'intérêts secrets, ou plutôt inavouables, en action sur trois niveaux au moins, le premier de ces niveaux étant, en l'occurrence, celui des forces et des puissances obscures qui s'opposent, aujourd'hui, à tout renouveau de l'esprit, à tout renouvellement salvateur de la conscience occidentale, le niveau de ce que S.A.I. l'Archiduc Otto de Habsbourg désignait un jour comme la *toute-puissance négative.*

Tout comme l'Esprit lui-même, celle-ci agit quand elle veut et où elle veut mais, en ce qui concerne le barrage fait à la propagation de l'œuvre de Raymond Abellio, il apparaît que l'action de la toute-puissance négative s'identifierait plutôt, à l'heure actuelle, avec les machinations souterraines d'une certaine putréfaction ecclésiale, plus qu'avancée, dont l'entreprise obscurantiste ne renonce pas d'installer ni d'exercer, encore que d'une manière plus insidieusement voilée que par le passé, la terreur de ses cléricatures clandestines sur les états de la libération de la conscience occidentale en marche vers son accomplissement final. La longue rumeur de désapprobation n'est pas encore prête de s'éteindre, en effet, qui devait naître au sein des cléricatures clandestines dans l'obédience de Rome le jour où feu le Cardinal Jean Daniélou s'était aventuré dans la direction d'une approche non critique de l'œuvre de Raymond Abellio, et le lacet de velours noir noué autour de cette œuvre n'en finit plus d'assurer sa prise meurtrière, afin qu'elle ne risque point d'échapper au dispositif d'étouffement mis en place à son intention.

« Le temps approche où le combat va être mené pour la dénomination de la terre, et il le sera au nom des *doctrines philosophiques poussées à fond* », écrit Nietzsche. Mais qu'y a-t-il de commun, et qu'y a-t-il de non absolument contradictoire entre la philosophie et le christianisme ? Rappelons ici ce que, tout en parlant de Heidegger, Jean Beaufret écrivait à ce sujet : « Nietzsche en avait déjà fait la remarque. L'audace de Heidegger est de tenir en philosophie pour apport extérieur ce qui est aujourd'hui universellement célébré comme une source immanente. Pour lui, la parole sainte est la parole grecque, non la révélation biblique. Même si, durant presque deux millénaires, la philosophie a été en débat avec le judéo-christianisme, ce n'est nullement dans ce débat qu'elle a son centre, mais dans ce qui lui est antérieur. Saint Paul n'hésitait pas à instaurer le christianisme sur la répudiation de ce que "cherchent les Grecs", comme nous le lisons dans la 1re Epitre aux Corinthiens. Le christianisme n'a rien à voir avec la philosophie ». Cette confrontation, on le voit, est irréductible. Disons-le donc aussi, et sans nulle retenue : les deux autres niveaux de la conspiration du silence, de la campagne d'intoxication montée autour de l'œuvre de Raymond Abellio paraissent quand même tout à fait subalternes, et le sont, en effet, comparés au travail poursuivi par la fraction supposée, et même prétendue catholique de la toute-puissance négative.

Il n'empêche qu'il faille citer l'interdit activiste organisé, autour de l'œuvre de Raymond Abellio et de Raymond Abellio lui-même, par les diverses maffias de la résistance communiste, à qui le combat profond qu'avait engagé, en France, la résistance nationale, dont Raymond Abellio avait été un des responsables secrets de pointe, apparaît toujours, plus de trente ans après, comme tout à fait intolérable.

Les communistes connaissent-t-ils mal, ou pas du tout l'œuvre de Ray-

mond Abellio ? Dans un passage tout à fait visionnaire de *Heureux les pacifiques*, celui-ci rappelle les combats souterrains d'un certain socialisme européen et continental qui, à partir de 1944, souhaitait la constitution d'un « axe Paris-Berlin-Moscou » engagé contre les avant-gardes de l'impérialisme anglo-saxon, version tragique de ce stalinisme de la fin pour lequel avait également témoigné un Drieu La Rochelle.

Dans l'histoire, seule la passion est irrationnelle, qui aveugle et qui en déprave les choix, alors que le parti visionnaire y introduit la clarté salvatrice des grands renouvellements à venir.

Inconcevable donc, cet « axe Paris-Berlin-Moscou » ? L'hiver de 1944, des changements inouïs s'étaient faits dans le ciel, et ces changements n'avaient pas manqué de se répercuter jusqu'aux fondements mêmes de la grande histoire qui, à ce moment-là précisément, s'engageait dans le tournant décisif de la fin d'une période décisive. En Allemagne, la fraction occulte du pouvoir national-socialiste qui avait perdu la partie en 1941, lors de l'attaque politico-militaire contre la Russie soviétique, fraction pro-stalinienne s'appuyant sur Martin Bormann de même que la fraction pro-anglaise avait été dirigée et soutenue, dans l'ombre, par Rudolph Hess, songeait à prendre sa revanche et, depuis Stockholm, reprenait secrètement contact avec des représentants personnels de Staline. L'après-guerre était déjà en marche, et les préliminaires de ce qui allait être la « guerre froide » anglo-américaine contre l'avance continentale de la Russie Soviétique. A Paris, des responsables nationaux plus lucides que d'autres avaient su voir et comprendre ces changements déjà depuis l'été 1943, et il n'a pas été dit que leurs choix eussent pu ne pas aller vers Moscou plutôt que vers le camp des plutocraties impérialistes.

Enfin, à l'intoxication politique entretenue, contre Raymond Abellio, par les tenants de la résistance communiste, vient s'ajouter, en troisième lieu, les balbutiements hémiplégiques des sous-faiseurs à la parisienne et autres faisans en place, qui, dans l'épouvantable indigence spirituelle du niveau où leurs sales choses se passent, n'en reviennent vraiment pas de se trouver devant la croissance exemplaire d'une œuvre et d'une interrogation philosophique dont les dimensions intérieures, dont les dimensions vivantes concernent les destinées actuelles d'une civilisation dans son ensemble, et en engagent l'accomplissement historique dans un sens armé par une espérance absolument nouvelle, une espérance qui prétend se lever au-delà de toute espérance, une espérance qui, pour parler comme Husserl, ne sera bientôt plus que le fait de sa propre réduction transcendantale. « Mais les semailles vont venir et les temps changeront », s'écrie Raymond Abellio dans *L'Assomption de l'Europe*. Et là, une dernière remarque, dont l'intérêt, je crois, peut être extrêmement aigu par rapport à l'entreprise actuelle de Raymond Abellio : c'est Husserl aussi qui, en 1936, dans *Krisis*, assignait à la philosophie la tâche de se battre, envers et contre tout, pour donner un sens en avant à la destinée commune de l'existence humaine, en faisant ainsi de la philosophie l'activité suprême de l'histoire, ce par quoi tout peut être perdu ou gagné.

## Sur « l'activité suprême »

Dans *La Fosse de Babel*, Raymond Abellio écrit : « Je voudrais désormais ne plus avoir à méditer que sur ma mort. Je voudrais ne plus avoir à interroger que les deux grands mystères qui, pour moi, à chaque instant, l'évoquent et la répètent, celui de l'écriture et celui de l'amour, puisque par eux le monde s'ouvre sur ce qui n'a plus de nom dans le monde. Ecrire et aimer, seules occupations de l'universel, expériences originelles et ultimes, mort de la mort. » Et plus loin : « Et c'est sans doute parce que Drameille et moi, à force d'échecs, étions arrivés à un degré suffisant de dépouillement, d'impersonnalité, de neutralité, d'humilité, que nous nous trouvâmes un jour devant des terres définitivement claires, notre désert vraiment désert, notre Chanaan prédestiné, où nous découvrîmes enfin non ce que nous cherchions mais ce qui nous cherchait, notre puits de science inconnu des cartes, bref ce que nous appelâmes spontanément la *Structure absolue* parce qu'il s'agissait bien en effet, au sein de ce monde de relations opaques, de la structure unique qui les rassemblait et les éclairait toutes, comme un réseau invisible qui, d'une pierre

brute, fait un cristal étincelant. C'était l'essence de toute genèse, la genèse des genèses. C'était l'image géométrique de l'unique et gigantesque et perpétuel mouvement à la fois sphérique et polarisé où s'enferment ensemble le ciel et la terre, l'incarnation et l'assomption, le germe et le fruit, mais qui décompose aussi et recompose ces modèles réduits du monde que sont tout homme, tout événement, toute situation. Dans ce mouvement, plus rien de linéaire : au-delà y équivaut à en deça, trop à pas assez, retard à jouvence. Et c'est lui aussi qui explique le mystère des six jours. »

Mystère de l'accomplissement des temps, mystère de l'accomplissement final de soi-même et du monde, mystère des six jours, le concept fondamental de la recherche poursuivie par Raymond Abellio reste, cependant, celui du dernier roman, car, dit Raymond Abellio, « le roman véritable dépasse et délivre l'histoire en l'achevant ». « La flamme, écrit-il, est indivisible et toute partie de la flamme est à jamais toute la flamme. Le dernier roman ne peut plus être seulement l'histoire d'une vie, ni même sa transfiguration consolante, mais, bien au-delà, l'essence du temps pur de *toutes les vies*, enfin retrouvée, concentrée, offerte aux dieux, l'immaculée conception d'un temps destiné, dès l'origine, à traverser les fins du monde. »

Ainsi le mot est dit : *traverser les fins du monde.* A l'heure où les anciennes choses ne sont plus et les nouvelles pas encore, le problème du salut et de la délivrance devient le problème du passage caché par-dessus les gouffres visibles et invisibles qui s'ouvrent sous les mondes en devenir, le problème, qui est aussi celui du dernier roman, d'un dépassement secret de l'histoire tout en se tenant à la pointe la plus périclitée de l'histoire finissante. Les temps que vit à présent la civilisation occidentale sont précisément les temps de ce passage, et ce qu'il est important d'y déceler n'est déjà plus le visage, les destinées ni les noms déjà assombris de ce qui doit périr, et qui périra inexorablement, mais la part déjà sauvée, parce que sauvée d'avance, de ce qui doit être sauvé à tout prix. Dans les ténèbres mêmes qui nous entourent à présent, et à l'intérieur desquelles nous allons toujours plus loin dans les chemins du non-retour, des minorités activistes choisissent, aujourd'hui, en Europe, de refuser la fatalité du désastre tout en continuant, apparemment, de marcher, avec les autres, vers les limites dernières de la dissolution nihiliste et de l'oubli.

Aussi c'est en témoignant, précisément, de la marche en avant, de l'action souterraine de ces minorités de rupture que Raymond Abellio approche et finit par rejoindre la ligne de passage vers ce qu'il appelle, lui, le dernier roman, et c'est bien cette approche elle-même qui constitue en cette fin ambiguë d'un monde, « l'activité suprême ». Dans L'*Assomption de l'Europe,* Raymond Abellio écrit, en effet : « L'Europe dit toujours que son destin appelle l'universalité, mais elle veut encore s'universaliser par son corps alors qu'elle ne le peut plus que par son esprit, ce qui bloque son corps. Seuls, en Europe, quelques individus isolés et en tout petit nombre, moines, politiciens ou guerriers déchus, savants ayant cessé de faire de la philosophie un métier pour en faire une vie, cherchent déjà la vérité spirituelle dans un délaissement radical de l'histoire considérée en bloc comme un faux-dieu, ce qui leur permet d'ailleurs d'obtenir par surcroît, et à eux seuls, la compréhension absolue de l'histoire. Ces individus sont les premiers porteurs du "Je" occidental, mais ils sont rendus invisibles par leur isolement même, et de toute façon ils ne peuvent rester jusqu'à la fin que méconnus. Aussi la contradiction européenne ne s'exprime-t-elle ouvertement que dans la minorité restée guerrière et politicienne et réduite à poser les formes répétitives de l'activisme ancien sur une réalité historique en train de s'évanouir. »

Cette minorité de rupture, « les premiers porteurs du Je occidental », est aujourd'hui en action, et, dit Raymond Abellio, c'est elle qui constitue la « prêtrise invisible » d'une histoire autre et d'un monde qui n'est pas encore venu, mais qui vient, les responsables encore cachés de « l'Occident futur ».

« Les prêtres "purs" sont toujours invisibles, écrit Raymond Abellio dans L'*Assomption de l'Europe* ce qui signifie, ajoute-t-il, qu'il n'y a de prêtrise que dans le "Je". Aussi bien seule l'apparition en l'homme de l'esprit de prêtrise peut-elle transfigurer en lui mais seulement en lui toute activité de caste et la rendre réellement consciente de soi, car seule en effet elle dispose de toute activité particulière dans la vision de la totalité. Et il en est de même dans les sociétés : elles ne sont réellement majeures et elles ne voient que lors-

que leur première caste en émerge, et c'est justement le paradoxe pathétique de l'histoire que cette émergence soit aussi la fin de la société devenue majeure, car on n'est pas majeur dans le temps mais dans l'éternité, et il est antinomique qu'une première caste prenne forme. C'est ce que la tradition hindoue veut dire en faisant de la tendance *sattwa*, c'est-à-dire de la disposition à l'intelligence et à la lumière, la tendance suprême, mais en lui confiant aussi le soin de s'établir au-dessus de toute tendance. Aussi est-ce à l'Occident se dissolvant en tant qu'Occident visible qu'il appartient de faire germer en lui l'esprit de la première caste, et celui-ci ne sera pleinement intensifié dans son ordre que lorsque cet Occident disparaîtra. L'invisible préparation de cette émergence constitue pourtant l'activité suprême, et effectivement l'accès au baptême de l'Est et de l'Ouest signifie la *conception de l'Occident futur* dans les limbes invisibles de l'Occident actuel. Nous appellerons « prêtres » les hommes en lesquels cette conception est consciente, et bien qu'elle ne puisse l'être que dans l'absolu de la vision et non dans l'absolu du pouvoir. Aussi, bien que l'esprit de la première caste soit universel comme tout esprit, et se trouve par conséquent présent dans les profondeurs de tout homme, ces prêtres déjà conscients du futur Occident ne peuvent être aujourd'hui que des solitaires sans action apparente dans le monde. »

Et dans *La Fosse de Babel*, comme pour conclure : « *Sur la sous-humanité, par une juste compensation, une sur-humanité tente de naître.* »

## Une certitude déjà hors d'atteinte

« Aujourd'hui, écrit-il dans *Les Militants*, je ne suis plus un homme de puissance. Je ne suis même plus un vaincu. Je ne suis rien. Mais qu'est-ce que n'être rien, sinon être encore, d'une autre façon, qui est d'être fondu dans le tout et transparent à lui ? » Pour ceux qui connaissent le cheminement intime de l'œuvre de Raymond Abellio, et l'homme lui-même, cette pétition de dénuement existentiel final ne laisse d'être terriblement poignante, parce que le vœu le plus dissimulé d'une vie, d'un combat, d'une attente foudroyée y apparaît sous son identité la moins habillée mais aussi la moins sujette à l'empiètement de ce qui lui serait un tant soit peu extérieur, je veux dire antagoniste, ou indifférent, et là seule compte, pour ce temps et pour l'éternité, quelque chose comme l'approche et l'aveu d'une certitude dans ses commencements. Mais une certitude déjà hors d'atteinte.

Une certitude dont, à le vouloir vraiment, mais n'est-ce pas plutôt autre chose qu'une certitude, on pourrait en venir à traquer, dans ses refuges fragiles, l'ombre portée, et finir peut-être bien par en saisir jusqu'à la réalité même, dissimulée, soupçonneuse et pantelante, dans les clayonnages conceptuels d'une œuvre qu'elle prédétermine entièrement et depuis toujours, dans sa marche la plus intime, dans son pathos et dans son devenir.

Par contre, et comme pour répondre aux ravages profonds de cette certitude immanente à son œuvre, qu'il doit à tout instant pressentir comme l'ombre originaire au creux de son écriture et qu'il aura depuis longtemps déjà appris à garder innommable, Raymond Abellio tentera toujours d'utiliser, voire même de manipuler, dans ses romans, et jusque dans ses écrits autobiographiques, la suite dramatique du récit, l'intégration des événements et leur incessante remise en transparence de manière à ce qu'il puisse en dégager et en représenter, ne fût-ce qu'après coup, la structure eidétique de leur démarche, leur *structure philosophique* implicite.

## Les chemins d'un réveil autre

Cette présentation de Raymond Abellio se veut une présentation militante. J'entends, pourtant, annuler d'avance tout malentendu quant à ses adhérences politiques ou d'engagement, quelles qu'elles fussent. L'homme qui peut écrire que *tout choix politique se trouvera un jour appelé crime* a gagné le droit de s'arracher à la politique immédiate, et même aux plus extrêmes lointains de la politique. Et s'il y a un enseignement d'authenticité finale, de justification en lucidité totale qui se dégage de l'œuvre de Raymond Abellio, c'est bien celui

qui s'attache à prouver l'inutilité présente de toute initiative, de tout déchirement, de toute volonté d'action politique en Europe. Car, s'il y a encore une issue, celle-ci ne saurait se trouver, prétend Raymond Abellio, que dans le dépassement de la politique, dont les pouvoirs deviennent de plus en plus inopérants par rapport au champ des problèmes qui seuls comptent désormais pour l'auteur de *La Structure absolue*. Une intelligence authentiquement militante de son œuvre sera donc tournée exclusivement vers l'intérieur, immobile, étrangère d'avance à toute sollicitation conçue en termes d'action extérieure.

Car, s'il y a encore une histoire mondiale à refaire, ses chemins les plus directement révolutionnaires ne peuvent plus être, aujourd'hui, en Europe, que les chemins d'un réveil autre de la conscience occidentale les chemins de sa propre réduction transcendantale.

Mais ce réveil sera aussi une fin, et cette fin sera totale.

Cependant, une conscience qui s'accomplit au-delà de l'histoire en appellera toujours à une histoire s'accomplissant au-delà de sa propre conscience d'elle-même, à une histoire faite, vertigineusement, du seul mouvement de sa propre marche en avant : une histoire sans passé, une histoire d'au-delà de l'histoire et dont l'identité virginale signifie, annonce, exalte et accomplit de par elle-même le règne virginal de la trans-histoire, le règne de la destruction éveillée et l'éveil éternel de la destruction

Mais en cette limite périclitée du champ final de la conscience *redevenue* immédiate et par conséquent non immédiatement historique, tout mot ne s'évanouit-t-il pas dans son propre contraire ? Car, ici, destruction signifie aussi bien délivrance, et l'éveil proclamé par la conscience qui, au-delà de la destruction éveillée qui la véhicule, se veut une conscience libérée de sa propre histoire n'est pas éveil mais oubli, fondation d'oubli et oubli de toute fondation antérieure. Un nouvel établissement se fait ainsi dans le langage de la fin, qui veillera au sur-effacement de ses propres signes et dont l'historial secret ne sera plus alimenté que par l'immanente conception de sa propre trans-histoire à venir.

## L'heure de Raymond Abellio

Malgré quelques vagues instances d'éclaircie, l'histoire mondiale, dans son identité actuelle, va vers une crise de dimensions imprévisibles, vers une rupture profonde et définitive de ce que les doctrinaires des velléités de domination planétaire américano-soviétique avaient appelé, expression aberrante s'il en fût, « l'équilibre des puissances ». A ce sujet, lire, et de la plus extrême urgence, le livre de Jacques Bergier sur « la paix de la terreur » vers laquelle se dirige actuellement «la grande conspiration planétaire américano-soviétique ».

Les choses en étant là, il est clair, désormais, que l'issue d'une situation apparemment sans issue ne saurait se trouver qu'au-delà de cette situation elle-même.

Et puisqu'il n'y a donc plus de choix politique vraiment utilisable dans le sens d'une issue salvatrice, ceux qui s'obstinent encore à refuser qu'on leur impose d'assumer une abdication historique et spirituelle dont les raisons, visibles ou invisibles, ne les concernent en rien, doivent se tourner vers un au-delà de la politique. Dépasser, aujourd'hui, la politique, en s'arrachant à l'emprise, à la fascination de ses pouvoirs d'aliénation et de déchéance ; c'est donner à l'histoire une dimension trans-historique vivante, y forcer comme un étroit passage vers une situation absolument nouvelle. Là est l'engagement salvateur, et l'unique couloir de délivrance.

Mais toute situation authentiquement nouvelle n'exige-t-elle pas l'épreuve d'un passage par la destruction, par l'auto-anéantissement liturgique de la part, en nous, des choses révolues ? Dans *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, Raymond Abellio écrit : « Aujourd'hui je le sais. Aucun homme ayant un peu le goût de l'absolu ne peut plus s'accrocher à rien. La démocratie est un dévergondage sentimental, le fascisme un dévergondage passionnel, le communisme un dévergondage intellectuel. Aucun camp ne peut plus gagner. Il n'y a plus de victoire possible ». C'est la raison pour laquelle, ajoute-t-il, il ne s'agit plus de partir à la recherche des solutions, mais à la recherche de « situations nouvelles ». Et ensuite : « C'est pour cela que je suis romancier, et romancier de la destruction. Seul le roman peut dire aujourd'hui la vérité totale, au-

dessus des partis, et cette vérité est destructrice. » Dans cette conception du roman, celui-ci est essentiellement témoignage, participation non participante, détachée de l'événement au paroxysme même de l'action qui le projette en avant et dont le témoin éveillé, ce que Raymond Abellio appelle, lui, « le romancier de la fin du monde », en vient ainsi à contrôler secrètement la marche. Car, avoue Raymond Abellio, « le meilleur moyen d'assister à la destruction et de s'en tirer est encore celui de la diriger ».

Cependant, l'erreur la plus grave serait, je crois, celle de considérer ce détachement de la politique comme une désertion, comme un éloignement de la politique autre qu'*intérieur*. C'est, au contraire, en s'appuyant sur une liberté de mouvement ainsi retrouvée par rapport à la politique, par rapport au courant actuel de l'histoire, que la nouvelle aristocratie cachée de la fin de la période historique présente pourra se donner le champ nécessaire à l'éclosion active des décisions nouvelles, des opérations de renversement et des poussées révolutionnaires nouvelles qui seront capables de changer la face obscure des temps, de concevoir et de dégager, dans la réalité même des choses, une situation absolument nouvelle. Une situation nouvelle s'ouvrant en violence au niveau de l'histoire mondiale captive, à l'heure actuelle, d'une zone de turbulences apocalyptiques sans recours, aussi bien qu'au niveau de la crise spirituelle abyssale qui s'exprime à travers le sombre vertige de ses propres tourbillons en marche.

Aussi peut-on considérer que, si l'œuvre de Dostoïevski devait marquer l'entrée dans les ténèbres d'un cycle historique tout à fait final, le cycle même de la manifestation suprême des puissances négatives et de la grande subversion nihiliste à leur service, l'œuvre de Raymond Abellio en marque, elle, aujourd'hui, et comme au-delà de tout, la tragique sortie. Car, opposer, ainsi que l'exige le choix existentiel défini par Raymond Abellio, les valeurs ultimes de la conscience à la montée des antivaleurs agissantes d'une histoire elle-même en état d'aliénation totale, c'est donner une dernière chance à la liberté d'être dans un monde qui s'apprête à subir l'assaut final contre l'être même de la liberté, et ce sont désormais les destinées immédiates de ce choix qui décideront de tout.

## Le choix d'une Europe transcendantale

Ce choix, aujourd'hui, face à l'avènement de la domination planétaire américano-soviétique, seule l'Europe peut encore en assumer la responsabilité et le destin agonique, une Europe dont l'identité devra se concevoir, elle-même et comme d'elle-même, en termes d'identité transcendantale. Or un fait s'impose d'évidence : cette Europe-là, l'Europe transcendantale de la dernière bataille planétaire pour l'être de la liberté, entretenue et saisie par Raymond Abellio dans L'*Assomption de l'Europe*, seule la France peut, aujourd'hui, en incarner politiquement au-delà de la politique le *concept absolu* et la dernière chance historique vivante. Aussi, de même que la mort de la conscience est le stade ultime de la conscience de la mort, c'est à l'Europe de la conscience transcendantale que doit aboutir cette conscience transcendantale de l'Europe de la fin à laquelle portent les méditations de Raymond Abellio, et à laquelle nous invite le nihilisme tragique de ceux qui ont compris, en payant le prix le plus haut, où doivent mûrir, occultement, les fruits de leur sacrifice et de leur retour dans les chemins des ténèbres.

Car à la fin de tout, l'histoire antérieure réapparaît pour revivre, l'espace d'un éclair, et dans l'émergence révolutionnaire d'une *nouvelle conscience totale* l'histoire de la fin de l'Occident rejoint la conscience occidentale de la fin, et celle-ci n'est autre, aujourd'hui et à jamais, que l'histoire de la réappropriation révolutionnaire de ses propres origines, de nos propres origines suivant la dialectique du réveil historique de la *Sûrya-Vamça*.

C'est l'unité géopolitique fondamentale du « grand continent » euro-asiatique et de ses points d'appui et de manœuvre extérieurs qui se trouve appelée à fournir, à l'heure actuelle, l'espace de la nouvelle mobilisation politico-révolutionnaire d'une histoire si tragiquement amoindrie, hantée par le vertige de l'abdication ontologique et de la déchéance, et cet espace exige que toute pétition, que toute interrogation nationale cessent abruptement face aux

commandements de la mise en ligne d'une force offensive totale de dimensions, de destinée et de conscience continentales.

Les dix années à venir décideront irrévocablement de l'histoire planétaire de l'Europe et de la direction européenne de l'histoire mondiale, et cette décision sera le fait de notre génération. A la pointe la plus avancée de la grande bataille de libération continentale qui commence aujourd'hui, c'est à notre génération que revient donc la tâche de concevoir occultement, de mettre subersivement en place et de poursuivre sans relâche le développement de la force de protection idéologique rapprochée nécessaire au contrôle de l'émergence et de l'affirmation révolutionnaire directe d'une nouvelle conscience totale, d'une nouvelle destinée totale de la plus Grande Europe portée à ses dimensions continentales des origines.

A l'heure de l'obscurité et du désespoir sans heure, le feu secret du grand solstice cosmique de la fin reprend et allume l'incendie indo-germanique dont, en d'autres temps, aux débuts du cycle actuellement presque déjà révolu, la volonté d'être, de civilisation et d'espace avait tracé les runes cosmogoniques de garde et les chemins en avant pour dix millénaires d'histoire.

Dans *Heureux les pacifiques*, le vieux sage Pujolhac, interprétant à la lettre les prophéties bibliques, n'hésite pas à dire que les deux tiers des terres actuellement émergées se préparent à disparaître. Et il ajoute : « Elles reparaîtront ailleurs, vides d'hommes. Le seul tiers qui ne bougera pas contient l'Europe actuelle. Une partie des nouvelles terres s'y agrégera, de façon que la France soit l'épicentre du nouveau continent, l'autre partie surgira à l'Ouest de l'Amérique actuelle, où des îles nouvelles apparaissent de temps en temps. »

Si d'autres temps viennent maintenant, avec Raymond Abellio on sait qu'un autre jour viendra aussi.

Un jour nouveau qui se lève pour illuminer en avant, pour révéler la figure transhistorique de ces tours de Salem qui avaient tant hanté l'attente prémonitoire d'un Saint-Yves d'Alveydre et de tous les visionnaires de la lumière occidentale du monde : le jour où les pouvoirs de la conscience parvenue à l'occident extrême de son propre accomplissement rencontreront à nouveau, et nuptialement, l'histoire dans sa marche en avant. Rencontre que les dieux à la face voilée qui veillent sur notre profond sommeil dogmatique ne cessent de vouloir pour nous ni de nous en prédéterminer les hauts chemins de corniche, afin qu'autre conscience occidentale du pouvoir y trouve son immaculée conception et vienne s'y incarner à son heure la plus juste, l'heure de sa prédestination transhistorique finale. Cette heure, aujourd'hui, est imminente, et c'est peut-être John Buchan qui, dans *Les Trois Otages,* nous en fournit la définition la plus dramatique et la plus actuelle, quand il parle de *l'heure où nous aurions assez de lumière pour trouver le chemin, en remontant de la vallée,* mais *pas trop cependant pour nous trahir.*

Aussi, et comme *en remontant de la vallée,* c'est le passage occulte de l'histoire à la trans-histoire que dit Raymond Abellio dans la continuité de son œuvre encore inachevée, passage qui représente notre dernière chance de salut et de délivrance, la toute dernière chance d'une liberté vivante en nous.

JEAN PARVULESCO

# Un témoin prémonitoire

**Georges Laffly**

Il est courant d'affirmer qu'un écrivain doit avoir « quelque chose à dire ». Formule trop modeste. Pour l'écrivain véritable, *tout est à dire*, il doit assurer seul une complète récapitulation de ce qui est. C'est seulement ainsi que l'on peut parler sans rire de *créer*, n'est-ce pas ? Alors l'auteur se nomme Rabelais, Balzac, Nietzsche. Il est encyclopédique (mais à chacun son *tout*) et ne reconnaît pas de père. Toute œuvre, dans ce sens, est une refonte du Livre, de la Bible, tente de la rejoindre ou de l'annuler, de la remplacer au moins. Abellio est un de ces écrivains.

« Vous avez un étrange talent généralisateur », lui dit au lycée un inspecteur général (« il ne m'en faisait pas compliment », commente l'auteur[1]. Il a mis au service de ce talent les instruments qu'il a rencontrés selon le cours de sa vie : la religion, les sciences, le marxisme, l'ésotérisme, la philosophie de Husserl. Mais ce ne sont qu'instruments, outils ployés ou reforgés à son usage personnel, ou armes — comme l'arc d'Ulysse que seul le héros pouvait tendre.

« Pour qui veut pénétrer les arcanes du Sens, un grand chavirement de l'histoire ne se produit jamais sans que l'histoire du cycle ancien ne soit à la fin brièvement récapitulé à son maximum d'intensité, afin que le cycle nouveau puisse prendre appui sur un acquis définitif inaliénable, complètement intégré[2]. »

Nous voici spectateurs privilégiés, car ce moment solennel où, dans une désoccultation soudaine, s'exprime en clair tout l'apport du cycle, c'est le XX^e^ siècle, marqué par les trois guerres qui en sont les moments principaux, correspondant aux trois étages de l'homme : corps, âme, esprit. D'abord la guerre de 1914-1918, « décisive épreuve du corps physique de l'homme[3] », guerre *enterrée*, avec ses tranchées, dont les hommes ne sortirent qu'après quatre ans. Le résultat en fut beaucoup moins une redistribution provisoire des frontières que le développement « en ampleur » du corps, et l'exaltation de ses pouvoirs par le sport et la libération du sexe. Ainsi surgit « le pansexualisme freu-

* G. Laffly est journaliste et critique littéraire.

dien », tandis que dans les arts, l'académisme s'effondre et qu'on entre dans une période de retour aux élémentaires.

La seconde guerre, celle de 1939-1945 fut la guerre de l'âme, et dominée par les passions du sang, par l'irrationnel et les idoles locales. Les fascismes, qui s'appuyaient sur ces forces, révélaient que le conflit passait à un autre niveau. « L'expansion générale des racismes et des guerres civiles ou tribale, la décolonisation, le réveil des psychismes noir et musulman[4]. » en sont sortis. Cependant, la dialectique de la structure absolue applique sa loi et l'on constate que le développement en ampleur de la guerre psychique s'accompagne d'un approfondissement « en intensité » de la guerre précédente, la guerre physique. Ainsi « le sport se transforme en instrument de chauvinisme et la libération du sexe se fait raciste à son tour par l'exaspération de la féminité virile et les forces agressives de l'homosexualité[5] ». Autre conséquence de cette guerre, l'apparition d'une âme nouvelle sous des formes apparemment régressives : diffusion de la drogue, rejet de toute loi sociale (hippies, communautés), confiance naïve dans le yoga et ses postures, appétit d'un nouvel équilibre qui ne devra rien au passé, telles en sont les formes tâtonnantes, et, immédiatement, négatives.

Reste la troisième guerre, dernière étape après laquelle seulement se révèleront le corps et l'âme nouveaux. Cette guerre sera celle de l'esprit. Les formes qu'elle prendra échappent évidemment à la raison, mais Abellio pense pouvoir en indiquer au moins la signification et le point d'application. « Tout indique, d'ores et déjà, que ce dernier affrontement opposera l'intellect séparé et luciférien du marxisme qui est, pour l'espèce, la secrétion collective ultime de notre ère dite chrétienne et les forces spirituelles d'intégration d'un homme de connaissance encore à venir, non plus seulement social, mais méta-social, et dont la société future, quelle qu'en soit l'articulation synarchique, ne recevra jamais qu'une action immobile de présence[6]. »

Ailleurs, Abellio résume ce conflit dans celui du marxisme chinois et de la prêtrise invisible qui surgira en Occident (en somme, un combat Mao-Husserl). Pourquoi chinois, le marxisme ? Parce que sous sa forme russe, il fut toujours « infecté d'affectivité chrétienne et d'hypocrisie moralisante » et que ce penchant a été aggravé par le nécessaire recours, durant la dernière guerre, au patriotisme et aux puissances de l'âme russe. Rien à craindre, de ce côté, avec les Chinois. Leur marxisme est « pur », purement rationnel. Et l'on en donne comme preuve le fait que Mao sera, devant l'histoire, le premier chef d'Etat a avoir accepté la guerre atomique et la mort de quelques centaines de millions des siens (avançant qu'il en resterait toujours un nombre supérieur à celui de tout autre peuple). Quant à la prêtrise invisible, elle réunit les membres de la « communauté gnostique » qui est en train de se constituer, nourrie de phénoménologie husserlienne, et produit de la transfiguration de l'Europe en Occident.

Il faut préciser cette opposition marxisme-prêtrise, et ce qu'est le marxisme dans cette perspective. S'il est LA physique sociale, il a pour but d'accélérer une entropie d'ailleurs fatale, où l'humanité dans son ensemble s'uniformise, en se qualifiant (car il y a divers niveaux d'entropie). Mais ce marxisme, s'il est qualifiant s'il donne une conscience aux masses qu'il mobilise, n'est cependant qu'« une gnose altérée », son objet étant de dissoudre la conscience dans le groupe, au lieu de la libérer. Il est au service de l'espèce, non de l'homme et s'oppose à la gnose véritable, dont les supports humains sont seuls à réaliser vraiment l'œuvre de tout le cycle historique : c'est par eux que s'accomplit la conquête du Sens. Grâce à quoi ils constituent le fondement spirituel du cycle à venir.

Pourquoi cette prêtrise naît-elle en Occident, nom ici d'une Europe qui s'est haussée de la puissance à la connaissance ? On trouvera dans *Assomption de l'Europe* et dans *La Structure absolue* la description du mouvement historique qui nous amène à ce point. L'Europe s'est constituée par le mouvement qui pousse vers l'Ouest la force physique de l'Orient. A l'âge classique, l'Europe se prolonge par l'Amérique, expansion qui atteint sa limite avec la Californie, frange extra-mondaine, terre du cinéma, des sectes, de tous les fantasmes, comme doit l'être le lieu où un mouvement s'arrête, bouillonne et se métamorphose.

L'Europe n'a cessé d'exporter son corps (hommes, marchandises) vers l'Amérique, et son esprit (ses idées) vers la Russie. Mais le capitalisme européen est devenu en Amérique productivisme monopoliste et planifié, tandis que le socialisme, exporté à l'Est, devenait communisme dictatorial et niveleur. Le fascisme est le produit d'une Europe qui se croyait encore un avenir sur le plan de la puissance. C'est l'idéale et impossible synthèse du capitalisme de l'Ouest et du socialisme de l'Est ; il avorte fatalement, n'ayant pas le champ de son ambition, et il est vaincu par l'alliance des deux pôles contradictoires (américain et soviétique).

Aujourd'hui, l'Amérique, sédentaire par son esprit, reste nomade par son corps (marchandises), à l'inverse de l'U.R.S.S. qui, sédentaire par son corps, reste nomade par son esprit (exportation de communisme). Conséquence : « ... le corps européen ne peut théoriquement éviter d'être écrasé qu'en devenant l'un ou l'autre des deux corps antagonistes, ce qui signifie infailliblement qu'en essayant d'échapper au choix, il tendra à devenir l'un *et* l'autre[7] ».

L'Europe, et particulièrement la France, cherche à échapper au dilemme en posant l'idée d'une fédération mondiale (politique anti-blocs, alliance avec le tiers monde). Cette idée « qui veut dépasser les contradictions du couple Est-Ouest en les diluant dans le champ plus vaste du monde tout entier, est le produit de la quadrature Est-Ouest dans *l'hémisphère du bas*, le produit de cette même quadrature dans l'hémisphère du haut étant au contraire constitué par la gnose nouvelle que la prêtrise invisible d'Europe va apporter à la race rectrice du futur cycle d'histoire[8] ».

Mais nous n'en sommes encore qu'à une structure Est-Ouest qui s'arrête à l'U.R.S.S. Or l'activation de cette structure ne laisse pas les choses en état. Abellio observe un double phénomène : d'abord l'apparition du communisme chinois, nettoyé du moralisme et qui reprend à son compte l'exportation de la révolution ; ensuite une tendance à l'unification de l'aire américano-russe : le marxisme russe se charge de facteurs moralistes et pacifiques, tandis que l'impérialisme économique américain, se heurtant au tiers-monde, se replie et devient conservateur et passif. Une nouvelle structure est dessinée, où le monde des sociétés industrielles (des Etats-Unis à l'U.R.S.S.) est tout entier à un pôle, tandis qu'à l'autre la Chine fait contrepoids. Accessoirement, on peut considérer que le facteur racial (Blancs d'un côté, Jaunes de l'autre) surgit dans cette nouvelle opposition, ce qui correspond d'ailleurs au développement de la deuxième guerre, « psychique ».

C'est dans cette situation que va se déclencher la guerre de l'esprit. Avec la révolte des étudiants de Berkeley, en 1964 (et c'est en Californie qu'apparaît le phénomène, reflux à un niveau supérieur de l'antique mouvement d'expansion matérielle vers l'Ouest), on assiste au passage de l'*ampleur à l'intensité* des forces psychiques libérées par les fascismes : la violence devient fin en elle-même. En même temps c'est le « début en mode d'ampleur de la révolution intellectuelle ». Les événements de 68 en Europe (Paris, Prague) confirmeront. A ce moment, tandis qu'émergent dans l'hémisphère du haut les porteurs de gnose, sur le plan le plus visible — c'est-à-dire le cercle équatorial de la sphère — on constate un accroissement de l'entropie, activée par le marxisme comme par les nouvelles formes de domination de la société technique (domestication par les signes, en particulier). Mais dans l'hémisphère du bas, par une négation, un refus incomplétement lucide de l'entropie, se manifestent les individus épris de révolte et de rupture, broyés par l'histoire. Ils refusent tout sens et se réfugient « dans une sorte d'exaltation mégalomane de l'impuissance[9] » qui ne s'exprime jamais mieux que dans le terrorisme individuel.

Et le terrorisme peut être une des formes de cette troisième guerre annoncée — ou déjà commencée.

On a donc, si l'on considère l'Ouest, le saint (l'homme de connaissance) au pôle du haut, le terroriste au pôle du bas. Pour le marxisme chinois, qui est au niveau de la puissance, et vise à réduire l'individu dans la collectivité, c'est la figure du militant qui est partout présente, mais on est en présence d'une double dialectique : « en haut, celle du policier et du saint, en bas celle du policier et du terroriste[10] » (les désignations de saint et de terroriste n'ayant pas, bien sûr, le même sens qu'à l'Ouest). Finalement le Chinois « voudra se faire saint *chez lui* et terroriste *chez autrui* en postulant qu'ainsi, un jour, il

n'y aura plus d'autrui et que la surhumanité, à son plus haut niveau, lui appartiendra sans partage[11] ».

Cette opposition ultime du saint (gnostique) et du policier (militant) résume l'histoire et traduisant l'opposition fondamentale de l'homme et de l'espèce. A l'Est comme à l'Ouest ce sont les hommes de la deuxième caste (militants dans un cas, technocrates dans l'autre) qui mènent le jeu, la première caste n'apparaissant d'ailleurs, selon Abellio, qu'au moment ultime de la crise. Ces militants, ces technocrates, sont au service de l'espèce, et ignorent ou nient les véritables besoins de l'homme : « La politique est ici à l'origine d'une véritable chute dans la naïveté et la parodie. Inconsciemment, elle substitue à l'affrontement transcendantal et extra-mondain du *Je* et du *Nous*, qui commande toute montée spirituelle, la recherche par des voies naturelles et mondaines d'une prétendue fusion du *Moi* dans le *Tous ;* elle s'efforce en vain de substituer aux forces d'unification christiques qui gouvernent toute montée dans l'Esprit, le jeu duel des forces luciférienes et sataniques à l'œuvre dans l'homme extérieur et le monde [12]. »

Le marxisme est bien esprit, mais esprit inverti. Il est au service de l'espèce, il favorise l'entropie, la réduction des êtres à un modèle commun, et c'est son erreur. Aujourd'hui plus que jamais, le *moi* au lieu de s'accomplir en se détruisant dans le *Je*, est sommé de se fondre dans le *Tous* du groupe. Ce peut d'ailleurs être une tentation, ce passage au *Tous* étant présenté comme renoncement, oubli de l'égoïsme, accomplissement.

Mais il n'y a là qu'une parodie, car par cette fuite dans le groupe, on esquive les trois problèmes ultimes : ceux du sexe, de l'art et de la mort, qui sont « ceux de l'être même dans sa dernière nudité ». Et si tout homme est appelé à les affronter, c'est le cas par excellence des hommes de connaissance.

Abellio y revient souvent : « Dresser, au regard de l'homme intérieur, le bilan d'une vie, c'est interroger cet être pour-le-sexe, cet être pour-l'art, cet être pour-la-mort, qui constituent seuls, mais ensemble, l'irréductible d'un homme. Toute société, même la plus contraignante, voit son pouvoir s'arrêter au seuil de ces trois domaines[13]. » Inversement, c'est l'erreur chinoise « de faire croire à ces intellectuels de type sartrien désormais fondus dans les "masses" que les problèmes de pointe de l'homme total (le sexe, l'art, la métaphysique) éludés ou même réprimés dans la période militante et souffrante de la révolution marxiste y seront accueillis un jour, non point à titre de problèmes individuels mais de problèmes de *tous,* dans l'ordre d'urgence voulu non par l'individu mais par la montée qualifiante de l'entropie sociale[14] ».

L'homme est seul devant ces trois mystères, et il *s'édifie* par la solution qu'il y apporte. Dans ces domaines, il n'y a ni recette ni lois : on est dans l'universel, où rien n'est répétitif. S'il y a un point dans cette œuvre où l'on peut trouver une analogie avec ce que le christianisme appelle (ou appelait) le salut, c'est ici. Et par suite du mouvement croissant qui nous mène vers la fin, nous nous trouvons au moment du plus grand effort de l'espèce pour annuler l'homme, tandis que par une réponse équivalente, celui-ci est le mieux armé pour échapper à cette contrainte.

Cette esquisse de la pensée abellienne est évidemment très incomplète. Elle nous a menés cependant à retracer un effort d'intégration qui par delà l'histoire et le destin de la terre, décrit le mouvement de l'esprit incarné dans le monde. On a pu voir dans le détail l'application de la première loi de cette pensée : il n'y a pas de hasard. Cela entraîne une conséquence sur laquelle Abellio revient à force. S'il n'y a pas de hasard, si tout être, tout événement a sa place dans le mouvement orienté de la « manifestation », il faut dire aussi que rien ne se perd, qu'il n'y a pas de retard, de régression. Et c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre.

Ce refus du déchet est défini par ce qu'Abellio appelle la *néoténie.* « La biologie attribue aujourd'hui des noms savants à ces lois dialectiques de la *néoténie* qui rendent compte du fait bien connu que l'enfant d'homme paraît longtemps "en retard" sur le jeune animal, notamment le jeune singe. La portée de ces lois me paraît générale. Elles expliquent en particulier que l'immatu-

rité des homosexuels ait un sens positif, non pour eux-mêmes, mais pour l'espèce, *l'espèce à venir*, dont ils provoquent, ainsi que je l'ai déjà souligné, le rajeunissement global, tout au moins quant au rétablissement de ces communications souterraines où ils excellent et à l'affinement des instincts, des sensations[15]. » Et ce n'est pas seulement l'homosexuel qui représente ainsi un « acquis » pour l'espèce, mais aussi bien la maladie : « Le nombre de schizophrènes d'une société donnée mesure la capacité inventive de la société qui suit[16]... »

L'exigence de liaison et d'intégration poursuivie avec cette ardeur sans faille, c'est peut-être le trait le plus remarquable de cet auteur. Au moment même où il critique l'esthétique de complicité et de fascination du nouveau roman et du cinéma, il se hâte d'ajouter que ces régressions sont *aussi* des progressions. Et ailleurs, il affirme : « Parler de "décadence" ainsi que s'y complaisent trop facilement les moralistes qui accusent l'humanité actuelle de violer ce qu'ils appellent l'ordre "naturel" ou "divin" est un non-sens. Il n'est pas au pouvoir de l'humanité de violer quelque ordre transcendant que ce soit et cela pour la simple raison que l'histoire de l'humanité se confond avec la génèse irréversible de la conscience transcendantale, et que cette genèse est, à elle seule, en tous temps et à tout moment, absoluement positive, quelles que soient par ailleurs les péripéties matérielles de l'histoire visible[17]. »

On peut remarquer en passant qu'il y a là un des points capitaux où Abellio se sépare de l'ésotérisme. Même s'il emploie à l'occasion le terme « d'âge noir » pour désigner notre temps, il refuse d'y voir une quelconque décadence, une décomposition ou un retour au chaos, que pourtant cette expression implique. Il n'est attentif qu'au côté positif de cette évolution — comme s'il était déjà passé de l'autre côté du déluge.

On a vu un peu plus haut qu'Abellio parlait de « l'espèce à venir ». C'est que s'il projette sa lanterne vers toutes les parois de notre caverne, il ne manque pas d'éclairer autant qu'il peut ce qui est au-delà. Si l'histoire que nous vivons prend sens et forme quand on y voit la montée de conscience révélant l'approche d'un renversement des temps, il n'est peut-être pas impossible de concevoir quelques traits du cycle futur. On trouve diverses indications à ce sujet.

Et d'abord, à mesure qu'il développe la marche de la dialectique Est-Ouest, qui en arrive aujourd'hui à couvrir tout l'hémisphère Nord, Abellio indique discrètement le probable développement d'une dialectique Nord-Sud. C'est alors que l'Amérique du Sud, aujourd'hui « extra-mondaine » prendra toute son importance, et deviendra pôle à son tour (et Toulouse, ville natale de l'auteur, d'où partirent les premières liaisons de l'aéropostale, y jouera le rôle d'une Thulé légendaire). Cette dialectique Nord-Sud est invisible, tant que n'est pas résolu l'affrontement de l'hémisphère nord. Cependant, on peut noter déjà des émergences symboliques de la lutte du Sud contre le Nord, en France et aux Etats-Unis (Cathares, guerre de Sécession). De cette opposition, on peut dire encore « qu'elle cessera d'être proprement politique et guerrière pour se faire religieuse et gnostique[18] ».

Dans un autre domaine, on peut prévoir d'autres modes d'être de l'homme dans le cycle à venir (et pourtant il est vain de parler des cycles successifs !). Pourquoi ne pas envisager une 34e bipartition de nos neurones[19] (l'homme en possède 9 milliards, après 33 bipartitions de la cellule première) qui entraînerait l'accès à d'autres connaissances et à d'autres pouvoirs ? Nous constatons déjà l'émergence au niveau intellectuel de perceptions jadis accueillies à un niveau inférieur. Nous savons que les animaux ont des sensibilités que nous n'avons pas — ou plus — et il n'est pas impossible que nous les réintégrions. Quant aux pouvoirs de certains individus (télépathie, télékinésie) on sait avec quelle curiosité Abellio les considère, certain que leur fréquence et leur qualité iront croissant.

Il n'est pas inutile de montrer enfin dans cette immense synthèse, la place de l'opérateur. Sans doute Abellio s'intéresse-t-il plus à son *je* qu'à son *moi*, mais la seconde mémoire a retenu un certain nombre d'éléments constitutifs, permanents, qui montrent comment il se situe lui-même à l'intérieur du paysage qu'il décrit, et cela ne peut manquer d'être éclairant.

Il est remarquable de le voir, au début de *Ma seconde Mémoire*, situer Toulouse dans un rapport d'opposition à deux capitales, Paris et Rome. Le point de départ de l'aventure (il n'y a pas de hasard, rappelons-nous) n'est pas une bourgade quelconque, mais une ville qui a une «vocation théocratique et impériale », et une qualité mythique (il la rattache à la Thulé hyperboréenne). Colonisée pendant sept siècles, l'ancienne capitale occitane a pris sa revanche dès le siècle dernier en devenant la tête d'un radicalisme décrit comme utopique et universaliste. Elle connaît aujourd'hui sa revanche spirituelle puisque « tout l'Occident est en passe de devenir albigeois ». Sur les deux plans, temporel et spirituel, c'est le même refus de l'ordre ancien, du roi et du pape. L'« utopie » radicale (il cite Herriot : « Je ne me laisserai pas humilier par les faits ») et parallèle à la foi cathare qui oppose au Dieu personnel du catholicisme un Dieu impersonnel, qui ne dicte nulle loi, et au Père querelleur une fraternité sans limites. En somme, Toulouse a eu raison trop tôt. Remarquable exemple de néoténie.

Transposant ces faits sur un autre plan, Abellio loue chez sa mère une sérénité, une sainteté sans loi qui n'a rien de commun avec la résignation : « J'ai voulu voir dans ma mère... la survivance d'un esprit cathare bien antérieur à cette histoire même et enfin délivré du corps, du lieu et du moment. » Parfaite incarnation de la *Sophia* toulousaine, preuve de la permanence d'une spiritualité qui ne doit rien à la règle romaine. Son père, c'est, complémentairement, l'homme de la révolte. Il ne « milita » jamais, dit Abellio, mais il incarne à ses yeux l'exigence de dignité, le refus des grandeurs et des oppressions sociales.

Voilà donc ce qu'il trouve dans son berceau : les thèmes du refus, de la révolte libertaire, de la fraternité et d'une spiritualité non incarnée, thèmes en somme en parfait accord avec le siècle tel qu'il a tourné. Pourtant Abellio écrit : « ... dans tous les domaines, j'ai voulu épouser mon époque, mais jamais je ne lui fis d'enfant. Tout s'est passé comme si mes vraies épousailles avec le monde se trouvaient sans cesse reportées à des temps plus mûris, à la future et improbable fête de l'esprit pur[20]. » Et c'est à propos de lui-même qu'il évoque les retards néoténiques, indices d'ailleurs de fécondités plus grandes.

Mais en fait on se demande si les traits qu'on vient de noter n'annoncent pas plutôt une *avance* qui expliquerait le décalage longtemps observé avec l'époque. Car c'est aujourd'hui (beaucoup plus que dans les années trente) que triomphe l'esprit fraternitaire et le refus du Père, que Rome cède devant la Gnose, que s'effondrent les orgueilleuses hiérarchies du passé. De même, Abellio a été marxiste et surréaliste avant que cela imprègne l'air du temps. Et il décrit, soulignant l'avantage : « Quarante ans à l'avance, j'ai ressenti cette impression de confinement, de rejet, de relégation qu'éprouve aujourd'hui toute une jeunesse laissée sans emploi, par la société de consommation et qui va bien plus loin qu'une simple conscience de classe. »

Il aurait été ainsi un *témoin prémonitoire*, traversant avec une phase d'avance les cercles et tunnels dont tout le monde aujourd'hui clame l'expérience — et c'est l'époque qui serait en train de le rejoindre. Mais non, il s'est avancé plus loin, toute son œuvre est là pour le dire.

GEORGES LAFFLY

## NOTES

1. *Un Faubourg de Toulouse*, p. 165.
2. *Un Faubourg de Toulouse*, p. 99.
3. *Un Faubourg de Toulouse*, p. 101
4. *Les Militants*, p. 132.
5. *Id.*. p. 132.
6. *Id.*, p. 134.
7. *La Structure absolue*, p. 277.
8. *Id.*, p. 278.
9. *Les Militants*, p. 177.
10. *Id.*, p. 187.
11. *Id.*, p. 187.

12. *Id.*, p. 49.
13. *Un Faubourg de Toulouse*, p. 206.
14. *Les Militants*, p. 186.
15. *Un Faubourg de Toulouse*, p. 154.
16. *Dans une âme et un corps*, p. 244.
17. *La Structure absolue*, p. 293.
18. *Id.*, p. 281.
19. *Id.*, p. 448.
20. *Un Faubourg de Toulouse*, p. 115.

# Sur l'Europe de Raymond Abellio,

## ètoile polaire de la constellation du monde

**Alain de Benoist**

*« Ce qui doit tomber,*
*il ne faut pas le retenir,*
*mais au contraire, le pousser. »*

Nietzsche

Plus une œuvre est importante, moins il faut la lire d'une traite, plus il faut y revenir de façon *transversale*, pour y reprendre un chapitre ou soupeser un paragraphe, ouvrir les livres à l'endroit où ils s'ouvrent d'eux-même, y flairer l'idée forte qui éclaire la situation présente, parvenir enfin à cette béatitude du vrai lecteur, au moment où l'intelligence charnelle et communielle du texte se substitue à sa simple, et stérile, compréhension intellectuelle. Moi qui suis plus proche de Heidegger que de Husserl, plus existentialiste que phénoménologiste, plus nominaliste que gnostique, et aussi, disons-le, relativement fermé (mais non hostile) à l'ésotérisme, c'est ainsi que je me suis appris à lire Abellio.

Voici trente ans, dans *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, Raymond Abellio exprimait ce qui pouvait, à première vue, apparaître comme un certain désespoir : « Aujourd'hui je le sais. Aucun homme ayant un peu le goût de l'absolu ne peut plus s'accrocher à rien. La démocratie est un dévergondage sentimental, le fascisme un dévergondage passionnel, le communisme un dévergondage intellectuel. Aucun camp ne peut plus gagner. Il n'y a plus de victoire possible. » C'est la raison pour laquelle, ajoutait-il, il ne s'agit plus désormais de rechercher des *solutions*, mais des *situations* nouvelles. Je constate que tout ce qui s'est passé depuis trente ans confirme les vues prémonitoires, *prophétiques*, d'un livre écrit, il est vrai, peu de temps après les accords de Yalta : depuis trente ans, l'Est et l'Ouest fonctionnent comme diastole et cystole, formant un champ de force au-dessus du gouffre ontologique où gît, dans l'inconscience même de son inconscience, l'Europe invisible.

* Né en 1943, essayiste et critique, animateur de « Nouvelle Ecole », auteur de « Vu de droite » et de « Les Idées à l'endroit ».

La dialectique du couple Est-Ouest, exposée en détail par Raymond Abellio dans *Assomption de l'Europe* (pp. 109 ff.), puis reprise sous un éclairage plus philosophe dans *La structure absolue* (pp. 268 ff.), apporte précisément, au-delà des critiques parallèles classiques, mille fois entendues, une dimension d'intelligence nouvelle caractérisant la situation présente. Dimension indispensable à la *compréhension* d'un procès de formation de deux matérialismes antagonistes et complémentaires dont le bloc russe et le bloc américain, nés comme excroissances et, finalement, comme *projections* de l'histoire européenne, ont mis en œuvre le scénario freudien de l'assassinat du « père » et du partage de son pouvoir sur une base égalitaire. Les ensembles continentaux ont, eux aussi, des complexes d'Oedipe à résoudre. Et Abellio n'a pas manqué de montrer que la structuration complète de l'hémisphère Nord peut aussi être décrite en termes de structures de parenté.

Reprenons quelques unes de ces antinomies *présentes*. « *L'Est est le lieu d'un passé* qu'il faut toujours réactiver, l'Ouest celui d'un *avenir* qui reste toujours à découvrir », écrit Raymond Abellio dans l'un des plus saisissants passages d'*Assomption de l'Europe*. « L'Est, ajoute-t-il, n'aspire qu'à recommencer vainement le *passé sans avenir* et il s'épuise dans la connaissance de cette vanité : d'où le fatalisme et le silence de l'Est. L'Ouest n'aspire qu'à commencer orgueilleusement l'*avenir sans passé* et il se grise dans la méconnaissance de cette folie : d'où l'optimisme et le tapage de l'Ouest. »

Du socialisme libertaire qu'il a pris en Europe, l'Est a fait un collectivisme totalitaire et niveleur. Du capitalisme libéral qu'il a pris à l'Europe, l'Ouest a fait un productivisme massificateur et dépersonnalisant. L'Américain *objectivise* physiquement tout autrui. Le Russe *subjectivise*, sur le même plan, tout autrui : « Le physique américain est *expansif* et s'exporte, le physique russe est *compressif* et refuse toute importation. » L'Ouest exporte du matériel et importe du spirituel (ses exportations idéologiques ne sont que des *reflux* européens de doctrines ayant provisoirement campé outre-Atlantique). L'Est exporte du spirituel et importe du matériel. « Chez les Russes, précise Abellio, la collectivité n'agit pas comme chez les Américains au niveau psychique, mais encore plus bas, au niveau physique, par la contrainte corporelle directe (...). Chez les Américains, c'est le psychique qui s'éveille. D'où la contrainte ou plutôt la dissolution du psychique par le social. L'Américain est *dissous*, en effet, plutôt que *contraint* (...). La vampirisation psychique acceptée par l'Américain lui fait considérer la liberté physique comme une contrepartie définitivement conquise et hors de débat, tandis que le problème de la liberté intellectuelle ne se pose même pas et appartient à un extra-monde. Au contraire, l'écrasement physique non consenti du Russe lui fait considérer la liberté psychique et intellectuelle comme un souvenir, une réalité perdue sans contrepartie, et qui, tant qu'elle ne sera pas retrouvée dans la liberté physique, qui est la forme vide mais radicale de toute liberté, appartiendra elle aussi à un extra-monde. »

Ainsi, géopolitiquement, historiquement, culturellement, politiquement, l'Europe reste le centre du monde : l'Empire du Milieu, le *Heartland* par excellence. Entre le christianisme et le marxisme, qui constituent « les deux pôles de l'éclatement final de (son) corps historique », entre l'idéologie de l'esprit pur et l'idéologie de la physique sociale, entre l'ontologie et l'entropie, entre la soumission au Dieu jaloux et la soumission au fait social exclusif, l'Europe reste la matrice de l'Est comme de l'Ouest. Elle reste la source des facultés créatrices dont les deux blocs qui sont nés et se sont détachés d'elles ne portent que les applications. Elle reste la *culture* dont ces blocs ne possèdent que la *civilisation*. Elle possède le *sens* de l'acte historique, là où les blocs n'en connaissent que la *cause* et l'*effet*. C'est que le sens fait nécessairement référence à cet « acte premier » de l'âme des peuples que Mircea Eliade appelle le *mythe fondateur*. La fin, l'utilité, le rapport : cela vient en plus. C'est pourquoi l'Europe, à défaut de fixer le montant des mises, demeure l'*enjeu*. « *L'Europe est la région-clé que se disputent les superpuissances » : les Chinois ne cessent de nous le rappeler — eux qui eurent le bonheur d'échapper aux vues réductrices de la logique identitaire aristotélicienne.*

L'Empire du Milieu sera toujours disputé entre le Levant et le Couchant. L'Europe de la mythologie grecque avait été enlevée par un taureau. D'autres bêtes à cornes la guettent aujourd'hui.

L'*ascension* de l'Europe, il est vrai que ce n'est pas d'hier qu'elle mobilise les esprits. Déjà, pour Nietzsche, elle devait se faire fatalement — c'est-à-dire, au sens propre, *par fatalité.* « Si nous sommes assez fous pour ne pas faire l'Europe par l'accord pacifique de tous, écrit l'auteur de *Zarathoustra*, elle nous sera imposée par la voie impériale, celle de Napoléon, qui, du moins, a eu le mérité de concevoir l'Europe comme un ensemble politique. » Si l'Europe ne résulte pas de la naissance d'une *conscience* nouvelle, d'une appréhension nouvelle de la tridimensionnalité du temps historique, de la *transfiguration* dans toute actualité des trois dimensions, des trois perspectives du passé, du présent et de l'avenir, elle se fera quand même — mais « au bord du tombeau ».

Nietzsche, qui récuse les petits nationalismes, les petites ambitions nationales (à commencer par l'Allemagne de Bismarck), déplore la « maladie de la volonté » qui, déjà, frappe ses contemporains. A l'époque où Karl Marx prévoit la révolution partout sauf en Russie, il constate que c'est à Moscou que la *volonté* reste la plus forte : « C'est là, dit-il, que la volonté latente est depuis longtemps comprimée et accumulée, là que la volonté — on ne sait si elle sera affirmative ou négative — attend d'une façon menaçante le moment où elle sera déclenchée. » Face à cette « attitude de plus en plus menaçante de la Russie », Nietzsche écrit : « Je voudrais voir l'Europe se décider à devenir menaçante à son tour, à se créer, au moyen d'une nouvelle caste qui la régirait, une *volonté unique*, formidable, capable de poursuivre un but pendant des milliers d'années, afin de mettre un terme à la trop longue comédie de sa petite politique et à ses mesquines et innombrables volontés dynastiques ou démocratiques. Le temps de la petite politique est passé : déjà le siècle qui s'annonce fait prévoir la lutte pour la souveraineté du monde — *et l'irrésistible poussée vers la grande politique.* »

Parallèlement à la « menace russe », Nietzsche dénonce aussi le « péril américain ». Si l'américanisme s'empare de l'esprit européen, affirme-t-il, ce sera la « suprême déchéance ». Surviendra alors le règne du « dernier homme » : L'*Homo œconomicus*, qui vit dans la *fébrile immobilité* d'un éternel présent — *nunestans* —, l'homme de l'unidimensionnel, l'homme qui soumet toutes choses au seul critère de la rationalité économique et de l'intérêt matériel et individuel immédiat, l'homme qui « croit avoir inventé le bonheur — et qui cligne de l'œil ».

Au XVII[e] siècle, Jean-Jacques Rousseau et l'abbé de Saint-Pierre voyaient dans l'union européenne la condition même d'une « paix perpétuelle ». C'était assurément rêver. Nietzsche, plus réaliste, imagine une « paix européenne » sur le modèle de la *pax romana.* « Le siècle prochain, s'écrie-t-il nous apportera la lutte pour la domination de la terre (...). S'ouvre à nos yeux, pour la première fois dans l'histoire, l'incroyable perspective de buts humains œcuméniques qui embrassent toute la terre habitée. »

Cette ascension de l'Europe, que Nietzsche interprète du point de vue de la *puissance*, Abellio la situe d'emblée sur le plan de la *connaissance.* Dans les deux cas, pourtant, il s'agit de dépasser la politique immédiate, pour se réapproprier une dimension métapolitique et transhistorique formelle. Là où l'Est et l'Ouest fourmillent d'*agitation collective*, note Abellio, l'Europe opère par *conversion aristocratique.* Prise entre deux blocs qui la pressent, l'oppressent et la compressent, l'Europe ne peut en effet s'assurer d'un avenir que par *conversion des termes en présence*, c'est-à-dire à la condition de *ne s'assimiler à aucun camp* — ce qui, les choses étant ce qu'elles sont, implique qu'elle devienne *l'un et l'autre de ces camps*, en même temps, dans le même mouvement, mais *à un niveau supérieur*, en faisant de cette synthèse et de ce dépassement le creuset d'une contradiction supérieure d'où surgira un autre niveau de son Etre.

Entre l'Est et l'Ouest, le rôle de l'Europe est d'*organiser* le rapport qui la lie à ces deux blocs, de façon à redonner au monde sa *dimension multipolaire.* Il est d'apparaître, écrit Raymond Abellio, « comme le facteur d'intensification commun de l'inversion d'inversion de l'Amérique par la Russie et de la Russie par l'Amérique, et cela dans une occidentalisation progressive et paroxystique de *tout* dans l'hémisphère Nord, qui nous démontrera d'ailleurs de façon claire

le caractère universel de la structure de l'inversion intensificatrice d'inversion dans le domaine de la géopolitique ». Bref, il s'agit de voir comment les pôles constitutifs de l'« Occident » peuvent s'intensifier et muter ensemble, et de dégager les produits de cette mutation.

L'« Occident », chez Abellio, n'est pas ce que l'on entend habituellement sous ce terme. Il n'est pas non plus l'*addition* de l'Est, de l'Ouest et de l'Europe, mais bien la superposition communielle de l'Europe, sa transfiguration métapolitique et transhistorique — le « porteur le plus avancé de la dialectique du moment présent ».

L'opposition entre l'Europe et l'Occident est à restituer dans cette perspective. L'Europe vit en *mode d'ampleur,* l'Occident en *mode d'intensité.* L'Europe *sédimente*, l'Occident *cristallise.* L'Europe est provisoire, l'Occident est éternel. « L'Europe vit dans la durée linéaire et univoque des causes et des fins particulières, l'Occident vivra dans la *permanence sphérique* globale dépourvue de cause et de fin. » Mais en même temps, *seule l'Europe peut véritablement donner naissance à l'Occident.* Seule à posséder la vision *simultanée* des trois dimensions du temps historique, elle peut porter à un plus haut niveau de conscience un parcours historique discontinu, équivalent à la pleine maîtrise du *non-sens de l'histoire* et du permanent tissage en tous sens d'un Evénement unique et pourtant sans cesse recréé. De cette capacité européenne à réaliser l'équilibre et le dépassement des contradictoires, de cette aptitude européenne à être, dans le cyclone du monde, l'*œil* de ce cyclone, de cette vocation européenne à devenir l'*étoile polaire* de la constellation du monde, on peut dire qu'elles constituent autant de traits husserliens, dès lors que l'on admet, avec Raymond Abellio, que « tout phénomène husserlien est à lui seul un monde dont les motivations et la polyvalence sont infinies », et que « le monde husserlien n'est plus linéaire, mais *sphérique*, ou tout au moins sphéroïdal ».

Mais à nouveau, s'impose la comparaison avec Nietzsche, et spécialement avec, dans le *Zarathoustra,* ce passage si révélateur du « chant des oiseaux » : « Tout va, tout revient ; éternellement roule la Roue de l'Etre. Tout meurt, tout à nouveau fleurit ; éternellement s'écoule l'Année de l'Etre. Tout s'écroule, tout se recompose à nouveau ; éternellement se reconstruit la même maison de l'Etre. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; éternellement reste fidèle à lui-même l'Anneau de l'Etre. *A tout moment commence l'Etre* ; autour de tout Ici s'enroule la *Sphère* du Là. *Le centre est partout.* »

L'Occident, idée et *conscience* à faire naître, est en germe dans l'Europe, en germe dans les implications infinies que dévoile pour lui l'histoire européenne : « C'est justement parce que l'homme européen est pris *actuellement* dans l'implication infinie des liaisons historiques, et qu'il y est pris *seul*, qu'il est, à l'état naissant, le porteur de l'être occidental capable de transcender l'histoire, de la vider de ses événements isolés et passagers et de faire émerger ici et maintenant une nouvelle conscience dans le monde. » Et encore : « l'Occident ne peut naître que lorsque sa conscience préréflexive actuelle de la multiplicité des implications historiques fera place à la conscience de leur infinité. Il y a entre la *multiplicité* et l'*infinité* un passage résolutoire et communiel, une solution de crise. L'Europe est l'apprentissage sans fin de la multiplicité, l'Occident est l'expérience unique de l'infinité. » Ajoutons que cette différence entre la multiplicité et l'infinité, c'est aussi, bien sûr, celle qui sépare la ligne (ou même le cercle) de la *sphère* — avec tout ce que cela implique concernant l'espace-temps.

En relativisant l'une par l'autre les avances respectives de l'Est et de l'Ouest, l'Occident fondera une *vision absolue.* Alors, enfin, se réalisera la synthèse millénaire, le dépassement global, la fin des antagonismes relatifs, la fusion des contradictoires, l'enjambement des antinomies provisoires de la foi et de la raison, du corps et de l'âme, de l'*animus* et l'*anima*, du passé et de l'avenir, de l'espace et du temps, de l'individuel et du collectif, du national et du social, du théocentrisme et de l'anthropocentrisme, de la philosophie explicative et de la science descriptive, du visible et de l'invisible, du pondérable et de l'impondérable. Alors s'instituera l'accord parfait — le point d'orgue — de l'homme et des dieux, du Mythe et de l'Histoire.

*Coincidentia oppositorum* : l'idée, on le sait, vient de loin. Alors se dévoilera une autre perspective, un autre horizon, un autre projet — et la fondation d'une histoire à la fois absolument subjective et absolument objective. « Une telle émergence, précise en effet Abellio, n'est possible que si l'homme ainsi transmué *ressaisit son histoire après s'en être distancé,* et ne se laisse plus dissoudre par elle. Ce *comble de subjectivité,* où la conscience se rend compte que les événements "n'avancent" que parce que nous avançons nous-mêmes et que notre conception du monde, qui est notre communion dans le *monde pour-nous*, n'est que notre propre conception de l'*homme nouveau en nous*, se rencontre alors avec un *comble d'objectivité*, et, comme il se doit, en vertu du principe de la contiguïté des extrêmes, la subjectivité absolue con-fine à l'objectivité absolue. »

C'est à cet objectf que répond, comme moyen, le « facteur d'intensification de l'inversion d'inversion » évoqué par Abellio, et qui, dans *Assomption de l'Europe*, annonce déjà *La Structure absolue*. On peut évidemment l'appréhender à différents niveaux, le plus élémentaire, le plus sommaire, recoupant dans une certaine mesure l'image proposée par Julius Evola dans *Chevaucher le tigre* (La Colombe, 1964) : « Cette formule extrême-orientale signifie que si l'on réussit à chevaucher un tigre, on l'empêche de se jeter sur vous et qu'en outre, si l'on n'en descend pas, si l'on maintient la prise, il se peut que l'on ait, à la fin, raison de lui. » Nietzsche dit, plus simplement encore (et de façon plus *négative*) : « Ce qui doit tomber, il ne faut pas le retenir, mais au contraire le pousser. » Formule qui s'applique aux inidividus aussi bien qu'aux peuples. Dans la perspective tracée par Evola, il s'agit de prendre conscience de ce que nous vivons l'achèvement — l'effondrement — d'un cycle, et qu'il faut accepter et même *vouloir* cet achèvement.

Raymond Abellio, lui, va beaucoup plus loin qu'Evola — ou que Guénon. Il va plus loin qu'eux exactement de la même façon que la *sphère* « va plus loin » que le *cercle*. Il introduit en effet une exigence husserlienne, dialectique, sphérique, dans une interprétation du temps historique qui, sans cette exigence, aurait toutes chances de rester une vision linéaire et catéchistique. D'où son désir d'activer *positivement* les processus — puisque, chez lui, l'« activisme » s'est reconverti dans le domaine de l'esprit. D'où également son attitude *positive* vis-à-vis de la science et vis-à-vis de l'Europe, sa pensée intégrant tout naturellement la novation, par opposition à l'« orientalisme » dogmatique de certaines sectes. Par là, Abellio reste d'ailleurs fidèle à certain *néoténisme* européen, qui, à beaucoup d'égards, apparaît comme un concentré d'humanité. « Aujourd'hui, écrit-il, en Occident, la force de conversion d'une doctrine lui vient en grande partie de son pouvoir *dialectique*. Sinon, cette doctrine, au lieu de *créer des créateurs,* ne fait que des *répétiteurs*. » D'où, enfin, le principe proclamé dans *La Structure absolue :* « Toute intuition est inversion *intensificatrice* d'inversion par l'intermédiaire de l'un de nos sens. »

Cette accélération des forces telluriques et géopolitiques par l'intelligence humaine, cette activation du procès d'inversion, qui, d'une part, accentue les tendances jusqu'au seuil où elles se *retournent* d'elles-mêmes, et, d'autre part, dégage les produits de la mutation des pôles en renversant la perspective, comme une carte que l'on retourne et qui, sur le contour même des anciens continents, en fait apparaître de nouveaux, équivaut au sens propre à une *transfiguration* — transfiguration (« mot-clé, la plus haute énigme », dit Abellio) fondée sur une logique imaginative à base d'intuitions « gnostiques », de métaphores « alchimiques », de correspondances « analogiques », et dont on trouve les rudiments dans tout un courant de pensée européen, qui, en marge de la religion officielle, inspire tantôt Spinoza, tantôt Origène, ou encore Joachim de Flore, Paracelse, Maître Eckhart et Nicolas de Cuse.

On connaît la distinction faite par Raymond Abellio entre les hommes de *connaissance,* les hommes de *puissance,* les hommes de *travail* et les hommes de *gestion*. La « connaissance », Abellio la définit comme « la pensée selon laquelle tout ce qui existe a un sens, et la conquête de ce sens ». C'est l'idée que rien n'est absurde, que tout retentit sur tout, que l'univers est un ensemble *solidaire*, organique, structuré : un échiquier où le déplacement de chaque pièce modifie le statut — *position* et *mouvement* — de toutes les autres. L'idée aussi qu'il n'existe pas d'événements indépendants, mais un seul Evénement dont la création, autour de nous, en nous et par nous, se poursuit tous

les jours : « Tous les astres agissent sur moi et j'agis sur tous les astres. » Seule cette connaissance et la claire conscience de sa supériorité intrinsèque permet d'appliquer la « Structure absolue », laquelle implique, selon les termes mêmes d'Abellio de « commencer par le haut », c'est-à-dire d'« essayer de bâtir la maison en commençant par le toit ». En d'autres termes, il n'y a pas de gestion ni de travail, ni même de puissance possible, sans d'abord une *connaissance*. Et c'est pourquoi la *politique* n'est, dans l'ordre des activités humaines, que sa dernière étape.

« Construire à partir du toit », c'est renverser la perspective commune : mettre la transhistoire avant l'histoire, la métapolitique avant la politique. Car c'est *le haut qui entraîne le bas*, le « toit » qui détermine les « fondations » — et non l'inverse.

Aujourd'hui, ce n'est donc « pas dans ce monde qu'il faut mettre de l'ordre, *mais dans nos pensées* ». Pendant un certain nombre d'années — l'époque du « nouveau prophétisme » —, cette idée a conduit Raymond Abellio à sa « dernière utopie » : l'utopie de l'*Arche*.

Il s'agissait, comme toujours, de fonder un Ordre spirituel, nécessairement coupé du monde. Un Ordre qui n'aurait été tenté ni de se poser en théocratie dirigeante, ni en fondateur de religion, mais qui, plus simplement, se serait employé à déplacer « le centre de gravité de l'activité au plan des masses sur celui de l'élite » (*Vers un nouveau prophétisme*).

De fait, nous avons dû être quelques-uns, sans nous connaître, à avoir répété les dernières lignes d'*Assomption de l'Europe* : « J'essaie d'imaginer ce que pourront être ces heures de la *transfiguration*, quand les guerriers se feront prêtres, et, n'ayant plus rien à défendre qui ne soit détruit, se découvriront les hommes les plus riches du monde ».

La richesse de l'avenir ne peut, au train où vont les choses, que résider en effet dans une certaine pauvreté. C'est la richesse du ballon dirigeable qui se résout à larguer ses amarres. C'est la richesse de la pensée qui rompt avec toutes les possessions qui la *retiennent*. C'est aussi, pour les anciens « activistes », le passage de la seconde fonction — les *Kshatriyâ* — à la première, qui est celle des *souverains* et des *brâhmanâ*. La parole de Nietzsche résonne ici puissamment, elle aussi : « Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort » (*Was mich nicht umbringt, macht mich stärker).* Elle annonce l'heure des prêtres occupés à l'alchimie européenne, des prêtres pour qui « la prêtrise véritable n'est pas dans la négation du temps, mais dans son exaltation, ni dans la suppression de la *praxis*, mais dans sa transfiguration ».

L'heure des prêtres conscients de la « conception de l'Occident futur » — bien que cette conception ne puisse l'être encore « que dans l'absolu de la vision et le néant apparent du pouvoir ».

L'Arche n'a pas flotté. C'est que « flotter » eut encore été une façon d'être visible. Or, l'Europe dont parle Raymond Abellio ne peut qu'être une *Europe invisible*, ne se révélant que progressivement au monde — et, dans le même temps, *à sa propre conscience.*

L'internationale des esprits libres et souverains constitue bien un Ordre, mais un Ordre qui n'est pas seulement coupé du monde, mais aussi *coupé de lui-même.* Un *Ordre au secret* — le contraire même d'un *Ordre secret* — qui n'existe *qu'en creux.* Au vrai, cette Europe « abellienne », Europe solaire s'il en fut — *Sol/Soulès* —, cerne la part d'interdit existentiel présente à l'intérieur de nous-mêmes, *hic et nunc.*

La crise occidentale, la crise du fossé qui se creuse progressivement entre le *faire* et la mise en question de soi, s'approfondit en marge de cette Europe invisible et de cet interdit existentiel. Tel est l'Ordre au secret : « Au cœur le plus sensible de l'Europe, *à l'endroit d'où elle se croit le plus absente,* s'accumulent ce comble de refus et ce comble d'attention qui, par la réversibilité mystérieuse du rachat, constituent au contraire sa vraie présence. »

Le mystère de l'homme n'est pas qu'il fasse ou ne fasse pas ce qu'il veut, c'est qu'il fasse toujours *autre chose* que ce qu'il avait voulu. Entre tout projet et sa réalisation, il y a nécessairement un espace : l'espace qui correspond au passage d'une logique à une autre. L'homme ne fait pas plus *exactement* ce qu'il veut qu'il ne veut exactement tout ce qu'il peut. Cet « effet pervers » — sans perversité —, Jules Monnerot l'appelle *hétérotélie.* Peut-il y avoir, compte tenu de l'hétérotélie des pensées et des actes, une science de l'homme véritable ? Le principe hétérotélique est-il l'équivalent, pour les « sciences humaines », de l'impossibilité qu'il y a en microphysique à déterminer en même temps la position et le mouvement des particules ? Laissons cette question ouverte. Mais posons-en une autre : que se passerait-il si cet effet inévitable pouvait être calculé, assumé et vécu pleinement — si l'on faisait l'hétérotélie de l'hétérotélie, la déviation de la déviation et l'inversion de l'inversion ? Si l'on tenait compte des « courbures » de l'espace-temps, non au voisinage des corps célestes, mais à celui des actions humaines ? Paradoxe analogue à ceux qui résultent, dans les récits de science-fiction où l'homme peut voyager dans le temps d'un présent qui se projette rétrospectivement *contre* et dans le passé afin d'agir sur lui-même.

Mais l'effet hétérotélique joue aussi pour le taureau qui veut s'emparer d'Europe. Il échoue dans l'instant où il triomphe, il crée par son succès même les conditions de son échec. Il ressuscite, par son ascension même, le *discours* qu'il avait à toute force tenté d'éteindre. Et de même, plus s'approfondit la fin d'un cycle, plus se rapproche l'avènement d'un nouveau. Rien qui ressemble plus à une aurore qu'un crépuscule : seule la fraîcheur de l'air nous dit ce qu'il est.

Nietzsche avait perçu cela aussi, lorsqu'il écrivait dans *Par-delà bien et mal* : « Qu'on appelle *civilisation* ou *humanisation* ou *progrès* ce qui distingue aujourd'hui les Européens ; qu'on appelle cela simplement, sans louange ni blâme, avec une formule politique, le mouvement démocratique en Europe : derrière tous les premiers plans politiques et moraux, désignés par une telle formule, s'accomplit un énorme processus *physiologique,* dont le mouvement grandit chaque jour, — le phénomène du rapprochement des Européens, des Européens qui s'éloignent de plus en plus des conditions qui font naître des races liées par le climat et les mœurs, et qui s'affranchissent chaque jour davantage de tout *milieu défini* qui voudrait s'implanter pendant des siècles, dans les âmes et dans les corps, avec les mêmes revendications, — donc la lente apparition d'une espèce d'hommes essentiellement *surnationale* et nomade qui, comme signe distinctif, possède, physiologiquement parlant, un maximum de faculté et de force d'assimilation. Ce phénomène de *création de l'Européen,* qui pourra être retardé dans son allure par de grands retours en arrière, mais qui, par cela même, gagnera peut-être et grandira en véhémence et en profondeur (...), ce phénomène aboutira probablement à des résultats que les naïfs promoteurs et protagonistes, les apôtres de l'"idée moderne", voudraient le moins entrer en ligne de compte. Ces mêmes conditions nouvelles qui aboutiront en moyenne au nivellement et à l'abaissement de l'homme — de la bête de troupeau-homme, habile, laborieuse, utile et utilisable de façon multiple, — ces conditions sont au plus haut degré aptes à produire des êtres d'exception, de la qualité la plus dangereuse et la plus attrayante » (chap. VIII). D'où cette conclusion : « J'ai appris avec plaisir que notre soleil se dirige d'un mouvement rapide vers la constellation d'*Hercule.* Et j'espère que nous autres humains qui habitons la terre nous faisons comme le soleil ? Et que nous marcherons à l'avant-garde, nous autres, bons Européens ! » (*ibid.*).

La révolution européenne — révolution d'abord essentiellement spirituelle et gnostique — est appelée à créer sa vue-du-monde, son langage et jusqu'à son *objet,* à la façon très exacte de la révolution microphysique. En quoi

pourrait-elle consister aujourd'hui, si ce n'était à recréer l'*unité des points de jonction* de la sphère existentielle et géopolitique, à *faire tourner la sphère*, à faire muter les pôles, à modifier l'angle de vision, la perspective et le niveau ? On lisait déjà, dans *La fin du nihilisme* : «Notre pays a perdu ses anciens dieux et n'a pas encore trouvé les nouveaux. » Puis, dans *Assomption de l'Europe* : « L'Europe actuelle, devant sa crise, mais non encore réellement en elle, se tient aujourd'hui à ce stade de l'alexandrinisme où meurent les anciens dieux sans que les nouveaux soient encore apparus. » Nous voici dans l'*interregnum*, à l'époque de la *jonction*, de la *coupure* approfondie et surmontée — sous le double regard du dieu Janus, sous celui de Heimdall, qui veille sur les seuils et qui commande au *prima*. A l'heure, dit Hofmannsthal, où se rencontrent ceux qui ont su veiller pendant la longue nuit et ceux qui apparaissent dans le matin nouveau.

C'est ce qui fait de Raymond Abellio, parmi quelques autres grands solitaires, l'un des plus puissants penseurs de ce temps, au-delà de son œuvre qui n'en est que le journal de route — et, précisément, sa *solitude* mise à part —, c'est son itinéraire. De ceux qui toute leur vie soutiennent la même idée ou de ceux qui, sans en renier aucune, les dépassent toutes, qui sont les plus admirables ? Le parcours de Raymond Abellio est à lui seul intégration, synthèse, dépassement — inversion d'inversion. On ne peut à la vérité rien combattre *que l'on n'ait été soi-même*. On ne se distance en fin de compte que de soi-même. On ne va véritablement loin qu'en luttant *contre soi* — et alors, quelle lutte exaltante et efficace ! *Aedificabo ad destruam*.

Transfiguration, c'est bien cela. Abellio a intégré et dépassé le christianisme, le socialisme, le communisme, le fascisme, le nihilisme. Sans doute a-t-il également dépassé les vues dont nous nous sommes faits ici l'écho — et cela aussi, c'est heureux. Lire Abellio est l'un des moyens de guérir la « maladie de la volonté ».

ALAIN DE BENOIST



1. Raymond Abellio et sa jeune sœur en 1918.

2. Les parents de Raymond Abellio en 1918.

2



3



3. La maison natale de Raymond Abellio dans le faubourg des Minimes à Toulouse.



4

5





4. Raymond Abellio au lycée de Toulouse en 1924.

5. En octobre 1927, à l'École polytechnique chaque promotion a sa couleur : impaire, jaune, paire, rouge. La promotion des Anciens (1926) étant rouge oblige les jeunes conscrits de la Promotion 27 arrivant à l'École à la saluer par la formule traditionnelle : « *Chic à la Rouge* » (semaine de « bahutage »).

6. En 1927, Raymond Abellio en uniforme de polytechnicien.


JANE
AUBERT
Diana

8



9



7. Une salle d'études à l'École Polytechnique en 1928. Raymond Abellio debout au fond à gauche.

8. En 1930, à Versailles.

9. Juin-septembre 1930, Raymond Abellio alors qu'il dirigeait en tant que sous-lieutenant du génie, la construction d'une casemate souterraine à Castes-Ruines, au-dessus de Sospel (Alpes-Maritimes).

10. Raymond Abellio, en Espagne, sur la Costa-Brava au milieu des années 50.

10



12



11



11. A Villefranche sur Mer au début 1934.

12. Raymond Abellio avec Pascal Jardin (à sa gauche) et Simon Jardin.



13

14



13. A Chexbres, fin février 1948, avec Jane L.

14. La corniche et les vignobles de Lavaud près de Chexbres en Suisse où Abellio séjourna de mars 1947 à mai 1950. Au fond, les montagnes du Valais.

15. Raymond Abellio dans son appartement à Genève en 1954.

16. Raymond Abellio avec Julien Gracq et Guy Dupré, en 1960 à Paris.



15

16






17

18



17. A Chamonix en 1964 avec Colette V.

18. Raymond Abellio sur la côte de la Manche, près de Cayeux-sur-Mer en 1960 alors qu'il écrivait « *La Fosse de Babel* » à Saint-Valéry-sur-Somme.

19. Raymond Abellio avec Marie-Thérèse de Brosses en 1965.

20. Avec Julien Gracq et Guy Dupré vers la fin des années 60.

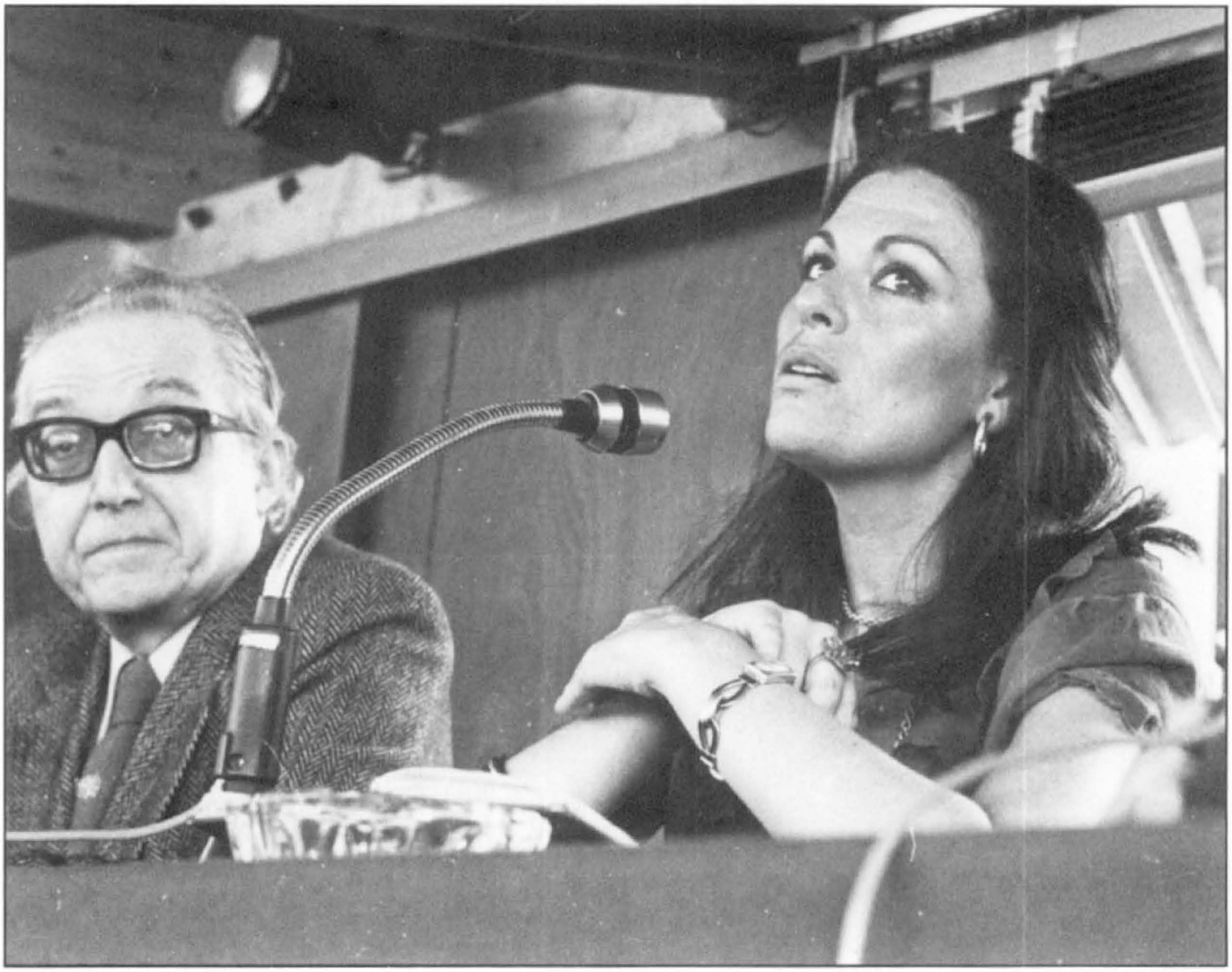
21. Conférence à Bordeaux sur la Parapsychologie avec Elizabeth Teissier, en 1977.



19

20





21

22. Lettre du peintre Mathieu écrite à l'occasion de l'émission télévisée « *L'homme en question* », février 1977.

23. Dédicace d'André Breton sur « *l'Art Magique* » paru en 1957.

24. Raymond Abellio à Lisbonne en 1977 avec Lima de Freitas, Directeur Général de la Culture et David Mouras Ferreira, Secrétaire d'État à la Culture.



Cher Maître et Ami

Vous avez été magnifique !

Magnifique de Clarté de Sérénité, de Souveraineté.

Cette fois j'eusse aimé vous voir confronté à des adversaires qui vous aient fait face à votre mesure.

Un dialogue entre vous et de Stéphane Lupasco eut été sublime.

Mais la robe violette de Marie-Thérèse n'était pas mal du tout.

Croyez moi fidèlement et sentimentalement votre

Kathleen



11ter AVENUE LEOPOLD II - 75016 PARIS

11ter AVENUE LEOPOLD II - 75016 PARIS

FORMES DE L'ART

# L'ARTMAGIQUE

1

A Raymond Abellio,
le dirupteur subtil,
hommage très attentif
André Breton

par André Breton avec le concours de Gérard Legrand.





25

**25.** A la Commission d'Études « *L'Ingénieur et la Société* » organisée par l'Association des Anciens Polytechniciens (A.X.) et préparatoire aux travaux de l'Institut des Sciences de l'Action, en 1977.



26. *La Transfiguration* de Raphaël Sanzio (École Italienne) pour illustrer l'article de Raymond Abellio sur l'Esthétique p. 146.

27. *La Chute d'Icare* de Bruegel (XVI[e] siècle) pour illustrer l'article de Jean-Pierre Dauiun p. 160.

28. Conférence à l'Université de Lisbonne sur la Nouvelle Gnose, le 30 avril 1977.

26

27





# Témoignages

# Journal de Suisse

## Janvier-septembre 1951 (extraits)

Raymond Abellio

### 10 janvier

J'essaie d'analyser l'impression de délivrance qui me vient à la sortie du deuxième tome de *La Bible, document chiffré*. Des quatre livres que j'ai écrits, ce fut de loin le plus difficile à terminer, je dirais presque à couper de moi, à m'en arracher. Toutes ces rencontres numérales de plus en plus nombreuses, ces calculs pressés, tous *réussis*, mais que j'étais incapable de rassembler en un système clair disant sa loi, toutes ces « coïncidences » où je voyais désormais des obstacles plus que des repères avaient fini par me faire vivre dans une sorte de brouillard où je cherchais en vain une issue et dont j'ai attendu en vain durant près de deux ans, qu'il se dissipât et m'ouvrît une voie. C'est le même espoir, le même pressentiment d'une présence, d'une transparence possibles qui commande les ardeurs et les angoisses de l'amour. Même au moment de donner le bon à tirer de ce deuxième tome, épreuves corrigées en main, j'ai téléphoné chez Gallimard pour remanier de fond en comble deux chapitres. A certains moments, ces opérations qui ouvrent à l'infini des cycles de nombres de plus en plus amples et en état de giration de plus en plus rapide tendent à créer des états de *vertige mystique* dont la hauteur n'est bien entendu ressentie comme sublime que par l'effet de ces nuées où elle se perd. Au moins est-il clair que l'état de vertige n'est supportable que s'il n'est pas permanent. Celui-là le devenait.

### 11 janvier

Il est normal qu'à Genève, dans la ville d'Amiel, on se demande pourquoi un écrivain se met à tenir un « Journal ». En fait, cela ne m'est jamais arrivé qu'en période de détente, entre deux livres, ou mieux encore, en période de crise, pour faire diversion. Dans les deux cas, ce fut pour moi le contraire même d'écrire, une forme de *non-action*, un constat d'impuissance. Dans sa

dissémination, je n'ai jamais considéré le Journal dit intime comme une œuvre véritable, une fin en soi. Tout livre qu'on écrit, j'entends un vrai livre, doit vous tenir assez pour se suffire. Il me semble même que c'est un mauvais signe, quant à la force ou la profondeur d'une œuvre, de voir un écrivain mener de front, en même temps, un livre et un Journal, le journal du livre. Si, en économie politique, la mauvaise monnaie chasse la bonne, ici ce doit être l'inverse. Une œuvre véritable doit exclure tout *besoin* de Journal. Plus exactement, je dirai que ce dernier m'apparaît comme la *petite monnaie* de l'œuvre et presque son déchet.

Suis-je en ce moment en état de crise , Oui, et pour bien des raisons. D'abord ce besoin de rigueur qui m'a pris au sortir de mon expérience d'ésotériste et des facilités qu'elle se donnait me ramène à la philosophie et aux sciences. Non seulement j'étudie Husserl et ses épigones, tel Merleau-Ponty, à la bibliothèque universitaire, je me plonge de la façon la plus désordonnée dans l'épistémologie : Gonseth, Lautman, Cavaillès, Dieudonné, Cartan. Cet apprentissage tardif va d'un coup à l'autre extrême, celui de la difficulté, et ce n'était pas en effet l'enseignement de l'X, à la fin des années 20, qui pouvait m'y préparer puisqu'il était lui-même d'une bonne dizaine d'années en retard sur le mouvement des sciences. Seulement, ici aussi, le champ est sans mesure, et la rigueur qu'on y exige ne s'y confond pas, pour un novice, avec la clarté. Gonseth est clair pourtant, c'est un bon initiateur, mais il ne suffit pas à lui-même. Il me renvoie à Russell, à Hilbert, et par eux aux débuts de l'axiomatique et de la théorie des ensembles. Lautman ouvre sans cesse des voies, par fulgurances, mais il va trop vite pour moi, il me faut d'abord assimiler tout son acquis, qui est immense. Et je ne comprends goutte à Cavaillès. Ajouter à cela que tous ces mathématiciens cherchent à sortir de la métaphysique où au contraire, par tempérament, tout me ramène. Et me voilà donc en plus drogué de cosmologie et pénétrant dans cet étrange domaine où les calculs les plus savants sont mis au service des conceptions philosophiques les moins avouées, et où l'on surprend les plus grands physiciens en flagrant délit de *simplisme* métaphysique. Je me plonge dans Einstein, Jeans, Eddington, De Sitter. Moi qui me suis nourri de Maître Eckhart, je dégringole dans l'abbé Lemaître, dont la théorie de l'atome primitif et la conception bêtifiante d'une « origine » des temps me révulse. Je voudrais pouvoir détruire d'un mot toutes ces théories naturalistes naïves du *big bang* ou de l'expansion indéfinie de l'univers, leur opposer, avec leurs propres armes mathématiques, une conception de l'éternel présent qui convertisse tous ces savants. Œuvre impossible, mais surtout œuvre vaine. Pourquoi cette étrange séduction du *savoir* ? Pourquoi ne suis-je pas capable de la vaincre comme je l'ai fait à Lausanne lorsque j'ai très vite délaissé l'étude de Wronski dont le vocabulaire, il est vrai, est si particulier que j'ai eu tout de suite l'impression qu'il faut s'abandonner à lui jusqu'à s'y perdre ?

Cependant, cette fringale de chercher, de comprendre, se heurte à un autre besoin non moins impérieux et sûrement venu d'une autre profondeur de l'être : *il me faut* écrire la suite des *Yeux d'Ezéchiel*. Or la philosophie et le roman vont ensemble comme l'eau et le feu. Le roman exige une spontanéité que la réflexion philosophique réprime sans cesse, une disponibilité qu'elle détruit. Voulant toujours mener ou contrôler le jeu, le philosophe le supprime. Et un roman qui cesse de jouer avec son créateur cessera aussi par force de jouer avec son lecteur, ce qui revient à dire qu'il ne sera pas un *bon roman*. Alors on se prend à penser qu'il faut arriver à une spontanéité non naïve, une spontanéité seconde ayant fini d'intégrer la « connaissance » ou les « idées » pour en faire de la vie, de la vie « supérieure », au-delà de la philosophie et non en deçà. C'est avec ce genre d'utopies qu'on fabrique les meilleurs désespoirs, ceux qui, par quelque pointe inconnue, *espèrent* sortir d'eux-mêmes et finissent pas se soulever en tempête, comme la mer. J'en parle ce soir avec une sorte de détachement trompeur. En fait, je n'écris en ce moment rien de suivi, de construit, et je vais au hasard des impulsions, des lectures. Telle est alors la fonction du « Journal » : la diversion. On croit s'y reprendre, s'y ressaisir. L'amour malheureux connaît ces rémittences. Il sait aussi ce qu'elles coûtent, au réveil.

Enfin, il y a mon travail d'ingénieur à Transhipping, l'après-midi, le « second métier ». Mais Transhipping, dans tous ces embarras, ne compte

guère que par quelques énervements bénins. J'en parlerai une autre fois, ci ça me vient.

## 14 mars

Il y a six mois, je ne me suis installé à Genève que pour entrer à Transhipping. A Chexbres, dans le pays de Vaud, où j'ai passé un peu plus de trois ans, j'avais en mai dernier à peu près épuisé ce qui me restait des avances de mes éditeurs et du préceptorat du jeune Pascal Jardin, et un ami de Chexbres m'avait alors offert pour l'été de me loger dans son appartement inoccupé de Lausanne. Une bonne partie des réfugiés politiques de Vichy sont encore plus démunis que moi, et ce n'est pas la petite association de secours fondée par Madame Arthême Fayard qui peut faire plus que les dépanner pour quelques jours en cas de coup dur. Certains essaient d'utiliser leurs anciennes relations pour faire des affaires au coup par coup, sur commission. Ils y réussissent en général assez mal : ce n'est pas leur métier, et surtout le tour des relations efficaces est vite fait. D'autres, comme l'amiral Bléhaut, le dernier ministre de la Marine du gouvernement de Vichy, un soldat énergique, sympathique entre tous, ont fini par prendre un travail manuel : l'amiral est maganisier et manutentionnaire chez un menuisier de Lausanne. Tous vivent ainsi en infraction avec l'ordre impératif figurant en grosses lettres, au tampon gras, sur nos permis de séjour : « Interdiction de se livrer à une activité rémunérée ou gratuite. » S'agissant de toute façon de tâches subalternes, la police suisse ferme les yeux. Cherchant un peu partout conseil et appui, je me suis donc en ce début d'octobre rendu à Genève pour rencontrer Georges Hilaire qui a, quelque temps auparavant et pour les mêmes raisons, quitté lui aussi les hauteurs vaudoises de Charbonne. A ce moment il entretenait quelque illusion sur sa capacité, lui, simple artiste, d'entrer dans la jungle du « commerce international ». Le billet de chemin de fer aller et retour Lausanne-Genève coûte environ 10 francs. Ecornant mon « capital », j'ai sacrifié cette somme pour apprendre qu'Hilaire n'ayant rien trouvé de solide, se préparait à quitter la Suisse pour s'installer à Madrid, où l'on vit à moindre frais. Ce jour-là, il était près de deux heures de l'après-midi et, en attendant de rentrer à Lausanne, je finissais de déjeuner d'un café-crème aux Ambassadeurs, sur le quai du Rhône, lorsque vint s'asseoir à la table voisine un jeune financier nommé Jean-Pierre François que je connaissais déjà pour l'avoir rencontré en 1947, peu de temps après mon arrivée en Suisse, lors d'un déjeuner à Lausanne avec des amis de Paris, les Dehollain qui sont avec lui en relations d'affaires. Et, certes, jamais l'idée ne me serait venue de m'adresser à lui pour trouver du travail tant il me semblait siéger sur quelque Olympe, bien trop loin de moi et surtout bien trop haut. Depuis, j'avais quelquefois revu Jean Dehollain, grand et beau garçon méditatif, aux goûts d'esthète, que les affaires laissent, me semble-t-il, insatisfait. Cela ne l'empêchait pas d'être selon son expression « fasciné » par Jean-Pierre François et de chercher à me faire partager cette fascination. Lors de cette rencontre, J.-P. F. me fit d'abord l'impression d'un tout jeune adolescent étranger à son emploi. Rien en lui n'annonçait le technicien, le technocrate. Rien non plus le chef, le patron. C'était un garçon fluet, vêtu avec soin, au visage peu mobile et que Louise et Christian Dehollain semblaient remorquer. D'autres que moi s'y sont trompés plus longtemps et plus gravement. Le chef, c'était lui, et il me surprit bientôt par sa parole ferme et directe, qu'on sentait toujours méditée même si elle était rapide : il n'y avait en lui rien de *léger*. Trois ans plus tard, son énorme réussite n'altérait en rien son air de simplicité, de disponibilité, je dirai presque d'innocence qui le laissait comme impollué, hors d'atteinte en tout cas des mauvaises fièvres et des maléfices de l'argent. Arrivé à Genève à la fin de la guerre et tout juste sorti des maquis savoyards, il a emprunté, dit-on, ses cinq mille premiers francs suisses pour monter sa première transaction et a bientôt créé Transhipping. Jean Dehollain dit de lui : « C'est un génie de la finance. » Il faut le croire : Transhipping a très vite essaimé dans le monde entier. Son siège est à Genève, juste au-dessus des Ambassadeurs, au débouché du pont du Mont-Blanc, mais possède désormais des filiales ou des bureaux à Paris (avenue de l'Opéra) à Munich, Milan, Téhéran, Addis-Abeba, Rio de Janeiro, en Angola (à Luanda) et surtout au Pakistan, à Karachi, la capitale, avec une antenne à Rawalpindi,

le principal centre stratégique du pays, à la frontière contestée du Cachemire. « Pourquoi, me dit-il, ne m'avez-vous pas fait signe depuis trois ans ? » Il me demande de lui exposer mon problème. C'est vite fait. Et, tout aussitôt : « J'ai du travail pour vous, si vous voulez. »

Pierre de Combas me disait toujours : « Il n'y a pas de hasard. Toutes les rencontres sont des rendez-vous », ou encore : « Vous êtes protégé. » L'étais-je ce jour-là ? Modérément, certes, juste de qu'il fallait, mais que demander de plus à la fonction *matérielle* de la vie ?

J.-P. F. m'expliqua que Transhipping ne se contentait pas de transactions commerciales. Elles s'intéressaient également au Pakistan, à de grands travaux publics et J.-P. F. ce jour-là m'en donna, non sans complaisance, le détail : la France, par son intermédiaire était en passe d'exercer dans ce pays tout neuf une sorte de monopole. Les Britanniques venaient de partir, les Allemands étaient pour le moment hors jeu, les Américains tardaient à arriver. Il avait pris et occupé la place. Ses marchés de fournitures et de travaux avoisinaient déjà les deux milliards de francs français. Il se flattait de pouvoir à brève échéance multiplier ce chiffre par cinq ou par dix. Etait en cours notamment, pour les militaires pakistanais, un grand chantier d'adduction d'eau à Rawalpindi, un milliard environ. Il avait signé le marché, commandé les tuyaux à Pont-à-Mousson et pris comme sous-traitant, pour les travaux de pose la filiale de cette société, Eau et Assainissement, avec laquelle j'avais moi-même, en France souvent travaillé. Quand on connaît la vanité toute féodale des dirigeants des grandes sociétés françaises, voir Pont-à-Mousson accepter une *sous-traitance* d'un petit financier suisse encore inconnu de vingt-cinq ans était presque incroyable. Il y avait à l'œuvre là-dessous quelque dynamique étrange, quelque charme subtil qui n'était plus du ressort des hommes mais de quelque diable ou de quelque dieu. J.-P. F. n'en paraissait pourtant pas grisé. Son ton restait froid. « J'ai besoin de quelqu'un pour superviser tout cela, me dit-il. Etudier les contrats, coordonner les travaux. Ordonnancer les paiements. C'est votre métier. Vous pouvez commencer tout de suite. Je ne voudrais travailler qu'à mi-temps, lui dis-je, je dois aussi écrire. Ce n'est pas moi qui vous en empêcherai », me répondit-il. Et il ajouta en souriant, d'un air intime et amical : « J'ai moi aussi un livre en tête, je vous en parlerai. D'accord », lui dis-je.

A ce moment, au lieu de me faire, ce qui allait de soi, une offre chiffrée, il me posa une question qui me surprit beaucoup : « De combien avez-vous besoin chaque mois ? » Demander cela, quand on est soi-même très riche, à quelqu'un qui vient de vous avouer que sa fortune se tient pour l'heure aux environs de cent francs suises. c'est assurément renverser les rôles. Tel est pourtant le mécanisme mental de J.-P. F., même si les gens simples y dénotent une assez éprouvante forme d'objectivité. Sur le moment, je ne l'ai cependant pas ressenti ainsi. J'étais pauvre, sans défense et surtout sans masque. Je ne cherchais qu'à atteindre une bouée et faisais mes calculs : trois cents francs de pension au plus bas niveau, chiffre de base à multiplier par deux pour les autres besoins, je ne visais pas plus haut que les conditions minimales de la survie : « Six cents francs en tout, lui dis-je. D'accord », me répondit-il. J'eusse pu aussi bien demander mille.

C'est ainsi qu'avant même d'y entrer j'ai appris par Transhipping comment certains hommes savent nouer, avec l'argent un juste rapport. Mais ici, une fois encore, point de jugement de valeur. Quand J.-P. F. fixe son bénéfice au plus haut, ce n'est point appât du gain. Quand il mesure au plus juste la rémunération de ses employés, ce n'est pas davantage défaut de générosité. Dans les deux cas, il s'agit d'un exercice objectif de la volonté. Dites si vous voulez que cette volonté est froide, peu émotive et même dure. Elle est surtout *impersonnelle*. Elle vient de bien plus loin, de bien plus haut que l'individu ainsi assujetti mais agrandi par elle. Quand elle sera définitivement incarnée en lui, J.-P. F. aura alors atteint sa vraie stature, celle contre laquelle se brise l'indignation des faibles, encore toute pétrie des routines et des morales de la *petite* psychologie.

## 20 mars

J'ai fait il y a quelque temps la connaissance d'un Kabbaliste genevois.

Un matin, on frappe à ma porte, à la pension Pauly, et je vois entrer un vieil homme très droit, très majestueux, une sorte de prophète biblique déployant sa grande barbe. Il s'arrête sur le seuil et me dit d'une voie presque solennelle : « Je suis Josué Jehouda. » Genève est une de ces villes secrètes où l'on est sûr de trouver, sans trop chercher, n'importe quel échantillon d'humanité en marge, un de ces centres vers lesquels tout dérive. Moins occulte que Prague ou Lyon, par exemple, mais plus renouvelée, plus remuante, plus ouverte aux contradictions de la modernité. Josué Jehouda a derrière lui une longue carrière d'exégète et de propagandiste de la Thora. Il a fondé il y a quelques années la *Revue Juive* et l'a maintenue tant qu'il a pu. Venu me demander de faite une conférence sur la numérologie biblique, il n'a pu s'empêcher de me morigéner. Comment puis-je aussi, occupation fivrole, écrire des romans ? Puis il m'a reçu à dîner. Il est à la fois impérieux et affable. Sa femme lui obéit avec une sorte de dignité silencieuse et efficace, qu'on sent inquiète.

Ma conférence annoncée, la police des étrangers me convoque. Un réfugié politique n'a pas le droit de se manifester sans autorisation. Je m'engage à ne faire allusion à aucun événement postérieur au VIe siècle avant Jésus-Christ.

## 24 avril

Un autre Kabbaliste, le docteur Engelson, se propose de m'associer à Genève à la création d'un *Centre d'Etudes bibliques*, qui serait l'embryon de l'*Institut de Recherches spirituelles* qu'il veut fonder à Jérusalem en collaboration, dit-il, avec Martin Buber. Ce centre genevois serait conçu comme une société fermée et même hermétique. « Il ne faut pas galvauder l'enseignement de la Kabbale », dit le docteur. On peut répondre que la Kabbale est, comme la fleur de lotus, impolluable.

E. est un ancien marxiste additionnant un besoin de militantisme que le marxisme a déçu, la religiosité intellectuelle du juif et les élans parfois intempestifs de la gentillesse slave. C'est le meilleur des hommes, mais aussi, dès qu'il s'agit de Kabbale, le plus entreprenant. J'ai fait sa connaissance il y a quelques semaines lors de ma conférence sur la *Bible, document chiffré*, organisée à l'Athénée par le groupe « Unité » animé par Josué Jehouda. Une cinquantaine de personnes. Les deux hommes se supportent mal. A la fin de la conférence, lorsque le docteur m'a abordé, Jehouda s'est vivement approché, tout frémissant dans sa barbe de patriarche : « Je vous interdis de parler à *mon* conférencier ! » Depuis, je suis comme un pont entre les deux hommes, un pont sur lequel personne ne passe que moi. Admettons quand même que la Kabbale, dans l'invisible, les unit.

E. n'a jamais, je pense, assimilé la partie dite « scientifique » du marxisme, notamment l'économique. Ce point est-il secondaire ? Un marxiste, même messianique, s'il a été une fois rompu aux schémas du *Capital*, reste, même après son reniement, tellement armaturé par son système de références, qu'il ne peut plus en politique se dire *anti*-marxiste. Il peut quitter la politique, il peut lui ajouter une dimension spirituelle que le marxisme d'ailleurs a fait confusément germer, mais il a toujours tendance à voir dans le marxisme la seule théorie politique possible, la physique par excellence de l'histoire. D'ou la méfiance instinctive des bourgeois pour les anciens communistes. En 47, alors que je venais d'arriver en Suisse et me trouvais, deux mois plus tard, à peu près sans ressources, des amis me signalèrent la possibilité d'obtenir une situation d'ingénieur au Vénézuela. Mais il fallait l'agrément du directeur de la société française qui s'installait là-bas. Il se trouva que ledit directeur était un de mes anciens camarades des Ponts et Chaussées, avec lequel j'avais été en constantes relations durant plus de deux ans, alors qu'il était, au ministère de l'Intérieur, directeur des études du plan d'aménagement de la Région Parisienne et que j'étais, à la Présidence du Conseil, chargé de la direction, d'ailleurs toute théorique, du plan des Grands Travaux. Je lui écrivis. Ma lettre resta sans réponse. Un de mes amis parisiens se dévoua et alla le voir. La lettre s'était, lui dit-on, perdue. Mais on le lui dit avec un grand embarras, qui ne devint explicable qu'au moment où cet ancien collègue demanda si j'étais toujours communiste. J'avais aussi été, disait-on, un peu « fasciste » depuis. Il faut croire que, de ce côté, on ne s'en était même pas aperçu.

Avec le docteur E., le professeur C., aigle un peu déplumé ayant pris

chez les soufis de Genève la sagesse d'un vieux sachem, réprime son ancien sectarisme léniniste et pose des questions de praticien intelligent. Faut-il s'astreindre à suivre une règle ? Faut-il violenter une nature paresseuse et encline au moindre effort ? Selon Gurdjieff, une première réponse serait : Il faut faire effort pour abolir l'effort. Le sur-effort dépasse le non-effort. Mais la Gîtâ dit aussi : « Celui qui agit conformément à sa nature atteint la perfection. » Et elle ajoute : « Détache-toi de toutes les lois », mais cette fois ce n'est pas sans réserves. La contradiction est ici dialectique : il y a effort et effort. Au-delà se tient la plus haute vérité.

Au déjeuner, à la pension. Deux vieilles dames arrivées avant moi parlent du Maréchal en train de mourir à l'île d'Yeu : « Ce que font les Français est ignoble. Ils vont en faire un héros — Un héros, il l'est déjà. Je croyais les Français plus nobles. » L'accent est dévot, puritain, pénétré de bonne conscience suisse. Le Maréchal est entré dans la seule gloire certaine, celle que dispensent les vieilles dames dans les pensions de famille bien tenues, au soir de leur longue vie prudente et peu informée.

N. veut me rendre *heureux*. Ce mot pour elle enferme tout, et il me glace. Une des conditions de ce bonheur est que je change de coiffure. Ce matin elle est arrivée alors que je n'avais pas terminé ma toilette. Elle a découvert que mes cheveux bouclaient. Mais il ne faut plus les mouiller.

## 25 avril

Je ne tiendrai jamais ce journal que par périodes. Il y a longtemps que j'ai renoncé à prendre des résolution de discipline. Souvent, jadis, je me disais : Il me faudrait, tous les soirs, passer une heure ou deux à cette sorte d'examen de conscience. C'est en effet un des meilleurs yogas, du moins on le dit. Mais je me désintéresse de tous les yogas.

Lorsque l'Asie déferlera sur l'Europe, ce ne seront plus comme il y a mille ans des hordes faméliques, mais, en plus, à la tête de ces hordes, des prêtres assoiffés de sainteté, de ce qu'ils appelleront la « sainteté ». Ils viendront au nom du Christ renié par l'Europe assassiné par l'Europe. Forces noires poussées en avant par le plus puissant besoin de purification et de sacrifice qu'on ait jamais connu pour laver l'Europe dans leur sang et dans notre sang. Mais toujours le support des Barbares. L'acceptation des brutes comme instrument exige l'ascèse, la circoncision de l'esprit. Le prêtre chevauche le dragon. Lequel contamine l'autre ?

N. téléphone : « Je reprise les chaussettes de l'homme que j'aime, avec volupté. » Son jeune mari est malade, et son absence sera sans doute définitive. N. me dit aussi : « Maintenant que j'ai deux hommes, je me sens encore plus seule qu'avant. » Cependant elle voudrait se remarier et, me faisant cadeau d'une cravate : « C'est pour remplacer la corde que tu refuses de te mettre au cou. »

Au cinéma, cambriolage d'une bijouterie. On force un coffre-fort, et aussitôt se déclenchent les sonneries d'alarme qui ébranlent tout un quartier. Un seul point, la serrure du coffre, devient en un seul moment la totalité de l'espace. Notre époque vérifie et recrée l'identité du local et du global. Mais déjà avec le radar l'espace est illusion. La superposition d'un seul point de l'espace avec le bruit universel des sirènes multiplie la puissance formidable du point qui troue l'écran.

## 29 avril

Discussion à Transhipping où les problèmes maintenant affluent et où mon rôle, hélas ! s'accroît. La guerre de Corée pèse sur le marché des métaux non ferreux qui deviennent introuvables et dont les prix échappent à toute mesure. Or notre chantier d'adduction d'eau de Rawalpindi a un besoin pressant de plomb pour la jointure de ses tuyaux de fonte. Les travaux risquent d'être arrêtés. Il s'agit de travaux « stratégiques ». Tempête au Pakistan et menace de rupture. Heureusement, Pont-à-Mousson finit par retrouver dans un coin perdu de ses entrepôts, un vieux stock juste suffisant. Et, à la conférence qui réunit dans le bureau de J.-P. F. les chefs de service de Transhipping, les directeurs de la filiale de Paris, qui descendent d'avion, arrivent tout heureux et même triomphants. Non seulement la livraison est déjà embarquée mais

Pont-à-Mousson ne nous facture ce plomb qu'au prix ancien, ce qui va nous permettre de faire à l'Etat-Major pakistanais un cadeau royal. Le visage fermé, J.-P. F. écoute en silence, les laisse parler un long moment puis, de la façon la plus abrupte : « C'est lamentable », leur dit-il. Le contrat que Pont-à-Mousson a signé avec nous l'*oblige* à maintenir l'ancien prix. Mais le contrat de Pont-à-Mousson avec nous est une chose, celui que nous avons avec le Pakistan en est une autre. Lui le sait, puisqu'il a rédigé les deux. Et nous n'avons pas à faire de cadeau au Pakistan, nous facturerons le plomb au cours actuel du marché. Voilà comment l'on gagne, si l'on sait prévoir, et J.-P. F. sait, une quinzaine de millions.

Le président d'Eau et Assainissement est un ancien des Ponts et Chaussées, comme moi, mais lui il a pantouflé en fin de carrière dans les grosses affaires. C'est quand même un technicien, non un financier. Il vient à Genève quelques jours plus tard recevoir nos remerciements pour son « geste ». Quand il comprend son malheur, je le vois d'abord s'étonner puis blêmir. Mais il ne dit rien, c'est un faible. A la place de J.-P. F. je me méfierais de ce silence.

## 30 avril

N. est très croyante. « Tu ne m'aimes pas plus que ton roman, sûrement pas. C'est dégoûtant. L'amour devrait passer avant tout, faire tout oublier. — Voyons, lui dis-je, tu aimes Dieu quand même un peu plus que moi, Dieu est plus important. » Elle hésite : « Je ne sais pas. Eh bien ! pour moi, — mon œuvre c'est Dieu, et toi tu es un de ses anges. — Ne te fiche pas de moi », me dit-elle.

Fini de relire le manuscrit de Raymond de Becker sur *La prière*. Ancien rédacteur en chef du *Soir* de Bruxelles, de Becker s'est désolidarisé de la politique allemande en 42, lorsqu'il a constaté comme nous que l'activisme S.S. cachait un infantilisme politique incurable. Cela lui fut dur. Nul plus que lui n'avait vécu la religion du national-socialisme dans son vertigineux paganisme et son hallucinante annonciation de ce qu'il croyait être de « nouvelles valeurs ». Certains purent y voir en 40 la chance de régénérescence de notre christianisme. Fin 42, il lut à toute sa rédaction assemblée un texte d'une quinzaine de pages où il exposait sa déception et prenait congé. En France, où il circulait sous le manteau, nous reçumes ce texte peu de temps après et il nous fit une profonde impression. La Gestapo voulut fusiller B., l'Ambassade le sauva, et il fut déporté en Allemagne mais dans des conditions relativement supportables, dans une villa de Bavière, avec des « déportés d'honneur », des princes, des ambassadeurs, la duchesse d'Aoste, Nitti, François-Poncet... La vie y était plutôt facile, coupée de petites querelles de préséance comiques entre Français et Italiens que lui, en tant que Belge, recevait mission de calmer. En 45, libéré par les Américains, il rentra en Belgique plein d'illusions. Arrêté, condamné à mort, grâcié, puis remis en liberté au début de cette année, mais banni. Il est arrivé à Lausanne il y a un mois et est venu me voir. Il a eu mon adresse par l'écrivain belge Carette, son ami. Ses cinquante pages sur *La Prière* sont le résultat de ses expériences et de ses méditations devant la mort, en prison. Elles sont d'une précision toute clinique, sans recherche d'effet sentimental. L'épreuve a fait de lui un homme intériorisé. Je compare son récit à celui de Béraud, qui est une explosion. La différence tient à ce que les écrivains purement formels comme Béraud n'ont engagé dans la politique que leurs sympathies ou leurs antipathies de peau et n'ont jamais été de vrais militants, en tout cas pas des idéologues : leur surprise devant la persécution a été affligeante, ils ne savaient pas qu'il y a une *règle du jeu*. De Becker a acquis une expérience considérable de l'état orant et le l'état onirique. Il a rassemblé six cents récits de visions mystiques ou de rêves, au cours desquels il « géométrise » avec une spontanéité dont je ne connais pas d'exemple, au moins si continu. Il a acquis la conviction qu'à partir d'un certain niveau intellectuel et spirituel d'intégration on peut dépasser les techniques d'analyse freudienne et jungienne et procéder par auto-analyse, ce que Freud et Jung contestent et tous les spychanalystes aussi, évidemment, car c'est leur retirer le pain de la bouche. Je vois dans les positions de de Becker l'amorce d'une révolution psychologique dont la psychanalyse existentielle de Sartre, qui refuse

d'accepter la notion de censure subconsciente, n'est qu'un timide linéament, mais que Husserl, avec sa notion du *Je transcendantal* fonde en droit.

Aux actualités : l'arrivée du général Mac Arthur à New York. Cinq millions de personnes dans la rue. Les vues extraordinaires prises du haut de l'Empire State Building ou du Rockefeller Center, en plongée, puis d'en bas sur des millions de petits bouts de papier descendant lentement, plus drus que la neige. Images noires et blanches avec toute la gravité d'un paysage hivernal, une tristesse solennelle. Pour les vues prises d'en haut, le bruit de la foule arrive en rumeur de tempête, et, sous l'immense floconnement qui nous en sépare, nous pouvons croire encore à un culte prodigieux montant vers le ciel dans un déchaînement d'espace croulant lentement, régulièrement, à la rencontre de cet immense appel. L'image d'un espace glissant ainsi sur lui-même d'un seul mouvement semble liée à une grande aventure de l'esprit : je n'ai jamais ressenti au cinéma, sauf peut-être devant la mer tournante du *Cuirassé Potemkine*, la même impression de vertige sûr de soi, emportant d'avance l'avenir. Mais dès que les images nous ramènent au niveau de la foule, c'est un déchaînement de primitifs. Révélation du futur fascisme américain. Mac Arthur se veut hiératique et passe lentement, sans gestes. Il est très composé. Il paraît vide, ne rayonne pas. Aussi vide que cette foule, il ne la commande qu'en apparence. Où sont les vrais maîtres ?

## 4 mai

Chez Soune de Tonnac. Longue conversation avec Pierre Abeille, psychiatre à Divonne. Je lui dis ne pas croire que Sartre connaisse « la troisième dimension », celle des instants parfaits de la mystique et de l'amour partagé. Il conteste ce point. Il me parle de la générosité de Sartre, qu'il connaît, et son témoignage m'importe. Je suis persuadé que Sartre a connu des instants de ravissement intellectuel et de vision synthétique au cours de l'élaboration des pages les plus analytiques de *L'être et le néant*, mais qu'il manquait à ces états ce quelque chose qui sépare l'inspiration du mathématicien par exemple de celle de l'artiste, sans parler, plus haut encore, des états d'adoration du religieux. Ces différences d'intensité ne sont pas de degré mais de nature. Qui donc les « mesurerait » ? Déjà l'artiste est vraiment fondu dans son œuvre et d'ailleurs fondé par elle, tandis qu'on ne peut pas imaginer, c'est un fait, que « l'humanité » du mathématicien le soit. Beethoven et Einstein. Deux sensibilités. Et, quant à la souffrance de la parturition, deux ouvertures : ils ne sont pas « possédés » de la même façon. Chez le premier, un démon froid, porteur d'une lumière glacée. Chez le second, une irradiation brûlante. Il faudrait creuser la notion de cette différence. Est-ce une question de *niveau d'être* ? En tout cas, vue ainsi, elle ne paraît pas *ultime*. L'être absolu la dépasse. Le savant et l'artiste sont, au sens pascalien, en état de « divertissement » de l'être. Les grandes colères de Beethoven quand on troublait ses routines. Et d'autre part la distraction bien connue des savants. Je ne sais plus qui de Bernard François ou de Pierre Schaeffer me rappelait, à Chexbres, le mot de Gurdjieff : « En Occident, tout le monde semble trouver normal qu'un mathématicien oublie partout son parapluie. » P. Abeille confond peut-être l'union mystique avec une vague effusion. Il se trouve poser ainsi tout le problème de la psychanalyse qui juge du haut pas sa connaissance du bas et ravale le génie à une maladie. Conformisme social de Jung. Comment un vrai *confesseur* est infiniment supérieur à n'importe quel psychiatre incroyant. Saint-Cyran jugeait du bas par le haut et non l'inverse. Mon émerveillement la première fois devant Saint-Cyran, et depuis, toujours, sans réticence. Un des plus grands parmi les grands.

## 6 mai

Ce dimanche après-midi, Irène Tatéossian, Soune de Tonnac, Raymond de Becker et moi allons rendre visite à ma vieille amie, l'astrologue Marcelle Sénard. Au centre d'un immense paysage, le lac à ses pieds, presque à pic, huit cents mètres plus bas et, au fond, la crête des glaciers valaisans, Melle Sénard habite près de Chexbres, au lieudit Bois de Romont, de l'autre côté de

la voie ferrée Lausanne-Fribourg-Berne, un très agréable ermitage. Depuis la gare de Puidoux-Chexbres, il faut, pour accéder chez elle, une bonne demi-heure de marche montante en forêt. Comme elle possède aussi là-haut, sur un plateau herbeux, une grande ferme, l'endroit constitue pour ceux qui aiment la solitude sans en supporter les incommodités un lieu de retraite idéal.

Au départ, en gare de Genève, Soune et moi sommes déjà installés dans notre compartiment et le train va partir, lorsque Irène, rouge et essouflée, sort du souterrain. Nous lui faisons signe. Elle se moque souvent de moi qui suis toujours à l'heure. Mais son perpétuel retard la laisse, si j'en crois mes yeux à ce moment, plus agitées que mon « souci » d'exactitude ne l'a jamais fait. Car « être à l'heure » est un automatisme analogue à bien d'autres qui simplifient la vie au lieu de la compliquer. Je suis un schizoïde, c'est entendu, et le temps est mon ennemi. Aussi je le ménage. Mais je n'en suis pas encore à tirer des coups de revolver sur les horloges. Etudier comment ce besoin de « bourrer » le temps et de l'organiser, qui, à la limite, confine au besoin de l'arrêter, est en relation avec je ne sais quel besoin de grâce intemporelle, puisque, aussi bien, il n'appartient qu'à la grâce de suspendre le temps.

Genève-Lausanne-Chexbres. A Lausanne, nous prenons de Becker. Je fais ce trajet de Lausanne à Chexbres pour la deux-centième fois peut-être, mais c'est mon premier retour depuis six mois. J'en ai horreur, désormais, ce paysage admirable, ce chromo pour amoureux dont Ramuz, je crois, disait que lorsqu'ils le découvrent à la sortie du tunnel de Puidoux-Chexbres, les Suisses alémaniques déchirent leur billet de retour. Je le retrouve pourtant tel qu'il s'est ouvert à moi pour la première fois, lors de mon arrivée en Suisse, il y a quatre ans déjà ! L'ocre violent des vignobles étagés, leur pente harmonieuse, naturelle et plongeante à la fois, la courbe savante du lac coupée exactement à l'endroit voulu par la falaise de Saint-Gingolph, ce vide énorme où le regard et la pensée sont invités à la paresse... Tous ces paysages trop larges me paraissent éternels. Je transforme toujours l'espace en durée. J'y revois les générations mortes. J'y sens l'histoire affleurer, toute la vie perdue, tous les bonheurs qui sont nés là pour y passer et qui ne furent pas les nôtres, à nous qui ne pouvons plus croire à la durée du bonheur... Un mois après mon arrivée à Chexbres, je ne pouvais déjà plus supporter ce trou si grand pour un si petit pays. Au début je me forçais, je faisais encore semblant de croire à la vertu pacifiante des paysages ouverts. Les Suisses aiment le lac. Ils se sentent prolongés, amplifiés par lui. Je m'y sens dissous, vampirisé. C'est que la vie veut l'arrachement autant que la fusion. Mais ici rien n'a changé depuis des siècles, et les nuages qui passent semblent fuir tant d'immobilité. Ce qui me retenait, au début, c'était même le contraire de cette ampleur aspirante. J'étais fasciné par cette géométrie exacte des monts de Savoie écrasant de plan d'eau, par la croupe de Saint-Gingolph laissant retomber dessus sa masse presque charnelle. Cette terre victorieuse, qui créait du vertical, effaçait le reste, la mollesse de toute autre ligne, le vague des horizons valaisans, le miroitement sans profondeur de l'eau, son calme décevant. Ainsi le véritable amoureux des paysages, je veux dire celui qui refuse de s'y perdre et au contraire s'y sent ancré en soi-même et presque agressivement justifié, celui-là cherche partout le détail qui donne vie au tableau et le structure, il découvre pour tout organiser la valeur en apparence minuscule par laquelle la vie s'insinue, la faille imperceptible de l'harmonie. J'avais trouvé le point sensible de ce lac. Il était dans cette voluptueuse retombée de la terre suspendue, et qui semblait attendre une caresse et un plaisir. Mais très vite cette attente elle-même se faisait insupportable et déchirante. Ainsi, devant le calme horizon de Saint-Dominique de Fiesole et ses vallonnements à peine sensibles mais répétés à l'infini, l'œil se fixe sur les miraculeux accents, arbres, maisons et hommes qui rompent ces lignes trop parfaites et y inscrivent dans une brève déchirure la fragile et opiniâtre relance de la vie. Très vite, à la pension Victoria, j'avais demandé une chambre donnant sur l'arrière et ses horizons bouchés par les pentes boisées du mont Chéseaux. Et ce fut là, dans ces forêts touffues, à l'écart des rares sentiers, que j'ai le mieux communié avec cette terre suisse, immobile et profonde, dont j'ai alors compris la puissance depuis longtemps revirginisée. Tant de force, Seigneur, et pour quelle obscure métamorphose ! Ce dimanche, en montant vers l'ermitage du Bois de Romont, je redécouvre, de l'autre côté de la vallée, ces plateaux somptueux et secrets et la longue route de la gare de

Puidoux qui, la nuit, semble suivre la voie lactée. Je m'en souviens, j'avais aussi appris très vite qu'il ne fallait entrer dans ce paysage que la nuit, lorsque celle-ci comblait le vide et en chassait les sortilèges de l'eau pour rendre vie jusqu'aux confins, dans le cercle scintillant des lumières de Thonon, Evian, Montreux et Vevey, à l'émouvante présence des hommes. Je revois, à la sortie des bois du Signal, ce promontoire herbeux et surplombant taillé dans le roc d'où, cinq cents mètres au-dessous, on découvre le lac dans sa plus vaste étendue. Souvent la nuit, alors que j'écrivais *Les Yeux d'Ezéchiel*, j'y suis venu faire l'amour. Jamais communion plus intime avec la terre et le ciel. Et, pour tout rassembler, l'immensité de la femme.

Je me demande souvent ce qui me restera de ces années de Chexbres, où les hivers furent si durs. Eh bien, il restera le souvenir de l'écriture et de l'amour. L'écriture s'est figée dans des livres. Mais, dès que j'y pense, le souvenir de l'amour revient à neuf, lave mes doutes et m'enrichit.

C'est cette nuit que j'ai vraiment fait la connaissance de de Becker. Je me suis arrêté chez lui à Lausanne et nous avons parlé jusqu'à minuit.

De B. me décrit le choc émotionnel qui, vers l'âge de cinq ans, pendant la guerre de 14, en Hollande, « détermina » selon lui son comportement homosexuel. Il se trouvait dans une colonie d'accueil pour enfants belges. Au cours d'une marche pénible et peut-être dangereuse, son cousin, plus âgé de deux ans, le soutint, le ramena sur ses épaules. Dans ses rêves, « l'aimé » a exactement les traits de son père à vingt ans, au moment de ses fiançailles. Un père qu'il n'a vu qu'en photo, qu'il n'a jamais connu. Mais il parle de l'homosexualité avec une sorte de détachement presque « scientifique ». Contraint, en prison, à une continence absolue, il me dit vouloir s'y soumettre désormais librement. Il attend, me semble-t-il, de cette soumission, de cette oblation (mais peut-être récuserait-il ces mots) la continuation de ses expériences mystiques.

L'homo et l'hétérosexualité. Elles sont d'abord dans le jeu des deux principes masculin et féminin et non dans le jeu des sexes mâle ou femelle. Les sexes sont une réalité seconde, quantitative, celle qui fait perdurer le temps et l'espèce. Le jeu des principes est au contraire jeu divin, gratuit, éternellement pour soi, contradictoire, qualitatif, *ascendant*.

Mon besoin du Nord. Mon besoin du Sud. La femme du Nord. La femme du Sud. Hélène est du Nord, Maria est du Sud. La blonde aux yeux noirs, synthèse rare, ou bien la brune aux yeux bleus. Ce sont les sommets ambigus de notre race, ses chefs-d'œuvre aristocratiques, et leur dualité nous annonce que jamais *une* femme ne nous comblera. Il y aura toujours de la lumière dans les ténèbres et des ténèbres dans la lumière.

## 7 mai

Lettre de Monique, intelligente comme toujours, mais aussi gentille et détendue avec trois photos. Sur l'une elle est sérieuse, les yeux au loin. Nordique. Sur les deux autres, son sourire et sa lèvre inférieure, longue et lourde, lui donnent un air oriental. La première appelle la tendresse. Les deux autres l'anéantissent du sexe, dans un rapport violent. Bouche à sexe.

L'importance de la parure chez les Occidentales, actrices conscientes. Leur corps souvent déçoit. Chez les Américaines, peu d'importance de la parure. Leur corps ne déçoit pas. Actrices inconscientes. Cela ne veut pas dire que les Occidentales ne soient pas des actrices *plus spontanées* que les Américaines. C'est là justement que se tient leur paradoxale réussite qui en fait, à la fois actrices et religieuses, des femmes accomplies. L'application des Américaines est touchante, elle appelle la tendresse, mais non l'amour. Peut-être Denis de Rougemont a-t-il raison : la passion est née dans les terres méditerranéennes. Peut-être ne peut-il y avoir de vrai drame passionnel qu'en Occident-latin.

La disponibilité des Américaines est une disponibilité *d'avant* la chute, celle des Latines *d'après*. Les unes commencent leur expérience, les autres l'ont achevée. Pour les unes comme pour les autres, tout est *équivalent*, mais pour les Américaines, c'est qu'elles ne savent encore rien, tandis que les Latines savent tout.

Jamais d'empreinte ancienne n'est venue donner aux Américaines un com-

mencement de mémoire. L'enfer de la mémoire est occidental : l'homme à jamais rejeté de ce passé est à jamais blessé par lui et rendu à soi seul. On ne peut pas être blessé par les Américaines. On ne devrait pas l'être pour d'autres raisons par les Latines accomplies puisqu'elles sont des « prostituées » au sens hiératique : celles qui ont en elles épuisé l'homme et par conséquent les hommes. Mais il n'est pas de femme de chair accomplie.

L'Amérique n'a pas de passé. La latinité n'en a plus. L'Amérique ne peut que s'ancrer, la latinité devenir nomade. Mais c'est Caïn qui s'ancre et laboure ses champs. Caïn se fixe. Abel est pasteur de troupeaux, il n'a plus de gîte. Aussi Caïn tue Abel. Il ne peut pas supporter cette agitation. Elle crée en lui des nostalgies que son sens récent de l'utilité réprouve. Et il réprouve aussi cette frugalité insultante du berger. Elle lui donne mauvaise conscience.

L'Amérique se dresse aujourd'hui devant le monde comme l'image de la fausse virginité : elle n'a pas de naissance, elle est. Les gratte-ciel de New York n'ont jamais été construits.

New York attend dans son ciel le diadème de feu des capitales. Le baptême de la guerre sera dans le ciel de New York le signe infaillible de sa fugitive royauté. Alors New York cessera d'être, il aura été et peut-être sera. Cette ville connaîtra des regrets et des mélancolies qui mineront sa force et lui donneront l'agrément des aurores, des crépuscules, des demi-teintes, celui de l'histoire en train de passer. Aujourd'hui à New York les aurores et les crépuscules sont imaginables. On les voit peut-être dans les bas quartiers, mais non dans Park Avenue. L'aurore et le crépuscule sur Central Park sont des déchirements futurs et non présents. Les êtres qui y passent ne se rendent pas compte que leur ville avance sur eux. D'ailleurs à New York il n'y a pas d'être. Rien que des pierres dressées et un ciel vacant.

New York est aujourd'hui noir et blanc, solaire et nocturne, mais ce soleil et cette nuit sont immobiles. Solennels mais immobiles. Donnés ensemble dans leur dualité hors du temps. Comme Moïse vit la terre promise, je verrai New York et je mourrai. Je l'ai d'ailleurs déjà vu.

Paris est d'après le temps, New York d'avant le temps. Dans leur intervalle nous oscillons et notre âme s'écartèle, essayant en vain de faire le pont entre deux cités intemporelles, qui ne peuvent se joindre car elles appartiennent à deux temps différents qui sont l'un et l'autre absents d'eux-mêmes.

New York est une ville virile, paternante, celle de l'origine, elle est *dressée*. Mais cette origine est toujours en attente.

Paris est une ville féminine, maternante, celle de la fin, elle est *étalée*. Mais cette fin est à jamais épuisée.

Madones de la fin couchées sur le dos, vos bras tendus vers d'invisibles soleils, vos jambes ardentes ne s'ouvrent plus que pour cette étreinte dernière que vous voudriez parfaite, mais nous n'y goûtons que la bienheureuse mort de ce que nous fûmes.

Le visage de Soune est délicat comme celui d'une idole chinoise, fripé par endroits, mais si vivante autour des yeux qu'on ne voit plus que ces yeux. Elle se veut toujours présente à la pensée et au cœur de l'autre. Trop assurément, me dit de Becker, qui, lui, est toujours aux aguets, et qui se demande, lui voyant ce besoin d'être entourée, si sa gentillesse est bonté. Mais pourquoi le serait-elle ? Qu'avons-nous besoin d'employer ce mot ? Nous sommes ce que nous sommes, pris dans nos propres liens et dans ceux des autres, et c'est abusivement, pour nous rassurer, que nous leur donnons la couleur agréable du dévouement, de l'amitié. Il y a chez Soune, sous le contrôle presque parfait de soi qui tient à une longue cohabitation avec les déceptions, quelques révoltes çà et là, qui s'échappent. Elle s'étonne si on ne lui téléphone pas tous les deux jours au moins, et si on ne va pas la voir au moins une fois par semaine. Il y a toujours chez elle cinq ou six personnes, et tout Genève y passe et paraît content d'y passer. De Becker me dit : « Il n'y a aucune bonté spontanée dans cette femme. » Mais Nietzsche m'aura au moins appris à ne pas me contenter de ces mots de petite morale. Je préfère Antoinette Cozier, curieux mélange de marxisme et d'anthroposophie, me disant à Lausanne : « On appelle *bons* ceux qui ont de mauvais nerfs. »

## 8 mai

Première réunion organisée par Engelson. Un magnifique four. E. et sa femme ont invité H., hindouiste connu, D. rédacteur à *la Tribune de Genève*, et un certain Dr M., puis Soune et Irène. Les deux premiers très hostiles d'emblée. Je les sentais, en parlant, méchamment à l'affût. H., un faune puissant, qui dit se méfier de la « cérébralité » occidentale, le second ayant toute l'apparence d'un barbacole scientiste mais appliqué à réciter le catéchisme guénonien. J'ai eu le malheur de parler de la science occidentale comme de quelque chose qui existe réellement et qui a un sens dans l'évolution de la conscience universelle. J'ai déclenché un orage inouï. Entendre, sans plus de considération, lui opposer la fusion de Braham et l'extase nirvanique était quand même un plaisir un peu aigre. Pourquoi donc ces non-dualistes semblent-ils avoir besoin, à ce point, de nier, de polémiquer, de creuser partout des contradictions ? Le journaliste parlait des « vrais initiés » comme s'il en avait un à sa table tous les jours. Je lui ai dit que pour ma part je l'enviais et que moi je n'avais pas, hélas ! ce bonheur. Il a eu un petit geste de la main. Il me plaignait.

## 9 mai

Cette nuit, longue promenade dans les rues puis au bord du lac. N. me fatigue le matin avec ses histoires de ménage. Je n'ai pas pu travailler. Tout se mêlait, le roman, la philosophie, les sciences, et tout cet embrouillamini de Transhipping qui commence à m'obséder. J'ai voulu croire, à tort, que le travail technique me serait seulement routinier. Mais pourquoi faut-il, dès qu'on occupe un poste dit de « responsabilité » que ce soient les responsabilités des autres qui deviennent sans faute encombrantes ? Ces autres sont des « hommes d'affaires », c'est un fait. Leur tournure d'esprit n'est pas la mienne. Superficiellement on pourrait dire qu'ils recherchent les complications parce qu'elles ont une chance d'être « rentables », mais c'est en réalité parce qu'ils les aiment et qu'ils ne savent s'affirmer que dans la discorde. Le nombre des litiges semble croître ici à plaisir. Cette façon de poser ou plutôt de créer les problèmes a commencé par me déconcerter, elle m'oblige maintenant à un effort d'adaptation qui m'épuise. Me voici loin d'un travail de routine. Si j'étais plus fort, je devrais aussi supporter cela, mais je ne peux pas. J'ai beaucoup de progrès à faire pour transfigurer le siècle ! J'ai marché deux heures, trois heures durant, je ne saurais dire. J'ai refait le plan de *Babel*. J'ai remis Drameille à la première place au lieu de Pirenne. Mais je suis loin encore de tenir mon héroïne. J'hésite même sur mon nom. Françoise de Néri ? Françoise, oui, Néri, non. L'allègement s'est fait peu à peu, dans la pluie fine qui tombait. Genève est vieille, et son faux air de port ne tient pas, la nuit. Tout est faux ici, le port trop petit, la jetée qui est faite pour le clapotis et non les vraies vagues. Ville en toc. Les lumières qui le soir couronnent les maisons et cerclent la rade font illusion une fois ou deux, on essaie de reculer, de dilater les perspectives, de transformer ce cirque de collines sans caractère en surplomb de montagnes, mais tout de suite on retombe dans la réalité suisse. Vais-je me demander si le port de Naples ou celui de Rio, désormais, me seraient davantage supportables ? Ce n'est plus pour moi une question de dimensions ni de lieu. Où donc me supporterais-je ?

Le délai de trois ans signalé par Henri Poulain. Au-delà de trois ans, l'exilé rejette sans faute son lieu d'exil.

Un des anciens et rares *hommes d'État* d'ici, Joseph Motta, a dit un jour : « La Suisse est un pays de hautes moyennes. » Oui mais c'est quand même une moyenne. Cette citation me fut faite un soir, chez Mildred, à Lausanne, au cours d'une de ces réceptions qu'ils aiment ici et qui sont une sorte de rationalisation des visites. On épuise d'un coup tout un lot de politesses en retard, mais la conversation y est trop dispersée, constamment dérangée par le nombre. On parlait du film *Le Troisième Homme* avec le snobisme qui convenait à ce travail honnête lancé avec la publicité hypocrite qui s'attache à tout ce que sort le nouveau sauveur du christianisme à la Mauriac, l'anglais Graham Greene, et l'on commentait d'un air un peu pincé la tirade d'Orson Welles : « En Italie, il y a eu des guerres, des assassinats épouvantables, les Médi-

cis, les Borgia, mais aussi en même temps des Vinci, des Michel-Ange. En Suisse depuis trois cents ans il y a eu la paix et la démocratie, et le seul chef-d'œuvre est la pendulette à coucou. » Il y avait eu dans la salle de cinéma deux ou trois gloussements, puis rien. Le silence. Pas de réaction. C'est bien cela, le fond. Pas de réaction. Mer des Sargasses de l'Europe. Nous, les exilés, nous avons été rejetés dans cette eau croupissante par le tourbillon occidental, l'Atlantique fumant. Pour quel repos, quelle méditation, quel silence ? Chercher la signification de ce centre.

Un mot de N. Toujours bourré de scrupules et bourrelée de remords, elle s'accuse. Le catholicisme dont elle est imprégnée lui rend cruel tout ses malheurs, car elle y voit *sa faute*. Et sa bonté native, son dévouement envahissant, son besoin de s'occuper d'autrui, dont elle se fait un devoir autant qu'un bonheur, multiplient cette attention débilitante. Bref, dans son plaisir avec moi elle se retient, elle refuse le plaisir, elle se veut frigide, et je la vois à l'approche de la jouissance, se désunir, changer de position malgré moi. Je ne suis pas *mimi pattes en l'air,* me dit-elle après. C'est moi qui alors la voue au diable. Mais même les dieux n'ont que faire des plaintes des amants. Jupiter se rit, on le sait, de leurs parjures. J'imagine que leurs imprécations l'amusent aussi.

## 17 mai

Claude Gallimard m'écrit : « Hébertot trouve votre pièce très belle mais il ne peut pas la monter. » C'est exactement la réponse que j'aurais faite si j'étais directeur de théâtre : « Elle est très belle et même superbe, n'en doutez pas, mais je ne peux tout de même pas risquer deux millions dessus. » Mon indifférence me fait plaisir. C'est une pièce injouable, et je le sais.

Deuxième rencontre chez Engelson. Cette fois il a convoqué les soufis. Nous parlons de la structure séphirotique. A la fin Castiglione me pose des questions sur le *Zohar* : Révélation, initiation, mode d'apparition, de transmission ? Sont-ce là les vrais problèmes ? Comment l'intelligence est-elle venue aux hommes ? Je lui raconte mon expérience du vendredi saint 1946. Savoir d'abord si le *Zohar* contient quelque chose et découvrir ce quelque chose. Les problèmes d'origine et de chronologie n'ont, devant celui-là, aucune importance.

La leçon de ces deux réunions inutiles est facile à tirer. E. veut à tout prix « grouper » des gens. Qu'il se donne l'alibi du petit nombre n'est pas une excuse. Ni lui ni moi ne sommes *prêts*. Il y a aujourd'hui quelque inconscience à vouloir enseigner autrui sans s'être trouvé soi-même. Et qui dans ce monde qui se défait de partout aurait la force de créer un point fixe autrement qu'en lui seul ? Il est déjà loin le temps où je croyais à la *construction de l'arche*.

## 22 mai

Passage de Jane. Elle est arrivée samedi avec Desgorces en voiture, un peu après minuit. Peut-être cette soudaine clarté grâce à elle. Elle a pu se rendre libre trois jours. Elle me charge de force ou plutôt de certitude dans une durée que je n'évalue pas. En partant, au train du soir, pour la première fois depuis qu'elle vient me rejoindre en Suisse, je la vois pleurer. Elle se marie dans deux mois, avec un industriel de Neuilly déjà âgé. J'ai compris ce soir-là ce que voulaient dire les frontières humaines, les passeports, la pauvreté.

## 24 mai

Mon rêve de cette nuit. Je suis devant un lac, la nuit. On y tire un feu d'artifice, mais je n'en verrai les lumières que plus tard. Au début je n'en aperçois que la nappe de fumée qui s'étend sur l'eau et m'en cache les lointains. Cette nappe, je la vois, me semble-t-il, à travers l'écran d'un réseau d'arbres noirs et pâles. Puis je suis moi-même sur le lac, assis sur une croix de bois inclinée formée de deux grosses poutres, plongeant dans l'eau. D'ailleurs, ce n'est pas d'abord cette image de la croix qui m'apparaît vraiment,

mais celle d'une poutre inclinée, avec au niveau de l'eau un appui perpendiculaire très court, une deuxième poutre boulonnée sur la première. Je suis donc assis au niveau de l'eau. Alors je vois éclater une ligne de fusées très haut, dans le ciel noir, mais deux seulement me frappent, une jaune d'abord, une rouge ensuite. La fumée dont alors je me rappelle la présence sans la sentir ni la voir, leur enlève une part de leur éclat. Je pense le jaune et le rouge plus que je ne les vois. A côté de moi, sur les mêmes appuis au ras de l'eau, des êtres bizarres accoutrés de vêtements de fête trop amples et très anciens, genre Renaissance, et qui *vivent* (cette notion de vie, de leur vie, m'habite brusquement) sans s'occuper de moi. Je les distingue mal. Ce que je vois d'eux, c'est que de temps en temps, ils portent un long tuyau de caoutchouc à leur bouche pour respirer, puis plongent dans l'eau, la tête en avant, comme des canards. Leur tête sous l'eau, ils me présentent un derrière sphérique, volumineux et chargé d'étoffes, et restent un moment dans cette position ridicule. Moi-même je tiens comme eux un tuyau de caoutchouc. Je le porte à ma bouche et comme eux je plonge. Mais le tuyau m'échappe et je m'enfonce d'un coup, le corps droit, dans une eau épaisse qui s'ouvre sous moi. Cette descente est longue. Aucune accélération. Ma seule pensée est de toucher le fond et de remonter. Aucune angoisse. L'absence d'angoisse est liée au manque d'accélération, comme je le sais depuis le jour que je fis cette chute à La Grave, sur la paroi de neige. Cependant je n'atteins pas le fond. Il me paraît très loin. Alors oui, l'angoisse. Ma pensée *en imaginant l'infini* a créé de l'accélération dans ma pensée. Je note alors que je respire et que j'ai respiré *deux fois* depuis le début de ma plongée. Mes poumons, me dis-je, s'emplissent d'eau, et pourtant je ne le sens pas. Confirmation, répétition de l'angoisse. J'essaie de nager sans y parvenir, mais cette fois, la deuxième angoisse est en soi et par soi totalité pure, elle a tout envahi et exclut toute autre activité. Pas question de nager, Elle est négation, exclusion de tout ce qui n'est pas elle. Réveil brusque. Le rêve est présent avec une extraordinaire netteté. Je n'ai aucun effort à faire pour le revivre en me disant qu'au matin je le noterai.

C'est le produit du passage de Jane : depuis cinq jours, besoin de quitter Transhipping et Genève. J'ai relu ce que j'ai écrit, ces derniers mois, sur trop de sujets, les premiers chapitres de ma réfutation de Sartre pour *Paroxysme et Néant* (j'avais d'abord pensé à un autre titre : *Vertige et conscience*), mes notes sur la méthaphysique, l'éthique, la cosmologie, la crise des mathématiques, et aussi, quant au roman, tous ces débris d'un *Babel* effondré avant de naître. J'ai l'impression désolante d'un magma si dispersé qu'il défie toute tentation de fusion. Et où suis-je, dans tout cela ? J'ai beaucoup engrangé venant d'autrui. Et je continue tous les jours. Il me faudrait une solitude de quelques mois pour avancer *la Fosse de Babel* et aussi me retrouver, me concentrer en moi. Un trop-plein venant d'autrui, c'est bien le pire. J'ai connu des états d'effervescence que j'ai pu dire bienheureux parce qu'ils venaient de moi, je ne les reconnais pas dans celui-ci où rien ne m'exalte vraiment, et que je ressens au contraire comme recélant un énorme danger. Je sais ce que c'est que d'être frôlé des jours, des semaines durant par ce que d'autres appellent la folie et de n'y pas *tomber*. On sait de science certaine qu'on peut rester dans cet état sans cesser d'être soi. A Chexbres, lorsque j'écrivais *Les Yeux d'Ezéchiel*, j'ai été, des mois durant, le spectateur de mon cerveau accueillant la foule pressante des idées et sachant se gonfler et se tendre, mais sans se rompre. C'est là le propre d'un état créateur. Le livre est déversoir, le livre est parapet. Je sais ce que c'est que marcher sur les crêtes. Mais ici, en ce moment, rien de tel. Je me force à croire qu'il s'agit d'un moment de transition, de gestation obscure. Je retrouve mon rêve. Ces eaux-mères sont à jamais sans ancrage, pis encore, sans tempête. Et la voix en moi qui dit alors : Ce serait une nouveauté agréable de tomber. A ce moment, ce qui me retient, ce sont des visages de femmes. Car l'abîme est sans visage. Pourtant dans ma solitude il n'y aura pas de femmes. Oh si ! Une extraordinaire conquête de femmes !

## 27 mai

Nuit chez N. de retour de l'un de ces voyages rapides qu'elle aime faire à Zurich, à Bâle, à Saint-Moritz, à Paris, pour se chercher ou pour se fuir.

D'elle à Jane, un abîme. Mais ce dimanche un travail me presse et je pars de chez elle très tôt, ce matin, à six heures. Dans les rues désertes où tombe une pluie tiède, impression de joie profonde et, j'ose à peine le dire, de délivrance. La senteur profonde des arbres bourgeonnants et cette pluie elle-même me rendent à cette communication irremplaçable avec les forces obscures dont j'ai l'impression que N. me coupe. Quand je l'ai quittée, elle m'a dit : « Je ne m'oppose pas à ce que tu me trompes, mais à condition que tu me le dises. » Elle sentait bien qu'il me fallait autre chose et somme toute elle pensait : une autre femme, mais inférieure, un simple corps, une femme qu'elle connaisse et qui ne la connaisse pas, qui ne puisse pas la *connaître*. Cependant, je l'ai, cette nuit même, bien plus trompée qu'elle ne croit. Elle était prête pourtant pour la première fois à des « concessions », elle balayait certains scrupules. Mais c'était par une décision volontaire, un « sacrifice ». Ayant pensé qu'elle avait perdu tout « mérite » devant Dieu, elle voulait en acquérir devant moi. Combien, en pareil cas, la spontanéité de Jane est pure et purifiante ! Femmes religieuses et sans calcul, spontanément adaptées à vos fonctions de dissolues, non dissolvantes, femmes sans réflexion perdues dans l'immensité de la femme, où tout est présent. Le calcul est signe de puissance chez l'homme, de médiocrité chez la femme. En la femme le calcul ne peut s'incarner. Les femmes cérébrales n'ont été créées par Dieu dans sa sagesse que pour donner à l'homme normal l'image du chaos.

Vendredi, dans le Jardin Anglais, conversation avec J.-P. F. Je lui dis que je veux quitter Transhipping. Mon topo longtemps médité : la mauvaise monnaie chasse la bonne.

## 30 mai

Nouvelle promenade nocturne au hasard des rues. Je marche en zigzaguant sur le trottoir. Me croient-ils saoul, ces buveurs de bière ?

L'horrible putain des Pâquis. Elle portait sur elle une servilité revendicatrice.

Les autres, celles du bar des Ambassadeurs, détaillent la coupe du veston du premier coup d'oeil.

Je suis de plus en plus coupé du monde et me voudrais sans haine. Un écorché vif. Mais, grands dieux, qui pourrais-je haïr, à part moi ? Mais je ne peux plus supporter que les regards d'enfants. Et encore, il ne faut pas que les parents soient là.

Au Bodéga, rue du Rhône : J.-P. F. aussi seul que moi. Sa femme est morte il y a quelques jours. Un lymphogranulome. Durant deux mois, à la clinique, il l'a veillée avec une épuisante fidélité. Ce soir, pour la première fois depuis longtemps, il est détendu. Que peut-on ressentir devant cette liberté vide que vous rend la mort ? Nous prenons un café ensemble et nous parlons. Il me croit fou. Je le suis.

— Partez, quittez Transhipping. On va me reprocher d'avoir empêché un génie de travailler.

Le Bodéga est vide. Nous allons aux Ambassadeurs. Là je le laisse. S'il y cherche une femme, il ne me le dira pas. Il n'y a pas d'intimité entre nous sur ces questions. Par quoi lui suis-je donc attaché ? Par esprit de jeu, peut-être. Par ce besoin que j'ai de pénétrer dans l'esprit d'aventure d'autrui alors que le mien se retient. Cela et autre chose. Qui dira les vraies « lois » — il doit bien y en avoir — de la confiance, de la sympathie, de l'amitié ?

Je ne pense pourtant jamais sérieusement au suicide. Passant sur le pont du Mont-Blanc, je joue un jeu de singe quand je regarde l'eau et que je pense à la chose. J'essaie de savoir ce que je verrais ou saurais alors. Aucun vertige, aucune envie. L'attention à soi doit tout tuer. Pourtant, Pierre ! Il avait des raisons profondes. Les miennes sont gaminerie. Il n'y a pas d'irrémédiable dans ma vie. Pas encore.

Quand je lis ces infatigables coupeurs de cheveux en quatre que sont les logiciens, un partage se fait en moi, qui vaut une crucifixtion. A quoi tend cette rigueur si elle produit sans cesse la dispute ? Toute cette science insistante et inapaisable va son chemin comme si elle était elle-même la paix. Mais c'est une paix menteuse puisqu'elle se bat. Est-il chose plus inattendue que les batailles et même parfois les invectives entre eux, de ces raisonneurs ? La

déception que j'éprouve chaque fois est à la mesure de la prétendue profondeur des arguments philosophiques ou scientifiques très complexes qui me sont proposés et qui en fin de compte cachent mal, chez leurs auteurs, la part de l'intuition, du sentiment, du tempérament, de la complexion intime. Que viennent faire la philosophie et la science dans ces humeurs ? La logique « pure » devrait être sans insulte, sinon sans débat. C'est donc que la vérité est ailleurs, dans le fondement même de ces humeurs, et me voilà à nouveau dans le seul problème qui compte, celui de l'être. Pourquoi aller chercher ailleurs ? Ainsi, souvent, je me rassure. J'accepte mon ignorance. Mais je sens bien que sous cet abandon de l'ancienne exigence, il en subsiste une autre qui creuse un autre abîme en voulant ouvrir un autre ciel, celle de l'œuvre d'art. Vanité des sciences mais non vanité de l'art. Quelle distance entre la vérité et la beauté !

Débat sans fin lui aussi, mais dont les coups frappent au hasard dans la tête trop pleine. Ici, on n'aligne point les raisons. Plus de *Kriegspiel*. Cette guerre ne se divertit pas d'elle-même en rangeant ses carrés. C'est à ce moment qu'on appelle au secours, comme un roi éperdu. Mon royaume pour une femme, oui, rien qu'une, une fois, celle dont on puisse dire : elle efface toute œuvre d'art, elle est elle-même l'œuvre suprême. Et avec elle la mort est la chose attendue, la désirable. Mais la femme est éternellement l'absente. Est-ce encore un jeu que j'imagine, une vérité qui permet de jouer après tant d'autres ? La voix : tu en as aussi fini avec l'amour.

## 20 juin

On doit être schizophrène parce qu'on a vu le monde, au dernier moment, dans une totalité trop totale, un *bourrage* excessif, et qu'on n'a pas pu le retenir. L'impossibilité d'une synthèse, à certains moments de la méditation, provoque un délire soudain qui, heureusement s'épuise. Il est ainsi des cas où la pensée ne se trouve pas en état de visée mais de *fusée*, il faut dire de fusée sans guidage, incapable de maîtriser sa trajectoire et de rester sous la dépendance d'un but précis. L'échec de « l'inspiration » est alors équivalent au salut. Si l'on n'échouait pas presque toujours, la montée se ferait sans qu'on se rassemble, et la multiplicité de plus en plus vertigineuse des idées irait de pair avec la dispersion de plus en plus épandue de la force physique. Car ce ne sont pas les idées qui créent directement cette force. Elles nous viennent du dehors. Il nous faut les intégrer, les assimiler, les faire chair en nous par une obscure chimie dont nous ne retenons finalement que ce résidu qui s'appelle le *corps*. La dualité est partout. Aussi un homme qui ferait instantanément la synthèse n'aurait plus de corps. Il serait l'Idée même. Mais celui qui se tient toujours tremblant sur la ligne du plus grand écartèlement entre le monde centrifuge des idées et la résistance opiniâtre de son corps, celui-là qui est sur lui-même crucifié, connaît à son niveau d'être, des instants parfaits. Si, un jour, alors qu'il se tenait infiniment près du succès, il en a été arraché, et si brusquement la révélation s'est faite folie, c'est que le corps n'a pas pu tenir. Une connexion a claqué. Je tiens la schizophrénie pour la maladie du génie.

## 20 juillet

Marie-Louise Dehollain m'annonce la possibilité d'avoir une bourse d'études par l'intermédiaire du groupe « Eranos », qui organise tous les ans des sessions d'études à Ascona. Les bourses sont données par une Américaine dont je n'ai pas retenu le nom et l'homme influent en l'espèce est Henry Corbin, qui dirige l'Institut franco-iranien à Téhéran. C'est par lui que les Dehollain sont au courant. Corbin est aussi le traducteur de Heidegger. Mais qu'est-ce qui compte pour lui ? Est-il un érudit ou un philosophe ? La différence pour moi est énorme. Je pose la question à Marie-Louise Dehollain. Si c'est un universitaire qui fait d'abord le décompte des diplômes, je n'ai rien à espérer. Je n'ai jamais pu m'entendre avec ces gens-là.

J'ai passé dix jours de « vacances » à La Fouly, dans le Val-Ferret, au pied du Mont Dolent, à 1 700 m d'altitude. Le mont Dolent est le point frontière entre la France, l'Italie et la Suisse. Il ne peut qu'avoir une grande valeur symbolique. Jonction de la latinité en son centre même avec le statisme

suisse. Axe et périphérie. Le Val Ferret débouche au sud sur le Val d'Aoste. L'air y est d'une incroyable vigueur. Le granit et le schistes y composent un sol d'une dureté et d'une force vibratoire de cristal. Je ne suis jamais aussi bien que dans le granit. Par contraste, le fond de mollasse, de marne et d'argile du lac. Je dis un jour au Père Gorce : Genève me vampirise par les pieds. L'expression l'avait enchanté. A La Fouly, même la cuisine suisse-allemande m'a paru légère, et j'ai travaillé douze à treize heures par jour à *Paroxysme et Néant* dans un état d'incroyable exaltation. Et tout, les forêts, le torrent, les moindres pierres sur la route ou les pommes de pin dans l'herbe, les dures arêtes du rocher, et même sur les pentes les plaques de neige salie, tout m'était prière.

Tout de suite, le problème qui s'est imposé à moi fut de trouver, contre Sartre, la vraie structure de l'intuition, et j'ai su tout de suite qu'elle *crucifiait* ensemble le monde et l'esprit. Je n'ai « raisonné » qu'après. L'intuition n'est pas issue de la « dualité » sujet-objet enfin surmonté comme le disent les « théories » de la connaissance, mais d'une mise en croix ou plutôt de l'*élévation* de la croix. Elle est d'époque quarternaire et non binaire. Est-ce une observation banale ou une découverte de quelque prix ? Le fait est que j'ai retrouvé à ce moment l'état du vendredi saint 1946, et, sous l'impact brutal, la même exaltation, la même certitude. Mais cette fois je suis resté des heures durant sur ces crêtes et je n'avais pas peur. Et tous les soirs, dans l'extrême lassitude de ma journée de travail, vers six heures, alors que les derniers rayons de soleil s'effrangeaient, venant de France, sur les aiguilles vertes des sommets, j'ai, à volonté, provoqué le venue de ces paroxysmes, j'ai joué avec un danger que je mesurais pleinement. Car j'étais épuisé. J'étais en plein sur-effort, et j'y étais pourtant sans effort. Le premier soir, je me suis même lancé sur la pente, comme pour exalter encore cette force, et je me suis retrouvé au crépuscule, loin au-dessus des arbres, dans une coulée de caillasse où, en espadrilles, alors que la nuit tombait, j'ai risqué cent fois de me rompre les os. Les autres soirs, j'ai marché le long du torrent. Et il m'est arrivé de faire comme Faust, de souhaiter arrêter le temps. Ce n'était pas un souvenir littéraire. Je serais mort avec joie. Et toute cette éternité d'arbres, que le soir faisait solennels, ces glaces inaccessibles qui sont là depuis le commencement du monde se seraient effacées avec moi dans un même élan bienheureux.

J'ai compris la fin du monde. J'ai compris que l'homme dans sa dernière stature était prédestiné à vouloir et à provoquer la fin du monde.

Mais je sais aussi depuis ces jours-là qu'à chaque instant désormais c'est la fin du monde en moi.

## 7 août

Venue à Genève de mes parents que je n'avais pas revus depuis décembre 45. J'ai déjà essayé de les faire venir durant l'été 48 mais ils n'ont pas osé à l'époque demander leurs passeports, ce qui donne une idée de l'atmosphère à Toulouse, quatre ans après le « libération ». Je me rends à Cornevin dès 9 heures. Le train a plus d'une demi-heure de retard. A l'arrivée, le nez collé à la grille, je ne me pose que deux questions : Comment vais-je les retrouver et vont-ils tenir le coup ? Mon père est d'une sensibilité extrême. Je les vois soudain, tout de noir vêtus, courbés et humbles, marchant lentement et même difficilement dans cette foule estivale. Ils me voient et font un signe rapide. Comme ils ont vieilli. Ma mère est toute petite, il me semble avoir vu, l'espace d'un regard, passer ma vieille tante, qui a vingt ans de plus qu'elle. Car déjà la foule les entraîne et les efface. Il leur faut passer la douane. Du haut de l'escalier étroit où je me tiens, près du bureau de la police suisse, on ne voit qu'une enfilade de longues tables, celles de la douane suisse d'abord sur une vingtaine de mètres, puis, à une distance double, de la douane française. Je cherche en vain à les deviner dans la foule. Des dizaines puis des centaines de personnes passent. Je ne les vois toujours pas. Le flot se raréfie. Il ne passe plus au bout de trois quarts d'heure d'attente que des voyageurs chargés de lourdes valises qu'on a arrêtés pour une fouille plus détaillée. Je commence à me dire que leur nom a été reconnu et qu'on les a refoulés. Des idées de meurtre me viennent contre le flic capable d'une pareille saleté. Je les rumine dix minutes dans un désordre d'imagination croissant, je suis tout cha-

viré d'impuissance et de pitié. Un autre train gronde et se range le long du quai. A qui téléphoner, comment savoir ? Un coup au cœur enfin. Les voici. Ils avancent vers le bureau suisse, ma mère en tête, sans me regarder, et c'est elle qui tend les papiers. Puis ils sont devant moi. Mon père pleure. Ils n'arrivent pas à descendre l'escalier, et déjà je sais toute leur lamentable histoire. En partant hier soir, en gare de Toulouse, alors que le train allait démarrer, des Espagnols ont bousculé mon père dans le couloir et lui ont volé son portefeuille, son billet aller et retour et son passeport. Il s'est décidé quand même à partir. Le contrôleur, en cours de route, l'a menacé de toutes les sanctions officielles. Il a pris son nom, a « dressé procès-verbal » et, pour couronner le tout, lui a annoncé qu'on ne le laisserait sûrement pas entrer en Suisse et qu'il serait refoulé. Treize heures de voyage de nuit, dans un wagon empli de gamins bruyants partant en colonie de vacances. Et pour finir à la douane, une discussion sans fin pour mendier l'entrée. Heureusement ma mère avait sa carte d'identité. On a fini par donner à mon père une permission de frontalier valable vingt-quatre heures. Ils doivent repartir demain soir.

C'est leur premier grand voyage depuis vingt ans.

Toute la journée ils sont restés dans leur chambre, effrayés par cette ville inconnue et trop luxueuse. L'après-midi, en partant pour un court moment au bureau, je leur ai fait promettre de sortir un peu. Vers quatre heures je suis rentré. Ils étaient sortis en effet. Je les ai retrouvés à cinquante mètres de là, sur un banc du Jardin Anglais, à moitié assoupis par la fatigue de leur nuit et la moiteur de l'air, et les ai conduits au café du Jardin. Une pluie fine commençait à tomber. C'était une de ces journées sinistres de l'été pourri que nous avons cette année, le ciel pesait sur la terre et le lac était gris et sale. Nous avons parlé longtemps, le soir. Ils m'ont raconté leurs soucis, je leur ai fait voir tout mon argent, mes économies, pour les rassurer. Je les ai obligés à en prendre une part. Ils m'ont parlé de mes petites nièces, qui leur font une occupation fatigante mais utile, car ils en ont la garde pendant que ma sœur travaille.

## 8 août

Nous sommes sortis vers onze heures pour acheter des souvenirs pour les enfants. Deux poupées bernoises toutes pareilles pour ne pas faire de jaloux. Et du chocolat. Les plus grosses tablettes possibles.

Ils ne peuvent faire qu'un repas par jour. Hier soir j'ai voulu faire manger un potage à ma mère et elle a vomi.

Ils sont partis. La pluie encore. Une pluie sans charme, laide comme elle peut être ici. La douane franchie, je les ai attendus contre la grille qu'un douanier surveille en marchant de long en large devant le train. Ils n'ont pas osé s'approcher.

*On peut dater du séjour de Raymond Abellio à La Fouly, en juillet 51, sa première intuition de la « structure absolue ». Dès ce moment, il travaille sans désemparer aux premières applications de sa découverte, et notamment à cette dialectique Est-Ouest qui formera l'année suivante l'essentiel de son essai sur l'*Assomption de l'Europe. *Aussi ne faut-il pas s'étonner si son* Journal de Suisse, *durant cet été 1951, reste muet sur le passage à Genève, au même moment, du Général Pierre de Bénouville et de l'avocat Jean-Baptiste Biaggi, venus examiner avec R. Abellio les conditions de son retour en France et la liquidation de son passé politique. En lui-même, ce silence est significatif de la nouvelle orientation d'un homme devenu tout à fait étranger à ce passé et n'attachant plus à ce retour de réelle importance* (N.D.L.R.).

## 26 août

On me parle des « Rencontres internationales de Genève » symboliquement organisées cette année par un certain Babel. Le sujet : « Connaissance de l'homme du XX^e^ siècle. » Il y aura le père Daniélou, Merleau-Ponty, Marcel Griaule, un fort contingent de professeurs. Les chercheurs isolés peuvent difficilement parler dans ce genre d'assemblées, ils ne font pas partie de la maçonnerie universitaire et n'en connaissent par le jargon. Castes faussement initiatiques. Inversion en caste universitaire de la caste des prêtres.

Je travaille tout aujourd'hui dans une allégresse particulière. Il est vrai

que c'est dimanche. Mais ma décision est prise. Qu'il en soit tous les jours ainsi. Dans un mois, à la fin de septembre, j'aurai quitté Transhipping.

Hier soir, rencontré chez Soune une éventuelle traductrice anglaise des *Yeux d'Ezéchiel*. Je n'ai retenu que son prénom, Nancy. On a peu parlé. Mais pourquoi la conversation est-elle venue sur la manie des gens d'Action Française, qui, allant au plus court, se moquent de leurs adversaires en les contrefaisant et en leur trouvant des surnoms ? Est-ce, plus généralement, une manie *de droite* ?

Jardin imitant Maillavin. Pour pouvoir se mettre à ce point dans la peau d'un personnage, faut-il avoir une forte personnalité ou pas du tout ? Le paradoxe du comédien. Chez Jardin, justement, j'ai un peu approché Pierre Fresnay, l'acteur le plus polymorphe de l'époque. Il ne m'a semblé rempli que de ses rôles. De là son conformisme, exactement ce que la foule attend de lui et qui me gêne tellement dans ses deux compositions, Vincent de Paul et le sacristain breton, qui sont et resteront sans doute ses plus célèbres. Il tire des larmes à la foule et me laisse froid. J'admire une belle construction, une épure, je vois tous les trucs. Mais y a-t-il encore un acteur capable de m'émouvoir ? Des situations banales, au cinéma, me feront venir les larmes aux yeux dans l'instant même où je plaindrai les acteurs d'y être abaissés et trouverai tout le film ridicule. Cette distance entre l'esprit et le cœur est-elle le signe d'une possibilité d'intégration plus grande ou de l'intégration elle-même ? Jamais cependant je ne m'émouvrai pour un acteur et je n'ai que de l'indifférence pour les paroles qui s'adressent à la foule. Peu de phrases me retiennent. Un regard parfois. Un mot. Complicités de plus en plus rares. De Jackie en deux ans d'orages : quelques larmes en août 37, car cet énervement était vrai. Et un regard en février 38 au Café de la Paix, un soir. Dans ce regard elle me donna tout ce qu'elle m'avait si longtemps refusé, tout ce qu'elle ne pouvait pas me donner. Trois jours après, je rompais. Elle m'a plus appris par ce regard que cinquante autres femmes qui, elles, ont cru me donner.

## 27 août

Il m'est souvent arrivé de penser que j'avais à récapituler une longue expérience collective et même celle de l'espèce entière avant de pouvoir entamer la mienne propre, et que mes livres ne seraient ainsi longtemps que des ébauches où cette découverte avancerait pas à pas. Plus tard, à la fin de ma vie, pourrai-je sans doute ordonner et présenter de façon systématique et synthétique quelque chose qui s'ajoutera comme nouveauté au fond ainsi exploré. Je ne sais pas. Tout ce que j'ai écrit jusqu'ici me semble déjà dépassé. Chez d'autres écrivains, Sartre, par exemple, on dirait au contraire que le système définitif de leur vie a été conçu du premier coup et qu'il leur a été donné d'intensifier d'emblée un niveau de l'évolution. Ils ne bougent pas ou fort peu. Mais chaque livre est une pierre distincte de l'œuvre. Chez moi au contraire, il suffira de lire le dernier livre pour m'*avoir tout lu*.

A Transhipping, conversation avec B. au sujet des difficultés rencontrées au Pakistan. Je dis à B. et aux autres que J.-P. F. est une voiture de course qu'ils voudraient voir marcher à la vitesse d'une brouette, et qu'ils sont eux-mêmes des brouettes que J.-P. F. voudrait voir marcher comme des voitures de course.

## 5 septembre

Visite de Henry Corbin et de sa femme. Henry Corbin est directeur de l'Institut franco-iranien à Téhéran. Nous passons ensemble l'après-midi. Il est malheureusement un peu dur d'oreille et j'ai peur que mon débit rapide ne l'ait gêné. Il rentre d'Ascona où il a participé comme les autres années au cycle de conférences « Eranos » de C.G. Jung. Il me dit que le problème qui passionne Jung en ce moment est celui de la synchronicité. Ce problème est dans l'air. Je lui dis que je travaille aussi dessus. Jung aurait « découvert » qu'en astrologie il ne faut pas considérer les astres comme des causes, mais voir l'ensemble des astres et des autres êtres en correspondance. Mais pourquoi opposer causalité et synchronicité ? Ce sont deux *façons de voir* également homogènes et complètes dans leur ordre, la seconde étant seulement plus avan-

cée. Supériorité absolue, à ce sujet, de la dialectique marxiste, quand elle parle d'*interaction*. Mais la dialectique marxiste ne s'apprend pas dans les livres.

Très sympathique et dynamique, Corbin paraît suivre mes travaux sur les Nombres et la Kabbale. D'après ce qu'il me rapporte, un amas considérable de documents est en train de sortir. Tous les fondements de l'exégèse seront dans vingt ans bouleversés.

Il a une grosse admiration pour Schwaller de Lubicz et me parle de l'agressivité des égyptologues officiels à son endroit. L'enjeu est énorme. Il s'agit de la compréhension d'une civilisation, de son inspiration sacrée. Même problème avec la Kabbale, que les « officiels » déclarent apocryphe. Passer de la critique externe, où l'on discute de problèmes d'origine et de transmission, à la critique interne, où l'on veut d'abord élucider *le sens*.

Mircea Eliade, qui était à Ascona, dit à Corbin que j'étais le seul romancier épique du moment. Ils sont tous deux très touchés par le portrait du Père Carranza. Qui est-ce ? Je lui réponds bien entendu : c'est moi.

Il fait à Téhéran un travail de recherche et d'érudition considérable. Chacun son job. C'est pourtant lui qui a, d'autre part, traduit Heidegger. La distance paraît énorme. Mais c'est peut-être ce contact avec la *modernité* qui le sauve, et qui rend vivant son travail d'érudition. Dégoûté par Sartre qui, dit-il en parlant de Heidegger, a compromis de façon impardonnable une grande chose. Et il ajoute : « Qu'il fasse du cinéma ou du théâtre mais qu'il ne touche pas à ça. » Pas plus qu'en égyptologie, il ne s'agit ici d'une querelle de « spécialiste », mais c'est toujours avec les philosophes « universitaires », le même problème. Ont-ils une vie intérieure ? Sont-ils seulement des logiciens alignant des mots dont la vie réelle n'a pas l'emploi ? Croient-ils vraiment que la dissertation philosophique est l'expression suprême de la vie ?

Une grève, à Genève. Après vingt ans de service, des ouvrières de la chaussure gagnent 1,50 F de l'heure. Et jamais de gratification.

## 6 septembre

Bonne journée de travail. Il faut croire que la bonne marche de l'esprit va de pair avec celle du corps, car, dans ces journées-là, la faculté génétique semble multipliée. Il ne s'agit d'ailleurs pas à ce moment de choisir entre rester à sa table ou courir les filles. Le compromis s'établit sans débat et n'est donc pas ressenti comme tel. On travaille jusqu'à une certaine limite de saturation au-délà de laquelle le bafouillis s'installe, et les exigences du corps prennent alors le relais de celles de l'esprit, comme si l'amour venait à point pour vous rendre un esprit neuf lavé de tous ses déchets et à nouveau présent à soi.

## 11 septembre

Déjeuné avec le Père Daniélou et Pierre de Boisdeffre dans une crémerie fort modeste de la Cité. Abord vivant et sympathique du Père. Il a été séduit et aussi irrité par mes livres. Il craignait que je sois hindouiste, guénonien, etc. Je le rassure. Conversation animée et toute en zigzags, par moments passionnante. Pour quelqu'un qui est livré tout entier à sa création solitaire, comme c'est mon cas en ce moment, je ne sais si de tels *bourrages* supplémentaires ne sont pas plus néfastes que bienfaisants. C'est le propre du « parisianisme ». Et puis ces catholiques, outre leur jargon particulier, se posent aussi des questions qui me surprennent : « Pourquoi n'y a-t-il pas en ce moment de miracles *substanciels* ? » Il faut comprendre qu'à Lourdes, par exemple, on obtient encore des guérisons, mais non pas des miracles où tel ou tel membre repousse. J'avoue que le problème ne m'apparaissait pas.

## 13 septembre

Journée d'extrême tension. Il s'agit comme toujours d'un excès de plein. Je me rends compte de plus en plus qu'en faisant proliférer les relations, la structure de l'inversion, comme celle des cycles des nombres, il y a deux ans, crée un vertige intellectuel presque insoutenable. Il y faudrait un cerveau de *mutant*. M'habite pourtant, en même temps, cette certitude absolue que la

double transcendance, dont je me fais désormais une idée claire, constitue un parapet contre la folie. Cependant extrême fatigue. D'où peut-être ce retour de flamme pour N. qui est loin, je le sais aussi, de m'engager dans la bonne voie. Tard, la nuit, dans le Jardin Anglais, alors que la ville bruit alentour, j'essaie de retrouver les exaltations forestières de Chexbres, d'où je rentrais apaisé. Mais qui dépeuplera les rues de villes quand j'y passe ? Tant de femmes trop belles ! Les rues sont peuplées de splendides statues.

Il faudrait que la femme que j'attends et qui ne viendra pas s'incarne une fois, un seul instant, et me regarde comme me regarda un jour celle qui ne pouvait plus être ma femme.

Le sourire de Jackie, en 1938, aurait dû me tuer.

Symboliquement, c'était au Café de la Paix. Il y avait un jeune garçon déguisé en turc, qui préparait le café avec des soins de sérail. Etes-vous turc ? lui demanda-t-elle. Il sourit avec une innocence de bête. Nous rîmes ensemble, en nous regardant. Ne nous étions nous donc jamais regardés ? Ce fut ce rire qui se suspendit soudain comme le temps un jour se suspendra. Et l'immense sérieux de l'amour nous renferma. Je t'aime, dit-elle.

Mais comme il était tard !

Alors je pense aux forêts de Chexbres qui, la nuit, alors que le lac, tout en bas, se cerclait de lointaines lumières, donnaient tant de profondeur à l'amour. Je pense à la chaste Biancamaria, qui préparait une thèse sur Ramuz et à l'ardente et belle secrétaire qui tapait mes textes et que René Belin et moi appelions Magali.

J'embellis déjà mes souvenirs, comme un vieux.

Mais vieux, qui ne l'est déjà depuis toujours et à jamais.

En marchant lentement dans le Jardin Anglais, je me dis que Platon, il y a plus de vingt siècles, cherchait ce que nous cherchons en posant les yeux sur la même lune que nous, que voilait le même ride éternel de nuages.

Est-il rien de plus futile que la science ? Et rien de plus inaccessible que la femme ? Mais qu'est-ce qui est donc ? Celui qui est.

Le premier mot des prêtres juifs : *Mi,* c'est-à-dire *qui ?*

Et ils se répondent les uns aux autres : *Eleh,* c'est-à-dire *Cela.*

Commes les Juifs, je fais le geste vague qui étend la main vers le monde des formes et, les yeux à demi-ouverts, moi aussi je désigne *Cela.*

Je pense à la nuit qui tombe à la lisière des forêts, très loin, partout, dans toutes les forêts éternelles du monde.

Je pense aux amoureux qui passèrent enlacés au bord de toutes les forêts, aux amoureux qui ont vieilli sans que les forêts passent et qui voient la nuit tomber sur les forêts.

J'entends le cri pudique mais inutile des hommes qui veulent mourir mais non pas vieillir.

Je vais répondre à cette jeune Hongroise qui m'écrit de Karachi : ce n'est pas la tête qui est en danger chez moi, c'est le cœur.

RAYMOND ABELLIO

# Correspondance avec Antoine Faivre

*Nous présentons ici la correspondance que Raymond Abellio, un peu avant et immédiatement après sa conférence du 11 mars 1976 sur la « nouvelle logique » à l'université de Bordeaux III, a échangé avec Antoine Faivre, professeur à cette université... Antoine Faivre est également professeur à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.*

## DE RAYMOND ABELLIO A ANTOINE FAIVRE

*Paris le 14 janvier 1976*
Cher Monsieur,

Votre texte[1] en effet m'avait échappé — j'ai été, au moment de sa parution, assez sérieusement malade pendant deux mois — et je regrette beaucoup de ne pas l'avoir connu à temps pour y faire référence durant cette émission, car c'est un texte important et qui servira. Si j'ai « attaqué » l'Université dans son ensemble, c'est bien évidemment sans penser un seul moment qu'elle ne recélait pas de brillantes exceptions.

Mais comme vous le dites vous mêmes à la page 2 de votre texte l'« Université » offre plutôt aujourd'hui le visage d'un scientisme desséché. Je pensais d'ailleurs surtout aux scientifiques et notamment à ceux du « Conseil scientifique » de Radio-France, pour le respect plus ou moins inconscient ou servile duquel les réalisateurs de cette émission m'avaient proprement piégé, ne tenant aucune de leurs promesses de ne pas faire intervenir des « voyantes » et de ne pas procéder à des « enquêtes » dans la rue. Mais il faut bien reconnaître qu'en matière de sciences, une Université qui contraint (quand elle ne les révoque pas) des hommes comme Baranger ou Rémy Chauvin à se cacher et qui tient à une place modeste un Costa de Beauregard — Savant aussi avancé que n'importe quel gnostique de Princeton — ne laisse guère place aux nuances. Cela dit, je suis bien entendu d'accord sur l'ensemble de votre texte,

même si je mets — en ce qui concerne mes travaux — davantage l'accent sur les problèmes qui restent « ouverts » dans l'épistémologie astrologique, et sur lesquels la tradition (celle du moins qui est connue) ne nous éclaire pas. Deux points seulement — mais importants — pourraient soulever entre nous quelque débat. Ce que vous dites de la liberté du pilote de bateau rejoint, je le vois bien, les idées de la grande majorité des astrologues concernant la préservation du « libre arbitre ». J'ai toujours trouvé beaucoup trop accommodantes et pour tout dire fort confuses les précautions que prennent les astrologues (pas tous) contre ce que les adversaires de l'astrologie appellent le « déterminisme astral ». Votre analyse de la notion d'« influence » est tout à fait pertinente. S'il y a d'ailleurs « influence » de l'astre sur l'homme, il y a forcément aussi « influence » de l'homme sur l'astre, et dans cette interaction, tout « causalisme » s'évanouit. De là à conclure à la liberté de l'homme, c'est un grand pas à franchir et où l'astrologie, il me semble, n'a rien à dire. Il y a dans l'astrologie, un problème « ouvert » : celui que posent les jumeaux « astrologiques », au thème rigoureusement semblable et au destin différent cf. par exemple le cas classique rapporté par Choisnard du fils de roi et du fils du quincaillier nés à Londres au même moment et presque au même endroit). Destins *parallèles,* non *identiques.* Au lieu de faire intervenir une « liberté » qui ici n'explique rien, je me demande si *notre* astrologie avec ses quatre coordonnées d'espace-temps usuelles ne reste pas amputée de cette cinquième coordonnée d'ordre « éthique » expressément désignée dans le *Sepher Yetzirah* (par exemple) ou bien si elle ne sait pas encore la reconnaître. En cette année qui précède le troisième centenaire de la mort de Spinoza, je me sens sur ce point plus spinozien que jamais. La « liberté » — métaphysiquement ou ontologiquement parlant — n'avait rien pour lui à voir avec le libre-arbitre tel qu'il nous est proposé par ce subjectivisme que Husserl nomme naïf. Le deuxième point concerne l'emploi du mot *trialisme* pour caractériser la nouvelle logique non aristotélicienne. Ce mot, pour moi, fait problème. Je vois bien qu'il est issu des travaux de Lupasco. Le commandant Sallantin pour sa part commence à employer le mot *trialectique* (par analogie avec dialectique). Il employait auparavant « logique du tiers résonnant » par opposition à « logique du tiers-exclu ». Je vois là un risque de confusion assez grave, que vient malheureusement entretenir toute la tradition chrétienne de la *trinité,* cette trinité dont on fait une « structure » universelle, alors qu'elle n'est qu'une énumération également universelle certes (mais en mode de succession) des trois « niveaux » de toute organisation. Entre le 3 et le 4 il y a une hétérogénéité absolue. Ces deux nombres ne peuvent pas s'ajouter. La structure universelle est à base de 4 et non de 3 par double contradiction croisée, c'est-à-dire chaque fois *deux* couples d'oppositions. Elle n'est ni bipolaire ni tripolaire mais quadripolaire, et le meilleur exemple en est le *Taïki* du Yin-Yang avec ses quatre facteurs associés et opposés deux à deux comme d'ailleurs les quatre bases fondamentales du code génétique... Je crois ce point capital si l'on veut non seulement bien comprendre les symboles mais les enfermer dans une génétique ascendante, (ce que Jung, par exemple, et exactement pour cette raison ou ce manque, n'a pas fait). Je serais bien entendu très heureux d'avoir votre avis sur ce point, mais en vous remerciant encore, je vous prie surtout de me croire, cher Monsieur, bien sympathiquement vôtre.

R. ABELLIO

## D'ANTOINE FAIVRE A RAYMOND ABELLIO

Meudon, le 1er février 1976

Cher Monsieur,

Je vous ai déjà remercié de votre lettre du 14 janvier (et d'avoir accepté de venir à Bordeaux). Voici une réponse un peu plus longue.

En ce qui concerne « l'influence » astrologique, j'ai traité ce sujet dans une conférence Eranos en allemand en 1973. J'attends des tirages-à-part prochainement et vous en donnerai un si vous le souhaitez — c'est-à-dire surtout, si vous entendez cette langue. D'accord avec vous sur le fait que le libre-

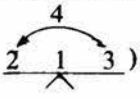
arbitre n'explique pas grand-chose ; il faudrait définir chaque fois ce qu'on entend par là. J'admets que les explications que je puis, et ai pu, donner à ce propos, sont elles aussi « accommodantes » et « confuses » — comme vous dites à propos des précautions prises par la plupart des astrologues. Il faudrait reprendre tout cela en fonction de la 5e coordonnée dont vous parlez et que j'appréhende encore bien mal. J'évoquais le pilote du bateau pour éviter d'entrer dans de longues considérations sur le fait que ce que vous et moi (et A. Barbault), par exemple, entendons par « déterminisme », n'a pas le même sens que ce que le public entend généralement par là. Si nous parlons trop de déterminisme, les arbres masqueront aux gens la forêt. Au lieu de cela il importe, pour des raisons pédagogiques, de rappeler, comme vous l'avez d'ailleurs déjà fait plusieurs fois, que la notion d'événement est essentiellement subjective (car ils ont du mal à penser au déterminisme autrement qu'à propos d'événements objectifs) et qu'il faut distinguer prévision et prédiction.

Cela dit, je ne suis pas surpris que vous vous disiez spinozien, car je connais vos travaux et je trouve cet adjectif bien choisi. Il pourrait permettre à ceux qui vous connaissent de vous comprendre plus aisément. Vous et moi ne différons peut-être pas beaucoup sur la distinction qu'il convient d'établir entre liberté et libre arbitre, mais nous nous séparons pour l'essentiel de ce qui constitue votre spinozisme.

Quant au trialisme, Jung — que vous n'aimez pas beaucoup — a le mérite d'avoir rappelé qu'en nous il n'est pas de 3 qui n'aspire à s'achever en 4 (cf. Sophia + la Trinité, ou le dogme de l'Assomption, etc.). Je dirais du 3 qu'il est quelque chose qui nous est *donné d'abord*, ce qui ne veut pas dire que ce donné soit toute la réalité. Que toute l'alchimie (avec son idée de sel-souffre-mercure) et le christianisme aient mis l'accent sur le 3 d'abord, le chercheur doit à mon sens considérer cela comme un fait anthropologique et non pas comme une erreur explicable par des raisons historiques. L'homme voit normalement le Ternaire partout, mais c'est un peu de gnose qui fait découvrir que ce Ternaire s'achève en quaternaire. C'est pourquoi 4 est le nombre de l'initiation, toujours. C'est à nous de passer du 3, au 4 *qui nous attend* (cf., dans l'Evangile même, les 40 jours dans le désert, après quoi seulement Il va prêcher...). Ce qu'on trouve alors, c'est certainement la double contradiction croisée dont vous parlez. Mais vous savez qu'elle n'était pas étrangère à Jung, cf. *Mysterium Coniunctionis* et ailleurs aussi ; que de passages, chez lui, sur le « Heiratsquaternario » ! (c'est génétique chez lui, pas tant, bien sûr, que nous le souhaiterions. Connaissez-vous, de mon ami André Virel, *Histoire de notre Image*, éd. Mont-Blanc, 1965 ? Voilà de la vraie génétique, ou je m'y trompe fort). Cela dit, j'aimerais que vous me précisiez, si vous en avez le temps, ce que vous entendez exactement par « ascendante » (génétique ascendante).

Si je parle de *trialisme* c'est pour des raisons pédagogiques — un peu comme à propos de l'astrologie (cf. plus haut) —, parce que par « dialectique » les gens entendent toujours le schéma hegelien puis marxisé (thèse, antithèse et synthèse qui pulvérise la thèse et la synthèse). Cela me permet toujours de rappeler au passage le (ou de faire allusion au) fait que ne pas garder les trois termes empêche de passer au 4.

« Quand on est à 3 on est à 4 » (Saint-Martin). Et Baader rappelle :

$\Lambda \rightarrow \Delta \rightarrow \Delta$, à propos du levier ((fig) 

).

La dimension génétique que j'introduis, moi, dans tout cela (à la suite de Böhme, de Baader, etc.), est inséparable d'une génétique, disons, théogonique. Ce qui se passe, ce qui devient, en Dieu, a ses correspondances dans la nature et dans l'homme. Sur tous plans : de 2 je fais 3, de 3 je fais 1, de 1 je fais 4.

Bien que je souscrive à beaucoup de vos idées, j'ai l'impression que vous ne dites jamais que l'esprit s'incarne en même temps que la matière se spiritualise. Et je ne vois pas, pour ma part, comment on pourrait effacer les symboles puisque, selon moi, les structures mêmes n'existent que dans la mesure où elles sont en train de s'incarner. Je suis frappé par l'opposition apparente entre votre si légitime refus d'angélisme et votre tendance si fortement formalisante.

Mais il y a un point sur lequel je me sens en plein accord ; c'est une question que nous ne sommes pas très nombreux à essayer de creuser. Il s'agit de ce que j'appelle *connaturalité de notre esprit et de l'univers*. Vous en parlez surtout dans *La fin de l'ésotérisme*. J'en ai parlé à Eranos en 1974, sans manquer de vous citer, et serais intéressé par ce que vous pouvez en penser. Je vous enverrai ce texte (photocopie de dactylographie).

J'aimerais m'entretenir avec vous plus longuement, et si vous avez le temps d'écrire, vous lire. De toute façon je suis aussi de ceux qui rejettent les « frontières » (cf. votre entretien avec M.-T. de Brosses, p. 158[2]), ce qui à l'Université me fait passer pour un Pierrot, mais cela ne me gêne pas.

Pourriez-vous me donner des précisions sur Pierre de Combas ?

Croyez à mes sentiments fidèles et les meilleurs.

ANTOINE FAIVRE

## DE RAYMOND ABELLIO A ANTOINE FAIVRE

*Paris, le 14 février 1976*
Cher Monsieur,

Je suis confus de répondre si tardivement à votre longue et intéressante lettre du 1er février, mais l'hiver n'est sûrement pas ma saison et j'ai d'autre part été obligé de partir pour Toulouse où ma mère (plus de 90 ans) était malade.

Il me faudrait des développements trop importants pour répondre à tous les points que vous soulevez, et je préfère m'en remettre à une conversation qui viendra sans doute tôt ou tard. Aussi je ne retiens que deux points :

— le passage du 3 au 4 ;

— le problème de l'incarnation.

Je ne crois pas qu'il y ait à proprement parler de « passage » entre le 3 et le 4, et c'est bien ce qui me sépare de Jung. Du 1 au 4 si l'on veut, ou du 1 au 6 (comme le dit dès son début le *Siphra di Tzéniutha*, section capitale du Zohar, qui laisse entendre que 6 est le premier « nombre » créé). Certes le ternaire est donné lui aussi d'emblée comme le temps lui-même dans son découpage « passé-présent-avenir » (les trois « ek-stases » de Heidegger). Et on le retrouvera ainsi dans toute genèse considérée en mode de succession. Mais toute genèse ou plutôt alors toute « procession », et surtout la « procession théo-génétique » — expression barbare et riche de contradictions —, doit surtout être vue en simultanéité, et le vrai quaternaire est alors le « couple » Père-Mère (conformément aux indications de Jung lui même, qui voit l'homme et la femme tous deux « duels »). Compléter la trinité par la Sophia n'arrange rien. La Sophia est une *vue* dans son essence, et la dire « féminine » pour compléter la triade Père-Fils-Saint-Esprit c'est, je vous l'avoue, tout au moins à mes yeux, un comble de confusion. On discute de même sans fin, dans l'exégèse du Yi-King, pour saisir si les trigrammes sont ou non « antérieurs » aux hexagrammes. Discussion purement scolastique quand on constate que *l'opération* même du Yi-King repose sur le jeu des quaternités et que l'essence de chaque hexagramme repose sur cet ensemble de couples d'oppositions. Cela dit, bien entendu, on peut et même on doit transformer toute triade réellement synchronique (par exemple tamas — rajas — sattwa ou sel — soufre — mercure, etc.) en structure sénaire complète et cela en considérant que l'un des trois termes (le terme *médian* de la triade) enferme à lui seul une quadrature. Cela m'est assez clair pour « rajas » dans la triade hindoue, mais mon ignorance de l'alchimie m'empêche de voir quelle est la dialectique interne réellement à l'œuvre dans la « triade » alchimique. En revanche dans la triade mélodie — rythme — harmonie c'est le rythme qui joue ce rôle dialectique de la quaternité équatoriale.

Sur le problème de l'incarnation, une remarque amusante me vient à l'esprit devant votre reproche d'angélisme. Ce problème de la simultanéité de l'incarnation et de l'assomption (ou de l'élévation) qui est au cœur de ma structure « sénaire » a occupé à ce point toute ma vie que vous trouverez en

exergue de mes deux derniers romans *(Les Yeux d'Ezéchiel*, 1950, et *La Fosse de Babel*, 1962) deux courtes introductions où il est justement posé comme poteau indicateur au seuil de l'œuvre. Dans les *Yeux d'Ezéchiel*, il est aussi rappelé que les roues d'Ezéchiel sont « garnies d'yeux tout autour », des yeux « habités par la lumière et hantés par les ombres » ; dans *La Fosse de Babel* (expression empruntée à Kafka) j'oppose de même la « fosse » et la « tour » de Babel. Quant à la dialectique ascendante des symboles qui occupe justement l'axe vertical de la structure absolue, voyez le chapitre 2 de ce même ouvrage consacré au problème de la *transfiguration*, problème capital, jamais posé de façon sérieuse en théologie non plus qu'en philosophie — où le mot est certes riche de connotations diverses, mais de dénotation à peu près inexistante. J'ai au surplus donné un modèle opératoire (ou opérationnel, comme on dit maintenant) de cette dialectique dans les Annexes de ce même ouvrage, en me consacrant au problème particulier de la constitution des fonctions sociales, mais depuis dix ans ce modèle a fait l'objet par des scientifiques d'applications qui me laissent penser à son caractère universel. Ce n'est d'ailleurs pas autre chose, en fin de compte, que le « mécanisme » interne des 64 hexagrammes du Yi-King. Quant au problème de la formalisation, j'en parlerai, je pense longuement au cours de ma conférence.

Tous vos textes, même en allemand, que je lis mal mais quand même assez vite lorsque l'entraînement revient, me seront les bienvenus, et je vous en remercie d'avance.

Croyez, je vous prie, à ma sympathique attention.

R. ABELLIO

## D'ANTOINE FAIVRE A RAYMOND ABELLIO

*Talence, le 21 mars 1976*

Monsieur et cher Maître,

Je voudrais d'abord vous remercier une fois encore d'avoir accepté de venir parler à Bordeaux. Votre conférence, votre « présence », cela fut une réussite, dans le meilleur sens. Nous devrions pouvoir organiser plus souvent de telles journées ; l'université nouvelle est à ce prix.

Permettez-moi de répondre respectueusement aux points si intéressants que vous aviez soulevés dans votre lettre du 14 février. Je souhaiterais être assez précis pour éviter de passer à vos yeux pour un tenant des fabrications de superstructures que vous dénoncez justement (*S.A.*, p.18) ; sans espérer cependant de pouvoir éviter tout à fait de me présenter comme le tenant d'un « corps métaphysique de base, à postulats globalistes », je pense tout de même que ceux-ci souffrent fort bien, *parfois*, une mise en forme rigoureuse.

Il n'y a pas à proprement parler, dites-vous, de « passage » entre le 3 et le 4. Je suis d'accord là-dessus et c'est peut-être un des points qui me séparent, moi aussi, de Jung. Dans ma lettre précédente j'ai dû mal m'exprimer et je vous suis reconnaissant de rectifier, ce qui m'aide à rectifier ma propre pensée, et pas seulement dans son expression. La tradition à laquelle je me réfère le plus volontiers met en effet souvent l'accent sur une simultanéité, ou plutôt sur le choix du point de vue auquel on se place (cf. la phrase de Saint-Martin : « Quand on est à trois on est à quatre », et le triangle de Baader, dans ma précédente lettre). Cette tradition suggère au fond que 4 est donné en même temps que 3, le 3 gardant néanmoins une signification spécifique ou liée à l'une des perspectives dans lesquelles on se place.

J'ai toujours trouvé, d'autre part, intéressant de comparer la structure absolue avec le septénaire boehméen. Car chez Bœhme aussi il y a un sénaire, disons fondamental, structural qui est, en gros, le même en Dieu et dans la nature (ou plutôt dans les natures, car il y en a une divine, une spirituelle immatérielle et une matérielle). Ce sénaire est constitué par deux ternaires qui s'articulent autour d'un septième point appelé « feu ». J'ai tenté de faire de cela un schéma à partir des données éparses dans l'œuvre de Bœhme, de l'interprétation que je crois juste de Baader, et des exposés d'Alexandre Koyré. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas pour moi de critiquer votre pensée, au sens

négatif du terme *(Sie eines Besseren zu belehren, ist nicht mein Anliegen...)* mais de saisir au plus près des lectures la nature et la spécificité de la différence entre votre pensée et celle de la théosophie chrétienne « classique ». Si l'on observe que l'une et l'autre s'appliquent à raisonner sur le Tout et ne sont pas une philosophie du concept mais de la conscience — comme vous rappelez que Husserl a voulu le faire, contrairement à Kant et même à Levi-Strauss —, il faut dire en échange que la divergence, elle, ne me semble pas tant résider dans le jeu des rapports entre les éléments du septénaire chez vous et chez Böhme — divergence qu'il est par ailleurs d'autant moins question de sous-estimer que là, les deux discours semblent hétérogénes —; elle me paraît résider surtout dans le projet métaphysique fondamental, à propos de ce que nous pouvons appeler la *nature*. Vous entendez en effet, comme vous l'expliquez bien, procéder à une déréalisation du monde matériel et pour cela vous mettez, comme les structuralistes, des relations là où il n'y avait que des termes, en même temps que vous procédez à la réduction phénoménologique husserlienne. Ce qui se détache alors sur le fond d'une « hylé » jusqu'alors opaque, je dirais que c'est la connaissance du système harmonique et de proportions, de relations, selon lequel sont composées toutes les musiques que joue l'univers. Nous pouvons avoir la connaissance de ce système par les voies que vous indiquez, et jusqu'ici je pense vous suivre (au deux sens du mot « suivre »). Mais y a-t-il pour autant co-naissance ? Sans doute, dans la mesure où ce qui se dévoile à nous est peut-être transformé par le fait même qu'il se révèle. Pourtant ce n'est pas la co-naissance de la conscience et de la génèse de la nature (des natures) ou des êtres. Autrement dit, si l'on découvre l'harmonique et ses lois, du haut de la pyramide, on est trop haut pour distinguer les acteurs, ou faire la différence entre un concerto et une symphonie, c'est-à-dire pour distinguer, comme Böehme par exemple, la matière, la nature immatérielle, et la nature en Dieu, comme des *substances* différentes, différences qui cependant nous importent essentiellement puisqu'elles sont liées les unes aux autres, par exemple par le drame des chutes successives. Ajoutons que les trois principes, les quatre éléments, la « tinctur », les qualités élémentaires, etc., ne sont pas pour lui des illusions réductibles à des structures cachées derrière eux mais des principes ou des substances bien réels, tous *qualifiés*, ce qui ne les empêche pas d'être organisés aussi en structures. Ce ne sont pas seulement des points de vue, des angles de perspective, dont la connaissance suffirait à nous illuminer, mais surtout les composants d'un drame dans lequel nous sommes cosmogoniquement et eschatologiquement co-auteurs et co-acteurs. Il importe absolument de trouver les relations entre les termes, mais une fois qu'on les a trouvées, *les termes continuent à avoir autant d'importances que les relations.*

Vous rejoignez bien le spinozisme, en effet, en ceci qu'il s'agit chez Spinoza d'une « Alleinslehrer » (et non pas d'une « All-in-Eins-lehre »). L'Idée et la conscience qu'on en a « a priori » et « a posteriori » appraissent chez Spinoza comme la « summa summarum » de toutes les créatures. Vous dépassez suprêmement l'insuffisante dialectique hegelienne, mais j'ai l'impression que vous gardez quelque chose de l'idéalisme allemand : un certain docétisme. Je ne vois pas chez vous le retour : *Vis ejus integra est si conversus fuerit in terram* comme dit la « Table d'Emeraude ». En d'autres termes, une fois qu'on a procédé à la « réduction », la nature (les natures) donne l'impression de n'être plus qu'un instrument inutile et qu'on pourrait laisser tomber. La pertinence de votre sénaire ne me semble pas faire de doute ; mais cette structure absolue, si elle rend bien compte du processus fondamental par lequel passe tout événement historique, me fait l'effet d'un guide rendant compte de l'agencement des parties d'une ville, de ses grands axes de circulation, de sa mouvance et de son devenir, mais point du scénario métahistorique dans lequel tout cela s'inscrit finalement — scénario essentiellement dramatique qui est celui de tout grand mythe complet. Je vous soumets cette observation à seule fin de marquer ce qui paraît fonder la différence entre votre pensée et celle de l'ésotérisme chrétien « classique » — ou même de l'ésotérisme shî'ite, je crois —, puisque votre pensée peut-être qualifiée d'*ésotérique* au sens que nous donnons l'un et l'autre à ce mot.

Cela posé, je suis en parfait accord avec vous en ce qui concerne le passage de votre lettre relatif à Sophia, passage qui ne me semble pas contradictoire avec ce que j'avais voulu dire à ce sujet. La façon dont j'avais présenté

mes exemples pouvait, il est vrai, prêter à confusion. De même en ce qui concerne le passage relatif au Yi-King. Quant à l'alchimie, sans être vraiment ce qu'on peut appeler un spécialiste, je pense que la « dialectique » entre les 3 principes et les 4 éléments résout elle aussi le problème de la quaternité — car c'est le soufre qui jour le rôle dialectique et dévoile cette quaternité. Votre remarque sur la triade mélodie-rythme-harmonie dans laquelle c'est le rythme qui joue le rôle dialectique, me ramène aux remarques proposées plus haut : même si le rythme joue ce rôle — ce qui me semble remarquablement bien observé —, il reste encore à rendre compte d'autre chose, qui est le récital, ou, comme dirait Henry Corbin, le *récitatif* — c'est-à-dire le(s) drame(s) ontologique(s) qui « origine(nt) » tout le reste et dont, comme je le rappelais plus haut, nous sommes à la fois les co-auteurs et les co-acteurs.

Vous aurez l'indulgence d'excuser mes formules, trop ramassées et sans doute outrées quand il s'agit de votre pensée.

Dans le passage de votre lettre relatif à l'incarnation et au « reproche » (?) d'angélisme, vous me rappelez des pages de votre œuvre qui font bien comprendre ce que vous avez remarquablement expliqué aussi à Bordeaux à propos de ce que vous entendez par « transfiguration ». Je crois voir de mieux en mieux combien la *Leiblichkeit* qui, selon Oetinger, est « la fin des voies de Dieu » (et qu'il appelle parfois « Geistleiblichkeit »), reste étrangère à votre propos (encore une fois, ce n'est pas une critique, il s'agit seulement pour moi d'y voir clair). Dans la tradition à laquelle je me réfère, la créature sort de la nature éternelle — non pas directement de la divinité —, de cette nature éternelle qui est à la fois Toute-Puissance et *Leib* éternel, *natura naturans* en Dieu, *Physis, vis Dei viva.* La Nature éternelle (de Dieu) est un pur « producteur » (*Produzierendes*), non pas un produit comme chez Hegel ; elle est, dit Baader, le « Fiat lui-même qui engendre les créatures » — comme pour Paracelse et Sebastian Franck. La réponse que la théosophie chrétienne donne à la question des rapports entre l'Absolu et le fini est une solution essentiellement « personnifiante » qui ramène tout à une Nature éternelle et personnelle en Dieu, et au *Fiat* éternel de cette Nature qui sans cesse aspire à la corporisation (*Leib. Leiben. Leben.)*

Certes, la Transfiguration telle que vous l'envisagez n'est pas un solipsisme puisqu'il peut y avoir de toute façon (je le pense), comme dit Husserl, intercommunication, communion et même fusion des consciences (*S.A.*, p.15). Mais elle me semble difficilement séparable d'une démythologisation (au sens bultmannien) que vous faites plus que suggérer (*S.A.*, bas p. 31,s).

Quand saint Paul dit que la nature est en exil, en attente, à cause d'un drame, et parle des souffrances de cette nature dans les douleurs de l'enfantement, toute la question est de savoir s'il faut le prendre à la lettre. Je suis de ceux qui le font. Et je pense que cela ne m'empêche pas de profiter *aussi* de votre enseignement. Mais il semble que vous soyez de ceux qui ne prennent pas du tout cela à la lettre. Si je me trompe sur certains points, ou sur beaucoup, vous concernant, ayez la bonté de m'éclairer à leur sujet.

Dans l'attente de vous lire et de vous revoir, je vous prie de croire à mon respectueux et fidèle attachement.

ANTOINE FAIVRE

## DE RAYMOND ABELLIO A ANTOINE FAIVRE

*Paris, le 5 octobre 1976*

Mon Cher Ami,

Je tiens tout d'abord à vous renouveler les excuses que j'ai eu l'occasion de vous faire au téléphone pour mon retard à répondre à votre lettre de mars dernier. Je vous l'ai dit, le travail que me donne mon troisième tome des *Mémoires* en est la première raison. D'autre part le problème que vous soulevez et qui nous ramène en fait à cette *querelle des universaux* qui, depuis les lointains débuts de la philosophie, a traversé les siècles est de ceux auxquels on ne peut faire une réponse sommaire. Puis-je vous avouer cependant

qu'après y avoir fait maintes allusions dans mon œuvre et surtout en avoir vécu différents aspects, non sans risques et dommages, à diverses époques de ma vie, j'ai tendance à trouver désormais ce débat un peu académique ? Pourtant je ne voudrais pas qu'il y ait entre nous de malentendu. Je ne me reconnais pas dans ce structuralisme dont vous parlez qui à force de donner la prévalence aux relations finit par oublier les termes. Ce structuralisme-là, qui est à la mode, n'est pas *génétique*. Il confond « structure » et « agencement ». Et assurément il tombe sous le coup de votre reproche. Je me demande même si l'actuelle tentation de beaucoup de professeurs de philosophie, structuralistes ou non, de se faire aussi romanciers ne procède pas de cette situation : à force de formaliser dans le vide, ils éprouvent le besoin de reprendre contact avec la vie *à l'état naissant*. Ils passent ainsi à l'autre extrême, celui de la dissémination des signes. Du vide au chaos il n'y a qu'un pas. Cette déréalisation dont je parle exige au contraire un procès continu où le concret organisé est toujours présent. Il faut à chaque niveau *nommer* les pôles, et ce pouvoir de nomination est un pouvoir vécu, le contraire d'un jeu de mots, d'un jeu de signes. Il s'est d'ailleurs passé au cours de ces derniers mois une chose singulière : c'est de votre lettre que j'ai reçu l'impulsion essentielle pour la difficile élucidation de la personnalité énigmatique de celui qui occupe dans mes *Mémoires* en cours une place centrale, mon maître Pierre de Combas. A le voir si impassible, vous eussiez pu le dire lui aussi étranger aux choses sensibles. Et, par exemple, il citait souvent le livre de la Sagesse, jamais celui de Job. Je l'ai connu au plus fort de la guerre. La souffrance des hommes semblait ne pas l'atteindre. Pour qui vit dans la pensée constante de l'interdépendance universelle, on dirait qu'il n'y a plus d'horreur. Je n'ai pourtant pas connu d'homme plus douloureusement incarné et qui ait davantage vécu en lui-même ce que Boëhme, dont vous parlez, nomme la « terrible souffrance de l'Indéterminé ». Cela seulement pour vous dire que, durant tous ces mois, votre lettre n'a cessé de m'être présente, même si j'ai été conduit à ce retard ou ce suspens.

Essayons donc de voir où peut se situer, ce que j'appelle notre « malentendu ».

Certains philosophes universitaires nous disent qu'il convient d'opposer les thèmes philosophiques de la génération « existentialiste » des années 50, à savoir le *sujet*, la *pratique* et l'*histoire*, à ceux de la génération des années 60, qui leur substitue, terme pour terme, les notions de *système*, de *discours* et de *structure*. Voilà encore un exemple typique d'opposition artificielle, c'est-à-dire non « dialectisée », non vécue, non suracontée. Je ne sais si vous admettrez une autre classification elle aussi trop tranchée, mais à mon sens moins circonstancielle et beaucoup plus significative : seriez-vous d'accord pour dire que selon qu'ils privilégient les choses sensibles ou les idées, ou encore les problèmes de l'être ou ceux de la conscience, les philosophes se rangent en deux grandes familles d'esprits dont les lignées opposent par exemple, synchroniquement, au cours des siècles, Aristote et Platon, saint Thomas et saint Bonaventure, Descartes et Spinoza, Heidegger et Husserl, le succès mondain allant plutôt dans chacun de ces couples aux premiers nommés, plus efficaces dans la vie pratique, qui peut être enseignée, tandis que les seconds en appellent à la vie ineffable, qui ne peut être que vécue ? Le fait le plus notable est alors le suivant : les philosophes de la conscience ont beaucoup plus de peine que ceux de l'être à se faire comprendre. Obligés d'employer les mots du monde des phénomènes pour rendre compte d'états tout intimes et par conséquent transphénoménaux, leurs écrits philosophiques ne sont jamais tout à fait adéquats à leur vécu réel, sans compter qu'on peut toujours les suspecter d'en dire plus qu'ils n'en vivent. Je passe rapidement sur l'accusation justifiée de docétisme élevée contre les gnostiques chrétiens de premiers siècles et même contre les cathares du Moyen Age qui dénonçaient le monde comme œuvre du « diable » et haïssaient la chair. Je vois en effet chez eux une dégradation historique de la vraie gnose. Je présume que le dithéisme (ou le dualisme manichéen) des vrais « parfaits » devait être infiniment plus souple et en un mot plus « dialectique » que celui de ces disciples abusifs, ou bien peut-être était-il trop tôt pour que la vraie gnose apparût. Une vraie gnose ne peut pas être mondanisée. Asociale par essence, elle devient anti-sociale si elle se fait prosélytique, ou plutôt si certains de ses exploitants mondains s'en servent comme d'un alibi

pour des fins qui n'ont rien de gnostique. Une vraie gnose est socialement *immobile,* elle ne procède que par une action invisible de présence, à la façon du vieux kabbaliste enfermé la nuit dans sa chambre avec ses livres et dont le Zohar nous dit que « c'est son étude de la Loi qui soutient le monde ». Et sans doute même le génocide des Languedociens du XIII[e] siècle ne fut-il que l'effet en retour de cette dégradation, de cette profanation mondaine de la gnose. Reste à comprendre que la véritable « immobilité » gnostique n'est pas retranchement loin des choses sensibles, illuminisme, idéalisme creux, quiétisme, désincarnation, mais au contraire engagement au plus bas en même temps qu'assomption au plus haut, en un mot *transfiguration* de l'être. C'est ici que le malentendu entretenu par les positivistes de l'ontologie autour de Platon, Bonaventure, Spinoza et Husserl me semble procéder de la plus grande confusion ou plutôt de l'impossibilité où se trouvent ces accusateurs d'accéder réellement eux-mêmes aux profondeurs et aux hauteurs de la conscience transcendantale. On voit les catholiques intégristes parler de l'ascension platonicienne comme d'une excitation de pure raison raisonnante, d'une dialectique vide. Qui sont-ils pour pouvoir sonder ainsi les reins et les cœurs ? Par le biais d'un thomisme qui se prétend, au sens banal du mot, « réaliste », cet intégrisme vire forcément vers la politique dite maurassienne, c'est-à-dire l'irréalisme incurable d'un idéalisme bien différent de celui qu'elle dénonce, car le sien forge artificiellement des concepts comme le « bien commun », qui ne sont que des fantômes d'idées. Il en est de même pour les jugements portés sur Husserl avec cette circonstance aggravante que les incompréhensions sont, d'un commentateur à l'autre, contradictoires, chacun n'en considérant que le fragment qui l'arrange, alors qu'Etienne Gilson, traitant de la mystique spéculative de saint Bonaventure, constatait déjà qu'on se condamne à ne rien comprendre à ce genre de penseurs difficiles si on les prend par fragments et non dans l'ensemble de leur construction, c'est-à-dire dans l'unité reconstituée de leur esprit. A la fin de sa vie, Husserl se plaignait à Edith Stein que ses commentateurs chrétiens, qui en restaient à ses *Recherches logiques*, fussent incapables de voir que sa philosophie était pour eux, qui le ramenaient à l'idéalisme de Kant, la seule ouverture capable de les faire sortir de l'impasse du néo-thomisme. Mais, inversement, d'autres commentateurs comme Merleau-Ponty traitaient du « retour au Lebenswelt » qui caractérise, dit-on, le « dernier stade » de la philosophie husserlienne, comme d'une reconversion à l'empirisme, ce que toute la gnose husserlienne, si transfigurante, contredit. Et, pour en finir sur ce point, il me faut rappeler l'exemple encore plus caractéristique de Maître Eckhart, le plus moderne des gnostiques chrétiens. Dans le livre de Denis de Rougemont : *L'amour et l'Occident* on voit comment le grand dominicain fait l'objet d'interprétations philosophiques absolument incompatibles, Aux yeux de Ruysbroek l'Admirable, Maître Eckhart illustre ce qu'on appellerait aujourd'hui l'hérésie « orientale » essentielle de la mystique unitive, à savoir la fusion, l'indistinction en Dieu et l'abandon des œuvres. Pour Rudolf Otto au contraire, il s'agit bien plutôt chez Maître Eckhart d'une « communion » que d'une union dissolvante. Ruysbroek accuse Eckhart de quiétisme, Otto le lave de ce reproche, et tient que Eckhart est aussi loin de Sankara que de Plotin. Mais d'autres encore, même s'ils parlent de l'union de Dieu comme d'un « mariage » qui maintient une distinction, veulent que cet amour soit « malheureux » à cause de cette distance même et trouvent donc encore le mariage eckhartien trop « heureux » pour être authentiquement humain, etc. Denis de Rougemont conclut avec raison que Maître Eckhart n'a eu que le tort d'être un trop bon dialecticien, ce qui permet d'extraire de son œuvre des parcelles contradictoires. Aussi bien sa vérité n'est-elle pas, dans son essence, de l'ordre du discours mais du vécu. Et Maître Eckhart lui-même le savait bien. Il eût pu dire, comme les Orientaux, que le discours ne peut caractériser la gnose, pour ce que peuvent en penser les agnostiques, que par des négations *neti, neti.* Ce n'est pas cela, ni cela... La gnose eckhartienne ne procède ni de la raison raisonnante des logiciens classiques ni de l'intuition « pure » des mystiques coupés de tout et perdus en Dieu, mais de ce que Eckhart appelle la *Vernünftigkeit.* Ce n'est pas au germaniste que vous êtes que j'apprendrai que le français est incapable de rendre compte des profondeurs métaphysiques de certains mots allemands. Pour celui-là la traduction est réduite à proposer une accumulation hétérogène de succédanés approximatifs :

bon sens, sagesse, raison, réflexion. Mais Maître Eckhart parle aussi, sur le même sujet, d'*Arche spirituelle*. Je trouve cette expression admirable. Une arche permet de flotter sur les eaux-mères de l'esprit au moment de leur gonflement diluvien, entre la terre et le ciel. Mais, dans un autre sens, celui de l'arche d'un pont ancré sur ses appuis, elle fait communiquer deux rives au-dessus du vide. Malgré l'apparence rien n'est moins *en l'air* qu'une arche. Elle retient et lie ensemble la vie et l'esprit.

Je voudrais conclure par quelques observations moins négatives. Un de mes meilleurs amis, Jean Largeault, qui enseigne la logique mathématique à l'université de Toulouse-Le Mirail (pour des temps moins ignares, il serait le Russell français, et même un peu plus, avec une sorte d'allégresse et de pugnacité nietzschéennes) a écrit, en complément de sa thèse sur Frege, une considérable « Enquête sur le Nominalisme » (éd. Nauwelaerts, Paris, Louvain, 1970) qui montre, bien entendu le rôle libérateur du nominalisme dans le domaine des sciences mais fait apparaître aussi toutes les nuances et les précautions qui accompagnent, dans l'ordre de la connaissance, cette prévalence de l'individuel, et du concret. Mais pourquoi la formalisation cesserait-elle forcément d'être ancrée dans le « réel » ? Les êtres mathématiques les plus abstraits ne cessent pas, pour les mathématiciens, d'être des *êtres*. Et le progrès des sciences physiques, dans une soudaine et supérieure adéquation de la pensée et du monde, les reconnaît un jour ou l'autre comme tels. Je l'ai souligné dans mon introduction à *La Structure absolue* : il est illégitime de séparer les résultats dégagés par voie d'abstraction axiomatique des opérations vécues qui les engendrent. *A chacun ses objets*. Et je trouve de même très significatif, comme je vous l'ai dit au téléphone, que les universitaires qui s'intéressent de plus en plus nombreux à la « tradition primordiale » se divisent en fait en deux groupes : ceux qui sont de formation littéraire vont plutôt aux *mythes* et aux *symboles*, les scientifiques aux *idéogrammes* : la croix, l'arbre des séphiroth, les hexagrammes du Yi King. Or les idéogrammes sont en apparence plus « abstraits ». Ils se prêtent moins en tout cas aux exégèses floues ou à la simple érudition qui est parfois le voile, la parure bigarrée posés sur le manque d'être. Ils n'en possèdent pas moins un contenu de sens encore plus condensé et, si j'ose dire, encore mieux enraciné dans la vie universelle que n'importe quel symbole. Et que Yi King par exemple puisse alors servir aussi d'instrument de divination n'a rien de dégradant, car celui qui a le pouvoir de la manier prouve au moins qu'il est un bon médium entre la terre et le ciel. Quelle est la nature de ce pouvoir ? Ce n'est pas celui de la raison ratiocinante. Ce n'est pas non plus une intuition « pure » qui risquerait d'être plus mystifiante que mystique. C'est justement la « Vernünftigkeit » de Maître Eckhart, cet *intellectus* qu'il disait aussi d'autre part « supérieur » à l'*esse*.

Croyez, je vous prie, mon cher Ami, à mes sentiments dévoués.

R. ABELLIO

## NOTES

1. Il s'agit d'un texte d'Antoine Faivre sur l'astrologie que ce dernier avait adressé à R. Abellio après une émission de celui-ci sur le même sujet.

2. Vous lui avez dit aussi : « Il n'y a jamais d'échec pas plus qu'il n'y a de temps perdu. Les prévenances du destin sont infinies » (p. 42). On peut vous remercier d'avoir dit cette parole si vraie, si profonde. Il faudra qu'un jour je la mette en exergue quelque part.

— Avez-vous lu le dernier livre de Gilbert DURAND (*Sciences de l'Homme et Tradition*, Sirac, 1975) ? Qu'en pensez-vous ?

# Le cercle d'études métaphysiques

## Un chantier et une expérience exemplaires

De 1954 à la fin de 1955, donc à l'époque de la parution d'*Assomption de l'Europe*, Raymond Abellio anima un petit groupe d'études philosophiques. En publiant ici diverses lettres qui relatent la naissance et l'échec relatif du C.E.M., je pense illustrer l'ensemble d'Approches que vous venez de lire par une expérience remarquable et propre à relancer des problèmes de grande importance. Nous verrons qu'ils sont et seront toujours contemporains d'une lecture des travaux de R. Abellio comme de ceux de Husserl.

Sont particulièrement éclairantes et révélatrices les conditions qui firent échouer cette entreprise. Il convient d'ailleurs de préciser : échec de quoi et échec pour qui.

Le Cercle d'Etudes Métaphysiques naquit d'un projet que la lecture des ouvrages de Raymond Abellio suscita chez deux étudiants aujourd'hui célèbres, l'un comme logicien, l'autre comme poète, Jean Largeault et Bernard Noël. Ceux-ci manifestaient un besoin de rigueur philosophique autant que d'ouverture de la pensée sur tous les aspects de la vie quotidienne. A lire Abellio, ils avaient trouvé le système de référence englobant, non réducteur, de la phénoménologie génétique. La lettre à R. Abellio qu'ils cosignèrent est reproduite ci-après.

Un petit noyau actif composé, outre Raymond Abellio, de Jean Largeault, de Michel de Laval, du docteur toulonnais Jean Reboul, de l'esthéticien Georges Hilaire, ancien secrétaire général des Beaux-Arts et de Jean Carteret fut constitué en peu de temps, des réunions de travail s'organisèrent, des fascicules ronéotypés rendirent compte des travaux entrepris ; parallèlement à ce « Journal Intérieur » qui eut sept numéros, Abellio donna les treize fascicules de la « Dialectique de l'Initiation » qui, remaniée, devint dix ans plus tard, *La Structure absolue*. A ce comité directeur animé d'un véritable esprit de recherche philosophique et d'une réelle volonté d'avancer par un travail en commun, se joignit très vite une cohorte de gens venus de tous les horizons intellectuels ; principalement des personnes attirées par l'ésotérisme dans ce qu'il a de

plus irrationnel et de plus irritant, qui ne comprirent jamais qu'Abellio mettait la tradition au service de la phénoménologie et surtout pas l'inverse. Ces personnes, attachées à ce renversement de valeurs, ne purent jamais souscrire à la première exigence de rationalité. Pour elles, le C.E.M. était une chapelle ésotérique de plus à leur collection pourtant déjà nombreuse.

A peine né, le Cercle dut subir la passivité lourde d'agressivité et l'impuissance de ces gens qui ne produisaient rien d'autre que des critiques déplacées, ignorant et voulant ignorer tout de la démarche phénoménologique. Ils s'étaient construit une version définitive, fausse, falsifiée, d'Abellio-ésotériste et n'en voulurent jamais démordre. En rapport avec ce détournement de la pensée d'Abellio, la surestimation du symbolisme joua un rôle considérable dans les difficultés du Cercle. La fascination exercée sur un Raymond de Becker par les archétypes et la psychanalyse jungienne, suscita de vives réactions, fut l'objet de polémiques. Ceci est toujours d'actualité. L'incompréhension, l'hostilité même que rencontre la démarche phénoménologique se marquent par ce vieux démon du psychologisme qui n'est rien d'autre qu'un avatar de l'irrationnel. Toutes nos belles sensations, nos rêves, nos complexes, auxquels un si grand nombre paraît tenir plus qu'à la liberté, ne pèsent pas lourd devant une philosophie de la conscience. Partant, on rejette même la possibilité d'existence d'une telle philosophie. En outre, on reproche à la phénoménologie de ne pas vouloir être une approche parmi d'autres. On ne peut être à demi ou au tiers engagé dans cette démarche où l'on grapillerait ceci et rejetterait cela. Il faut pourtant bien saisir que cette exclusivité n'est pas liée à un dogme husserlien ou abellien mais, au-delà des concepts, à la démarche même. La phénoménologie requiert une conversion, qui n'est que conversion à soi. Et bien sûr l'on s'y tient tout seul. L'effroi de la solitude, voilà encore quelque chose (de psychologique) qui brise certains courages assez petits.

Alors, échec pour qui, sinon pour ces impuissants-là ? Quant à lui, Abellio reconnaît avoir beaucoup appris de cette expérience, particulièrement au contact de Largeault.

Avec le recul d'un quart de siècle, on pourrait s'étonner du caractère par trop hétérogène de ce groupe. Pourquoi avoir accueilli tant de gens qui ne partageaient pas la volonté de s'engager résolument dans la conduite phénoménologique ou même à un moindre niveau, de travailler et d'étudier, les sciences par exemple, plutôt que de palabrer sur des queues de comètes ? Il faut assurément tenir compte du fait que, sinon en germe, on ne naît pas phénoménologue, on le devient. Il faut faire éclore le germe.

Dès lors il semble honnête de ne point rejeter de prime abord des personnes qui manifestent le désir de tendre vers la connaissance et il est bien difficile de discerner si ce désir de tendre vers la connaissance est illusoire, j'entends, si la barrière du psychologisme bloquera leur avance de manière durable et les fera prendre la philosophie à rebours en les laissant sur un échec.

« L'initiation » dont parlait Abellio et qui n'est rien d'autre que l'émergence du Je transcendantal ne se reçoit pas d'un maître, un disciple n'en est pas investi au terme d'une épreuve. On opère la réduction phénoménologique seul, ou on ne l'opère jamais. Au risque d'être trivial, s'il y a une méthode, il n'y a pas de « recette ». Or, beaucoup de gens fascinés par l'œuvre quand ce n'est pas par la personne d'Abellio ont toujours considéré que la réduction était une sorte de « botte de Nevers » dont il détiendrait le secret.

JEAN-PIERRE LOMBARD

## UNE LETTRE DE JEAN LARGEAULT ET BERNARD NOËL

*Paris, 25 août 1953*

Monsieur,

Nous ressentons le besoin de nous référer à un plan métaphysique, mais ce plan est encore situé en dehors de nous-mêmes, nous sommes loin de l'avoir incarné et de le porter en nous.

Or, à vous lire, on puise toujours à nouveau dans une connaissance qui nous permet de dépasser les points d'accrochage de notre évolution intérieure. C'est que vos thèmes en appellent à la compréhension, la suscitent et la nourrissent : une compréhension pour laquelle il faut payer de sa personne. Vous avez construit des personnages imaginaires, qui représentent une synthèse de l'intelligence et des données multiples et contradictoires de l'action. C'est un progrès considérable par rapport aux conceptions généralement en cours des autres écrivains contemporains : l'homme de Saint-Exupéry est un héros bourru et impotent qui fait appliquer rigoureusement des règlements (*Vol de nuit),* l'homme de Malraux est un anarchiste absolument isolé qui s'enferme avec sa mort dans un avion, l'homme de Montherlant est un sale caractère ou un destin d'enfant de Marie. Quant aux saints de Bernanos, la bêtise est leur fort.

On apprécie dans votre œuvre qu'elle soit au-delà de tout ce matériel psychologique qui ne constitue que le déchet d'une angoisse, l'alibi intellectuel ou sentimental des complexes et des refoulements. Vous faites apercevoir une perspective dans laquelle l'action, loin de dégrader les individus, même si elle échoue, est un moyen par où ils se sauvent et progressent. Carranza situant avec une lucide conscience la vie humaine dans le sens évolutif dit de l'homme de demain qu'il sera « bienveillant et inexorable ». Malheur au courage qui ne serait qu'une vertu tellurique !

Dans vos romans, des hommes mûrs et des maîtres assument des rôles importants de révélateurs d'âmes : le surréalisme avait peut-être déjà pressenti ce type d'hommes (*Un beau ténébreux*, de Julien Gracq) mais sans pouvoir rendre compte de sa nature : c'était un personnage qui n'avait qu'une existence d'ombre, donnée, non pensée. (Humour noir ?) Ricarda, Carranza, à la différence, sont pensés et leur rôle est puissamment moteur. Ils possèdent ce rayonnement miraculeux et inhumain qu'est la puissance qui transcende radicalement les apparences. J'appelle puissance cette force intangible qui sous-tend et conditionne de l'intérieur les pouvoirs particuliers d'un individu donné. C'est vers elle que Nietzsche tendait, mais toute volonté de puissance, en tant qu'aspiration, est creuse : elle est à la puissance effective et disponible, ce qu'est un désir à sa satisfaction. Et qu'est-ce que la volonté sinon l'innervateur et le moteur de notre organisme ? Par le dynamisme subtil de leur pensée qui reste toujours une base statique, ces maîtres guident les jeunes gens qui se polarisent avec eux, vers la découverte du déterminisme qui conduit leurs destins personnels.

D'autre part, dans votre essai sur un nouveau prophétisme, vous parlez sans mépris de cette occupation, par certains mystiques qualifiée d'inférieure, qui consiste à former des disciples (page 190).

Comme c'est à vous que nous nous référons intimement dans notre recherche d'une vérité libératrice, nous vous demandons si vous consentiriez à nous accepter comme disciples. La distance qui doit séparer votre évolution de la nôtre est peut-être telle qu'elle rend impossible l'établissement de ce rapport. Nous souhaiterions cependant une rencontre.

Veuillez, s'il vous plaît, Monsieur, recevoir l'expression de notre dévouement.

JEAN LARGEAULT
BERNARD NOËL

## DEUX LETTRES DE JEAN LARGEAULT

*Paris, décembre, 1954*

Cher Monsieur Abellio,

Je me réjouis de votre lettre et je suis tout à fait d'accord avec vous en tous points.

Réduction et reconstitution ne sont jamais séparées ; et l'une comme l'autre ne sauraient jamais être complètes. Personne ne peut effectuer la réduc-

tion totalement ou d'un seul coup : c'est Sartre qui croit le contraire. Mais si insuffisant que soit chacun des progrès que nous lui faisons subir, elle n'en réveille pas moins à chaque fois que nous y revenons, de nouvelles modalités enfouies de notre union avec le monde (elle ne supprime pas celle-ci, elle met pour ainsi dire le doigt dessus). Le grand problème de la phénoménologie est celui de l'incarnation et de l'existence, celui même que le cartésianisme n'a jamais pu comprendre ni intégrer. La phénoménologie, qui tout entière consiste en des opérations vécues, est d'une plasticité indéfinie, tandis que les objets qu'elle étudie sont eux aussi fluents et plastiques. D'où ce danger, — et que nous n'avons parfois pas évité, — que la philosophie tombe dans la pure et simple littérature, et vous avez certes raison lorsque vous regrettez notre manque de formalisation. Mais cette cohérence interne des noèmes doit nous porter à des actes recréateurs. La phénoménologie nous donne le formalisme pour ce qu'il est, car elle ne se place pas à son niveau, mais au-dessus.

Quant au problème de l'incarnation, les énigmes que présente la vie des animaux ou des plantes, bref la vie animale dans son ensemble, sur laquelle nous n'avons que des notions plates, et devant laquelle la phénoménologie nous *étonne,* sont un domaine par excellence pour ses investigations : c'est le champ même de l'esthétique, où nous avançons d'ailleurs à la fois par révélation et par science rigoureuse.

Vous l'avez dit : la philosophie ne peut plus être pure. L'âge de la spéculation est révolu, dirais-je, si je ne savais précisément que la spéculation vide qu'on pratique aujourd'hui a été en fait absente de la philosophie classique, et que son invasion actuelle a été préparée ou en tous cas aidée par la pénétration des conceptions ésotéristes[1] s'établissant au moment du reflux des certitudes cartésiennes. C'est déjà ancien. Notre époque n'innove pas tellement. Le phénomène n'a probablement pas encore atteint son apogée : je me demande quel déluge d'inanité promet la génération montante des poètes et des gigolos. Décombres : mon expression était exagérée bien sûr, mais mon auto-accusation du passé était optimiste en ce que je la fais au nom de conceptions « meilleures », plus larges et plus compréhensives que je sens affleurer dans notre présent. J'avais été effrayé de m'apercevoir que, nous voulant ou nous disant des révolutionnaires aux idées nettes, nous avions tenu en fait des positions ambiguës, la référence à une gnose menaçant, si nous n'en étions pas conscients, de nous déborder et de nous faire croire que la vision « absolue » n'était pas enracinée dans le monde de la vie, et sans appartenance à des individus singuliers et personnels. Je crois qu'il nous faudrait expliciter soigneusement la signification de cette expression : « vision absolue » et peut-être devrons-nous abandonner le mot d'absolu : cela ne doit pas toutefois vous sembler agnosticisme.

Quand je confronte ce que je crois maintenant à ce que vous aviez écrit dans vos fascicules, je ne peux en effet m'empêcher d'estimer que ces modifications auxquelles je suis conduit ne soient pas déjà contenues et appelées par eux, situées en eux, et que, dans une faible mesure, elles ne commencent à en accomplir l'idée directrice.

Je crois que vous allez revenir au roman qui est en effet votre « objet » : vos premières œuvres montraient un chemin, et maintenant votre prochain roman devra réaliser effectivement une révolution, un commencement, dans ce genre littéraire. C'est l'institution d'une origine qui vous incombe. Le temps vient aussi d'un début un peu analogue, dans une autre sphère, pour Reboul, et finalement pour moi-même. D'où l'agitation et l'inquiétude qui nous traversent à propos de nos travaux passés...

Bien affectueusement à vous.

J. LARGEAULT

*Paris, 3 février 1955*

Cher Monsieur Abellio,

Jusqu'ici nous n'avons été attentifs qu'à nos idées ; on devrait envisager le problème du public, c'est-à-dire des gens que nos idées rencontrent.

Les membres du C.E.M. qui sont devenus agressifs et négatifs à votre

égard ne voient pas qu'ils se mettent en contradiction directe avec ce qui avait été autrefois leur raison d'y venir. Cette idée à laquelle ils adhéraient globalement, maintenant qu'elle est une promesse qu'il faut rigoureusement tenir est trop lourde pour leur paresse. Ces difficultés, Gurdjieff, sur son plan, les avavaient touchées.

Il semble qu'il y ait un déchet considérable.

La phénoménologie exige une certaine maturité de l'âme, elle exige qu'on renonce systématiquement à toutes ses idées passées, à tous les habitus. Que celui qui tient à sa vision du monde passe son chemin !

Il va peut être falloir définir existentiellement l'objet de la phénoménologie, préciser à quoi elle sert, sa place dans la vie et dans le devenir d'un « créateur ».

Peut-on dire qu'elle s'appuie sur le pouvoir logistique de la phénoménologie, préciser à quoi elle sert, sa place dans la vie et dans le devenir d'un « créateur ».

Peut-on dire qu'elle s'appuie sur le pouvoir logistique qu'on apprend à se constituer dans les universités ?

Je crois plutôt qu'elle se crée elle-même comme instrument. Les universitaires ne sont pas plus dans le coup que les autres.

A bientôt

J. LARGEAULT

## JOURNAL INTERIEUR DU C.E.M.

### Présentation (n°1 : juin-juillet 1954)

*Problèmes du regroupement*

Destiné aux membres du Cercle d'études métaphysiques, le présent Journal va toucher une bonne centaine d'hommes de pensée et de science de tendances diverses, moines, prêtres, professeurs, médecins, écrivains, ingénieurs, artistes et même anciens politiciens détachés de la politique ou activistes libérés des formes anciennes de l'action. Le Cercle n'impose à ces hommes aucun statut particulier, aucune règle propre. On peut cependant se demander ce qu'ils ont déjà de commun, et pourquoi ils se sont rapprochés. Et on constate d'emblée que, dans leurs œuvres ou leur comportement, ils témoignent au moins d'une certaine volonté de rupture à l'égard du monde actuel, mais aussi d'un besoin de recherche positive tendant à trouver les linéaments d'un nouvel engagement. D'une façon générale, il est facile de noter que les hommes d'avant-garde de notre temps passent en ce moment par le stade d'une demi-retraite ou même d'une retraite absolue propices à une méditation plus ou moins profonde et au progrès décisif de la conscience. Ce Journal veut essayer d'établir un lien entre quelques-uns au moins de ces hommes, en respectant leur isolement s'ils le désirent, mais en permettant à leur pensée d'aller à la rencontre de la pensée d'autrui, dans la mesure même où leur méditation ressent le besoin de s'éprouver, de se durcir, de s'épurer par le contact et par l'échange avec celle de leurs pairs. Notre équipe au départ est assez réduite en nombre et pauvre en moyens matériels. Elle n'a pas spécialement désiré cette pauvreté, mais les temps la lui imposent, et elle l'accepte. Elle ne cherche pas d'ailleurs à s'augmenter en recrutant des lecteurs serviles et improductifs, mais des participants actifs, qui resteront évidemment groupés en dehors de toute obédience et de toute discipline formelle. Notre accord est déjà tout autre qu'un unisson. Au stade actuel, nous sommes persuadés que l'Ordre futur ne peut aucunement se reconnaître dans une société gouvernée par une règle, si exigeante soit-elle, mais doit plutôt se vouloir incarné dans l'apparente anarchie d'individus que rien d'autre n'unit qu'une certaine intelligence et une certaine ascèse de l'esprit.

*Nous ne pouvons et ne voulons toucher qu'une minorité déjà persuadée de la primauté des engagements spirituels.* Malgré la leçon des événements, peu

d'Occidentaux vivent réellement la difficile incarnation de l'esprit dans la matière. On ne porte en général sur les événements qu'un regard critique. On se contente de constater le discrédit de la politique et des politiciens et l'effroyable désordre qui résulte des pseudo-solutions économiques et sociales, sans considérer que ce discrédit et ce désordre ont un sens. Le négatif à l'état pur n'existe pas dans le monde. Rechercher les éléments positifs et les facteurs d'accomplissement qui font de notre apparente décadence le masque d'une évolution générale vers la conscience absolue, c'est aider l'Esprit dans son jeu d'information de la matière et assumer soi-même en partie l'incarnation. L'indignation devant le spectacle du monde est loin d'être l'attitude spirituelle la plus avancée.

Nous voudrions au contraire essayer de dégager une conception nouvelle et générale où tous les effets en apparence contradictoires de l'agitation actuelle viennent s'ordonner. Dans une telle tentative, une certaine impassibilité est de rigueur. Mais seule une minorité déjà avancée peut opérer sans imposture la séparation du spectateur et du spectacle et ne pas confondre impassibilité et indifférence.

*Nous sommes des Occidentaux.* Cette affirmation signifie que nous acceptons et assumons cette descente dans la matière qui est la condition même de la montée de la conscience, et qui est le nécessaire moyen de toute réalisation humaine. Nous ne cherchons pas à nous retirer du monde, Nous ne disons pas que la manifestation n'est qu'une illusion qu'il faut dissiper : l'illusion aussi a un sens. Si, par un effort de désintégration peut-être héroïque, nous obtenions l'accès à quelque Nirvana, nous craindrions que ce don ou ce privilège nous retirent du monde dans un état de connaissance imparfaite, bien que l'état contemplatif abolisse subjectivement toute imperfection.

Cette réserve tient à notre situation même, qui est celle d'hommes placés par le destin en Occident, c'est-à-dire au pôle intellectuel du monde. Mais elle ne nous empêche pas de concevoir qu'à chaque instant et dans chaque homme, contemplation et action s'aident mutuellement dans une sorte de montée simultanée où leur opposition même est créatrice de force. Cette synthèse reste cachée à la plupart des « spiritualistes » européens qui restent enfermés, avec leurs religions, dans une conception purement dévotionnelle ou mystique de la « foi ». Plus que jamais, Jésus pourrait, ici, crier aux Pharisiens : « Vous avez perdu les clefs de la connaissance ! » Ce n'est pas le romantisme de Bernanos, ni la grosse naïveté de Claudel, ni le faux pathétique de Mauriac qui nous aideront à les retrouver. Pourtant nous refusons de séparer en nous l'homme de dévotion de l'homme de spéculation et de connaissance. Si la voie dévotionnelle paraît en Occident s'opposer radicalement à la voie gnostique, ce dilemme est, une fois de plus, un faux dilemme. La gnose intègre la dévotion. La connaissance vraie se fait adoration. Et si, souvent, l'homme de dévotion et l'homme de connaissance se disputent dans le même homme, souvent aussi ils s'y accordent, et l'instant de cet accord est un instant parfait. Mais même cette « perfection » s'intensifie avec le temps. La sainteté va prendre, en Occident, des formes inconnues.

La question qui se pose est dès lors la suivante :

Existe-t-il, en Occident, en ce moment, de nouvelles possibilités de connaissance vraie ? Ces possibilités, si elles existent, répondent-elles aux exigences particulières des Occidentaux, permettent-elles d'aborder et de reconstituer la Tradition par une démarche démonstrative rigoureuse, la conversion peut-elle cesser d'être naïve pour devenir transcendantale ? En quoi, enfin, cette connaissance, ainsi fondée en légitimité et souveraineté, peut-elle devenir l'instrument d'un rassemblement prédiluvien, celui de la construction de l'Arche ?

L'indifférencié en nous, l'adhésion à notre centre immobile, la connaissance de notre participation à l'universel sont, par essence, les données immédiates de la conscience transcendantale, mais également et paradoxalement le résultat d'une genèse, le produit d'une longue et dure conquête toujours contestée, mais dont les acquis s'ordonnent définitivement et clairement en idées, structures et symboles de plus en plus chargés de sens, jusqu'à cet archétype des archétypes que constitue le sénaire-septénaire universel considéré comme

structure absolue et système global de références. Nous n'avons pas à revenir ici sur la démarche démonstrative qui, à partir de la phénoménologie de Husserl, ultime science de l'Occident, nous a conduits à nouveau au cœur de la Tradition et des dogmes d'où les exigences de la raison nous avaient éloignés. Ce que nous voulons seulement souligner encore, c'est à quel point cette vision absolue, cette compréhension définitive de l'enveloppant, cette reconstitution dialectique toujours condamnée au succès, qu'il s'agisse des « faits » de la science ou des « événements » de l'histoire, à quel point cette connaissance finit par animer une éthique du détachement et de l'action capable de transfigurer la passion du monde en drame divin et de porter l'homme à sa limite de Dieu. Cette aventure est dangereuse. C'est que la vision absolue ne donne nullement la puissance absolue, rien que l'idée de la possibilité ultime de cette puissance. Dans l'exaltation nietzschienne de cette possibilité toujours actuelle mais toujours illimitée, il faut savoir construire à chaque instant des parapets, et pourtant aussi à chaque instant les détruire. Ici notre position est nette. Nous ne pouvons avancer qu'en restant à chaque pas dans la voie d'une connaissance *claire*. La connaissance est obstacle. La connaissance est repère. La connaissance est parapet. Un livre comme *Monsieur Gurdjieff*, de notre ami Louis Pauwels, témoigne du tragique d'une volonté de puissance dépourvue de l'armature d'une connaissance discursive susceptible d'en canaliser les effets explosifs. Ici la puissance est réelle, elle est incontestable. Mais elle ne s'incarne pas suivant les lignes de force d'une méditation qui pourrait en contrôler le cours, en diluer et répartir les effets, les distribuer, les rendre assimilables par tout le corps, en faire une chair et un sang nouveaux. Même dans Ouspensky, qui s'y essaya, on cherche en vain l'instrument de la transmutation de cette puissance brute qui demande des sur-efforts au corps physique mais non au corps intellectuel et provoque ainsi une rupture d'équilibre. L'équilibre, certes, n'est jamais *totalement* souhaitable, mais le déséquilibre non plus. Cette surpuissance ne pouvait que se trouver des lignes d'insertion adventices, aux points de moindre résistance de ce corps physique lui-même, et tendre à détruire ce corps. D'où, autour de Gurdjieff, tant d'« accidents » physiques. Il faut trouver un yoga occidental réellement intégrant par lequel tous les corps montent ensemble. Cette tâche est notre tâche historique. Elle est l'ultime vocation de l'Occident. Près d'elle, toutes les préoccupations soi-disant essentielles, d'ordre politique, économique ou social, se situent dans leur relativité. C'est qu'avant d'être une tâche historique, la construction de l'Arche est une édification intérieure, et elle n'est même que cela. Or aucun effort humain ne vaut que par les possibilités d'intériorisation qu'il nous donne. Incarnation et assomption sont à jamais liées dans l'intériorité [...].

L'importance particulière que prennent, en cet âge babélien, les formes de la communication : prose, poésie, musique, images plastiques plus ou moins symboliques, plus ou moins figuratives ou abstraites, nous conduit à penser que la tâche la plus urgente, dans cet ordre, consiste à ré-intégrer dans la structure unique ces matériaux aujourd'hui dissociés, et à montrer comment leur structure interne propre, qui est la même que cette structure enveloppante, ne s'explicite que par elle. Ainsi s'élargiraient et prendraient leur sens tant de débats qui ne sont plus aujourd'hui que des bavardages de village nègre sur l'art dit abstrait considéré en soi, la prétendue « mort » du roman, les querelles entre écoles musicales, le théâtre dit « total », et même tant de discussions moins publicitaires dans lesquelles les meilleurs esprits s'égarent ; la délimitation entre neurologie et psychiatrie, la querelle entre formalistes et intuitionnistes en mathématiques, les préjugés universitaires sur l'évolutionnisme biologique ou sa négation, etc. [...]. L'atomisation de la société actuelle, l'agitation désordonnée de ses particules, la dissémination corpusculaire de sa conscience, procèdent du foudroiement de cette Tour de Babel des mots, des moyens d'expression et des idées que l'Ancien Testament a décrite symboliquement une fois pour toutes comme un simple empilage de briques séparées par des couches de bitume qui les laissent étrangères les unes aux autres. Les mots, les moyens d'expression, les idées dont nous nous servons sont comparables à ces matériaux tous semblables et pourtant tous séparés. *Aussi bien le problème de notre regroupement n'est-il plus un problème de « conversation » avec des mots et des idées, mais de « conversion » avec nous-mêmes, il n'attend plus rien d'une discussion mais tout d'un enseignement. Ici nous ne pouvons réelle-*

*ment grouper, dans tous les ordres, que des créateurs, car la création est le seul but de l'homme. Mais que vaudraient des créateurs qui n'auraient pas transcendé leur propre instrument et intériorisé leur création même dans une réflexion transcendantale qui, la prenant pour objet, soit en fait la création suprême ?*

*R. ABELLIO*
*(Paris, Genève)*

## CHOIX D'ÉDITORIAUX
## N° 3 : octobre-décembre 1954

*L'aliénation de la notion de limite*

Le Cercle d'études métaphysiques a affirmé dès le début de son action qu'il n'était au service d'aucune idéologie particulière et n'imposait à ses membres aucune discipline formelle. Un tel libéralisme peut paraître paradoxal puisqu'il aboutit, au nom de l'idéologie du Cercle, à relativiser toute idéologie. En outre, quelle peut être la raison d'être d'un groupement qui commence par détendre tout lien de groupe et par s'interdire tout droit de regard sur les convictions et les actes de ses membres ?

Sans doute a-t-on déjà compris que le lien que nous prétendons nouer entre nous est infiniment plus subtil que celui des Partis ou des sectes, et que les « convictions » qui sont les nôtres n'ont rien de commun avec ces doctrines qui se révèlent d'autant plus intransigeantes et absolutistes qu'elles sont en réalité plus partielles et partiales.

Il est cependant évident que notre « doctrine » ne saurait tenir dans la pure et simple affirmation, à son tour contradictoire, de la relativité de toute doctrine. A prétendre affirmer absolument une négation non moins absolue, on tombe dans l'absurdité et on sombre dans le non-sens. Tel est le piège du formalisme. Nous ne pouvons prouver la légitimité de notre « position » et son caractère réellement « positif » qu'en l'incarnant réellement dans la substance d'une connaissance qui transcende, par son essence propre, toute idéologie particulière et toute doctrine partisane, et qui apparaisse à la fois comme *absolue* et *relativisante*, statique et dynamique, créatrice, par sa seule immobilité, de la totalité du mouvement dialectique.

On sait déjà que cette connaissance est celle du sénaire-septénaire considéré comme système de références universellement structurant et englobant, capable de rendre compte à la fois de toutes les situations locales et de la sphère de l'enveloppant, et d'établir dans cette sphère les corrélations génétiques qui in-forment le local par le global. Nous avons même abouti à cette constatation que la compréhension de cette possibilité universelle de structuration était la source de toute mise en mouvement dialectique et qu'elle était, au sens strict, *initiation*. Toutes les disputes idéologiques, toutes les controverses, et au-delà, toutes les guerres, le défaut de vision ou de pré-vision si durement dénoncé dans l'Ancien Testament (« Sans vision, le peuple périt »), le besoin de divertissement qui n'est qu'une conséquence de la diversité maintenue au cœur des « choses » par la conscience naïve, c'est-à-dire par l'incohérence babélienne, en un mot la multiplicité non transcendée, procèdent de la méconnaissance de cette « doctrine ».

Prenons quelques repères pour mieux comprendre ce que signifie à cet égard le sénaire-septénaire.

Ce n'est pas pour rien que la Gîta associe à toute science ce qu'elle appelle un champ. Le champ d'une science est toujours limité. Mais la connaissance, elle, est connaissance DU champ, elle ordonne tous les champs dans LE champ unique qui les englobe tous. Toute science reste naïve dans la mesure où elle n'institue pas au-dessus une métascience — la phénoménologie transcendantale — , capable de déterminer son champ de validité, de le corrélier aux autres champs et de montrer comment sa vérité reste relative à cette délimitation. La naïveté objectiviste de toute science, même des sciences dites exactes, procède ainsi d'une aliénation de la notion de limite. La géométrie

euclidienne est naïve dans le mesure où elle postule, également sans le dire, l'isotropie de l'espace. La physique cartésienne est naïve dans la mesure où elle postule, également sans le dire, l'indépendance des trois modes de mesure par le temps, la longueur et la masse. Le champ de la géométrie euclidienne se trouve ainsi défini : il est celui de l'espace homogène. Tous les espaces, en nombre infini, que l'on peut concevoir comme non homogènes, jusqu'à l'espace absolu de Riemann, sortent de ce champ. Le champ de la physique cartésienne est également défini : il est celui d'un mode quantifiable de la réalité, mais d'un mode très particulier dans le nombre infini des modes d'univers quantifiables. Il en est de même pour les doctrines politiques : elles sont toutes partielles et partiales, et relèvent ainsi d'une métapolitique qui situe LA politique en-soi dans l'ensemble des activités humaines. Le capitalisme par exemple possède un champ : c'est celui de la liberté dans l'accumulation du capital. Bien entendu tout champ est associé à un « point de vue » : seule la vision transcendantale est vision « de toutes parts ». Certains hommes ont un « tempérament » de capitalistes, d'autres de socialistes, et il faut toute une ascèse intellectuelle, psychique ou même physique pour transcender ces partialités. On constate alors que lorsque le capitalisme atteint la limite de son champ : c'est-à-dire un certain paroxysme de l'accumulation individuelle, il secrète infailliblement son contraire qui est aussi son complémentaire, le socialisme. Et inversement, le socialisme lui aussi possède un champ : c'est celui de la satisfaction collective des besoins communs. Mais, à la limite de ce champ, c'est-à-dire lorsque le socialisme provoque un certain paroxysme de la consommation collective, il sécrète infailliblement son contraire et son complémentaire, c'est-à-dire une résurgence intensificatrice de la revendication individuelle capitaliste. Ainsi tout *choix* entre ces doctrines opposées, s'il prétend engager inconditionnellement l'adhésion de l'être tout entier, est-il en réalité une aliénation de la notion de limite et finalement de l'être lui-même.

On comprend alors pourquoi la capacité de structurer le champ global, c'est-à-dire de transcender toute philosophie de « point de vue » par une vision de « toutes parts », doit être qualifiée d'initiative : en supprimant la multiplicité hors de l'être, elle rétablit l'unité en l'être. Cette compréhension substitue à l'ancienne vision des enchaînements linéaires de causes et d'effets celle de l'interdépendance universelle, qui est une vision en simultanéité, par laquelle tout effet, en devenant cause de sa cause et en revenant sphériquement sur elle, élargit et transmute toute vision partielle en vision totale. Il y a quelques années, alors que j'étais engagé dans un choix politique particulièrement astreignant, mon maître, Pierre de Combas, m'en tira par cette simple parole : « Cessez donc de mettre les faits au conditionnel. » Naturellement, la vie du corps, c'est-à-dire de l'homme extérieur, ne se soutient que par un choix perpétuel et une suite sans fin d'hypothèses utilitaires par lesquelles l'homme essaie de prévoir les « enchaînements » historiques pour mieux échapper aux chaînes de l'Histoire. Mais la vie de l'homme intérieur ne se révèle vraiment à elle-même que lorsque cette perpétuelle terreur de l'Histoire, c'est-à-dire du temps successif, est exorcisée et que les « faits » se décolorent et perdent leur puissance sur nous. Pensons à saint Paul débarquant en Grèce et s'étonnant du perpétuel bavardage du peuple qui passait son temps sur la place publique à attendre et commenter les nouvelles. C'est que pour saint Paul depuis longtemps il n'y avait plus de « nouvelles ». Et méditons aussi sur les mots de Lénine, qui jettent une lueur puissante sur le sens profond de la dialectique marxiste qui, malgré son insuffisance, mais parce qu'elle est une dialectique, déborde de toutes parts le causalisme naïf des « bourgeois ». Lénine disait : « La chronologie n'a aucune espèce d'importance. »

Au fond, toute l'activité du « Cercle » pourrait se borner à l'étude de l'application du sénaire-septénaire aux domaines les plus divers et à montrer ainsi comment la diversité des disciplines et des faits s'efface sous l'universalité et l'unicité de la structure. Déjà, dans le présent numéro du Journal, J. Reboul met en structure le phénomène capital de la schizophrénie, apportant ainsi une contribution essentielle à la mise en ordre de la psychiatrie. Dans les numéros à venir, nous multiplierons les exemples de telles investigations, et chacun de nos lecteurs découvrira très vite qu'il peut, dans sa spécialité, faire de même. Il n'est pas à notre avis d'autre yoga pour détruire Babel en nous et y édifier le « Je » qui est aussi le « Soi ». Toute l'aliénation de la science

universitaire vient de l'extension illégitime qu'elle donne au champ de l'entropie en négligeant de la corrélier à celui de la conscience. La décadence des théologies vient de même de l'extention illégitime qu'elles donnent au domaine du Père en négligeant de le corrélier à celui de la Mère, aliénant ainsi le sénaire sous le ternaire et égarant les clefs du Bereschith. Nous devons aller au-delà du langage. Par la force même des choses, le langage est successif et linéaire, il est engagé dans le temps. Il distingue au lieu d'unifier, il différencie au lieu d'intégrer : cette fonction est nécessaire, mais non suffisante. Par le langage, nous avons tendance à hypostasier les archétypes et à parler du Père en-soi, de la Mère en-soi, du Fils en-soi, en négligeant leurs corrélations et par conséquent leurs *mutations*. De même dans tous les domaines. Nous nous interrogeons sur le destin du roman en-soi, de la poésie en-soi, de la musique en-soi, alors que tous ces modes d'expression sont commutatifs et s'enrichissent sans cesse l'un par l'autre, jusqu'à se perdre ensemble dans la plénitude du silence. Ce n'est pas pour rien que le livre le plus ancien qui nous est parvenu, le Yi-King des Chinois, est intitulé *Le Livre des Mutations*. Ce n'est pas le Père en-soi qui importe d'abord, ou la Mère en-soi, mais les mutations de l'un dans l'autre, leur éternelle corrélation. Ce n'est pas non plus le problème de l'homosexuel en-soi ou de l'hétérosexuel, mais celui de leur commutativité perpétuelle dans le temps et de leur coprésence dans l'espace, et par là de leur mutuelle et permanente intensification. Car, seule, l'intensification est significatrice de sens, et il est vain de chercher le sens des choses et de leurs noms en dehors des mutations intensificatrices qui déversent chaque chose ou chaque nom vers son contraire et finalement l'y transmute. L'hypostasie des substantifs est aliénation de la Substance, elle est, à la limite, apostasie. Il faut ici comprendre pourquoi toutes les religions avancées ont proscrit le culte des images, qui est idolâtrie des noms, pour parvenir à la seule adoration du Verbe.

R. ABELLIO

## N° 4 : décembre 1954-janvier 1955

*Pour une autocritique du C.E.M.*

Avec l'année 1955 et la parution du quatrième numéro de notre Journal intérieur, le Cercle d'études métaphysiques essaie d'accéder à un niveau de conscience plus élevé de ce qui est sa raison d'être et de rendre son importance primordiale à cette *conversion* du regard sans laquelle il n'est pas de véritable expérience phénoménologique pas plus que de compréhension métaphysique véritable.

Dès son origine, le Cercle a groupé des éléments très disparates, que seules des négativités rapprochaient : jeunes gens que la nature particulière de leur inquiétude éloignait de l'engagement politique, artistes, écrivains et créateurs de tous ordres ayant en vain cherché à donner à leur inspiration un fondement critique, symbolistes, ésotéristes et occultistes saturés d'érudition et aspirant confusément à une réincarnation de leur science, psychanalystes sachant ou ne sachant pas que leur empirisme les ramenait dans les chemins battus de la psychologie naturelle ou du conformisme social.

Aucune technique infaillible et par cela même banalisante ne permet de sortir à coup sûr de ces négativités et d'accéder à la positivité absolue dont se réclame la reconstitution husserlienne, et il est apparu assez vite à la petite équipe qui assume la direction du Cercle que les réunions plénières, telles qu'elles ont eu lieu en 1954, étaient finalement plus nuisibles qu'utiles : elles retardaient et même décourageaient les éléments relativement avancés mais qui étaient encore incapables de transmuter pour leur propre compte le désordre des discussions.

Le Journal intérieur, qui a servi de champ d'application à l'enseignement, a permis de prendre une connaissance exacte du niveau déjà atteint et de mesurer les insuffisances. L'originalité du Journal n'est pas en cause : on sent

trop, au sein du Cercle et au dehors, qu'un élan en vue d'autre chose soutient cet effort, et que dans l'actuel émiettement de la pensée, dans son incohérence babélienne, et loin au-dessus des spécialisations techniques, nous sommes un des facteurs de la germination encore souterraine du nouvel âge. Cependant, il est temps de faire le point : de tels retours sur soi ont toujours fait avancer la pensée. La nôtre s'est spécialement exercée depuis six mois dans deux domaines : celui de la psychanalyse et celui de l'esthétique. Il est évident que nous n'avons pas encore réussi à dominer ces deux champs d'une manière satisfaisante, et que leur conversion sur le plan de la phénoménologie transcendantale n'est pas achevée. Au moins, dans ces deux domaines, pouvons-nous dire que la question est posée, et posée clairement. Viendront ensuite pour autant qu'on puisse le prévoir, le domaine de l'ésotérisme et celui des sciences.

Le problème des rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse a fait l'objet, depuis deux mois, au sein du comité de rédaction, d'une suite de discussions dont nous donnerons le résultat dans un numéro spécial, qui sera probablement notre prochain numéro. Sans rien sous-estimer de ce qui fait la force des psychanalyses en tant que techniques de « guérison », c'est en effet ce concept de guérison qu'il faut mettre en cause, et par là tout ce qui fait que les psychanalyses, qu'elles le veuillent ou non, impliquent une morale d'une part, un souci d'objectivité « scientifique » banalisant d'autre part, valables dans leur ordre, mais qui les situe dans un champ différent de celui de la phénoménologie au sens husserlien. Il faut rechercher dans quelle mesure par exemple Jung s'aligne sur une conception de l'homme « moyen » ou « normal » et se trouve ainsi banaliser les situations psychiques ; comment son opposition Eros freudien-Volonté de puissance adlérienne reste statique ; en quoi sa conception du Moi n'est unitaire et globale que dans une acception sociale de son contenu. Il faut rechercher la position exacte, au regard de la phénoménologie, de ce que la psychanalyse nomme *l'inconscient* ou *les archétypes* ; savoir ce qui légitime pour les psychanalystes la « fonction d'intégration » des archétypes dont ils parlent ; déterminer en quoi ces archétypes, au pluriel, sont encore sur un plan de « réduction », et ce que signifie ce mot pour la psychologie des profondeurs, comme ce vocabulaire se sépare du nôtre, pourquoi à son tour une opération comme celle de « l'amplification », chez Jung, doit être phénoménologiquement « réduite » ; savoir enfin si la notion de connaissance ou mieux de vision absolue n'est pas absente de la psychanalyse parce que celle-ci n'a pas abordé le problème de la hiérarchisation ou mieux de la structuration absolue des archétypes. Qu'ainsi le phénoménologie transcendantale englobe les psychanalyses de toutes parts, et leur est transcendante. Et que si notre Journal a publié à bon escient des articles situés dans le fil de la psychologie des profondeurs — dont l'importance est hors de question — son originalité ne saurait être là, mais dans ce qui légitime le maniement de cette « technique » et dévoile son reste d'empirisme.

Il est fatal que ce Journal se consacre d'abord à l'examen de situations particulières, Narcisse, l'homosexuel, Kafka. L'essentiel, pour nous, au stade actuel de nos travaux, est de dépasser ces illustrations et, puisqu'elles annoncent toutes la possibilité d'une sortie « verticale » hors des dualités, de montrer qu'elles ne sont que des décalques concrets d'une structure d'archétypes invariante où leurs propres archétypes s'ordonnent. Nous ne pouvons laisser dire que cet « archétype des archétypes » fonde un nouveau dogmatisme contre lequel justement la psychologie des profondeurs maintiendrait les droits de la liberté de l'esprit. Autant dire qu'on fait preuve de dogmatisme si l'on affirme que le jour succède à la nuit et que la nuit succède au jour. Le sénaire-septénaire en tant que structure « absolue » n'est pas autre chose que l'ultime réduction de ce « fait », — et d'une infinité de « faits » semblables.

R. ABELLIO

## N° 5 : février-mars 1955

*De la constitution du C.E.M.*

L'autocritique à laquelle R. Abellio faisait allusion dans l'éditorial du dernier numéro ne peut consister que dans un effort renouvelé pour parvenir à une clarté et à une objectivité apodictiques en réduisant la fausseté ou la vérité de nos opinions à l'adéquation absolue de la conscience autodonatrice du rapport originel global et concret : « Il faut ramener toutes les définitions à la conscience », disait en effet Saint-Just, et ce rappel à soi, illustrant le principe découvert rétrospectivement par Husserl réfléchissant sur sa méthode, le principe de la marche en zigzag, rejoint le procédé du mathématicien qui ne dispose, pour éclairer sa démonstration, y déceler l'erreur ou lui procurer un point d'appui, d'autre moyen que de revenir à l'énoncé initial de son problème.

Une telle manière d'entendre l'autocritique déconcertera sans doute ceux qui la conçoivent comme un pur et simple procès psychologique, comme une séance spectaculaire d'autodestruction où l'on n'épargne ni ses actions ni soi-même. S'il y a mise en accusation de soi par soi, s'il y a redoublement et intensification du sujet, c'est pour faire émerger dans une évidence plus radicale le point de départ et l'orientation dont on a justement eu tort de dévier. Hors de tout cela, tout le reste n'est qu'agressivité inutilement tournée contre soi et servante de l'anarchie. Le but de l'autocritique est de dégager mieux une totalité qui soit d'essence et non de violer la conscience. Pour nous cependant, l'adéquation est schématique, non absolue. Husserl n'est pas Spinoza, pour qui le vrai est à lui-même sa propre marque, ce qui résorbe la perception dans le jugement, et supprime, du signe vers le sens, le mouvement ontico-ontologique.

Ce journal aura bientôt un an d'existence. Nos premiers numéros ont été des bilans volontairement négatifs de l'actualité. Notre agressivité n'était pas celle d'hommes mécontents de l'histoire, de pharisiens persuadés d'en mériter une meilleure, mais l'embryon d'une forme d'action, une vivacité tranchante et injuste en vue de réveiller le lecteur. Cependant, toute parole, fût-ce celle qui ne veut que constatation neutre d'un donné, implique un fondement que nous avons jusqu'ici laissé demeurer dans l'ombre. Que sont pour nous les « clés » que nous employons ? En avons-nous réalisé le sens, les avons-nous comprises ? Les prochains numéros devront systématiquement prendre pour tâche de combler cette lacune. Les sujets que nous choisissons ne nous intéressent pas en tant que tels, mais comme des occasions pédagogiques.

Lorsque R. Abellio fonda le Cercle, il venait de découvrir l'importance de la phénoménologie comme méthode rigoureuse capable de comprendre les apories des sciences et de rendre l'homme capable d'ordonner ses vécus en fonction d'une unité qui ne soit pas de l'ordre de la croyance, de la foi mystique, mais de la connaissance. Cela était nouveau. Mais on se retourna vers les doctrines traditionnelles en escomptant transmuter facilement des images séparées, objet d'une adhésion confuse et mêlée, en un corps cohérent d'intelligibilité. Ainsi ne faisait-on, sans le savoir, que rendre vraie la superstition, on appliquait à l'extérieur et à l'antérieur une norme intérieure absolue.

Car ce travail est moins une tâche qu'un surcroît qui vient s'additionner à la compréhension philosophique que nous avons pu déjà mettre en œuvre, une profondeur de passé humain, qui, ravivée par notre conscience présente, contribue à ancrer celle-ci plus lucidement sur elle-même. Autrement, l'ésotérisme risque de rester un monde fermé, un monde d'où la vérité s'est éventée. La prétention actuelle des « ésotéristes » à donner les doctrines traditionnelles, dans les commentaires ou les exégèses qu'ils en font, comme représentant en soi et par soi le plan de la « qualité » (c'est-à-dire de la non-naïveté) par opposition au fameux règne de la quantité, cette prétention est un malentendu. Ce serait en effet une aberration que de croire que le seul maniement de ces traditions puisse assurer un salut ou une connaissance supérieure à celle que fournit effectivement la pratique de la logistique, des mathématiques et des sciences positives. L'ésotérisme ne peut que faire l'objet du même effort d'historialisation auquel nous avons à soumettre tous les autres faits de l'histoire.

Sinon et faute d'être compris de cette façon, il se pose comme une négation de l'originalité de l'Occident. Actuellement, il est un désert des quarante jours, désert où l'homme ne peut vivre, terre vouée à la stérilité tant que nous ne l'aurons pas tout entière réassumée. Entre les mains de ceux qui se font au XX^e siècle et en Europe ses représentants, l'ésotérisme prend trop souvent l'aspect d'une résurrection dirimante de représentations chosifiées. Donc, pour nous, la question ne pourra pas être d'un refus ou d'une acceptation de l'ésotérisme, mais, à son sujet, de la discrimination entre une position naïve et une position non naïve.

Cette mise en question d'une attitude passive à l'égard des traditions coïncide forcément avec un passage de l'adolescence à la maturité, du mode de penser par images, où l'âme subit, au mode conceptuel où elle agit et procède par intuition eidétique. C'est en faisant ressortir une adéquation des idées, qui ne doive rien à l'accord de la réalité, que l'homme accomplit la première réduction, qu'on pourrait appeler logistique puisqu'elle ouvre la connaissance par notions communes, la prise de conscience de la fonction rationnelle de la conscience tant que celle-ci est à elle-même son propre instrument. C'est la connaissance du deuxième genre selon Spinoza. Elle concerne l'attitude, l'être pour-soi de la conscience, c'est-à-dire celle-ci en tant qu'elle possède un champ déterminé et fini, en tant qu'elle n'est pas son propre fondement ; elle ne concerne pas la conduite.

Il est clair que l'ensemble de nos contemporains n'en est pas là. La façon dont beaucoup d'entre eux essaient, sur la base d'un besoin métaphysique encore mal différencié du vœu balbutiant, la manière dont on s'efforce souvent de coller bout à bout des lambeaux de psychanalyse et de biologie pour se construire une vision du monde, le nombre des travaux qui confondent tous les plans et touchent à tout sans précaution (comme c'est le cas pour le symbolisme), doit servir à nous peindre le chaos qu'il faut éviter. On voit de toutes parts proliférer les synthèses fantastiques cimentant ensemble les pseudo-vérités que la vraie réflexion a depuis longtemps laissées pour compté. On voit l'infériorité naïve et creuse de la vaticination envier et prendre pour modèle la naïveté positiviste, qui, quelle que soit son efficience, n'est cependant que le prolongement du sens commun. Et cette naïveté croit dépasser sa rivale plus heureuse en cultivant les rencontres de mots auxquels on confère une profondeur ontologique. Il est remarquable que trois siècles après Descartes, dont le coup de génie et la grande innovation avait été de dépeupler le monde de toute réalité[1] pour le rendre connaissable et transformable, afin qu'une physique pût mordre sur lui, on revienne aujourd'hui, en parlant à tort et à travers de structures et de formes en soi, à exécuter le mouvement contraire. Et il est affligeant de constater que les amateurs et les pseudo-savants ne sont pas les seuls à ontologiser : les philosophes et les savants les plus avancés donnent parfois l'exemple de cette manière de penser vers laquelle d'ailleurs l'empirisme est une pente fatale.

Ce désordre tient à la difficulté et à la crise subie par la notion d'objet. Pour la phénoménologie, il n'y a pas d'objet en soi ou de donnée en soi s'imposant à la conscience, mais l'objet est toujours par rapport à un observateur, pôle constitué dans une intentionnalité. Cette intentionnalité qui serait peut-être, en tant que guide transcendantal, la seule structure, oblige à ce qu'il n'y ait pas d'inconnaissable en soi. La phénoménologie n'est pas non plus, à la manière d'un scepticisme réactionnaire, une entreprise pour liquéfier les concepts des sciences, ni pour engloutir le monde dans une subjectivité monstrueuse, mais une remise en question systématique du dualisme cartésien de l'étendue et de la pensée. On pourrait dire qu'il s'agit de boucler celle-là sur celle-ci, à la condition expresse d'entendre cette fois le mot pensée comme représentant le Cogito lui-même. Descartes a en effet contaminé le Je du Cogito avec la cogitatio comme phénomène du monde qui y apparaît et avec celle-ci comme fait psychologique. La pensée et l'étendue cartésiennes ne s'opposent pas pour nous comme immanence et transcendance, elles sont toutes deux des transcendances. En les concevant non plus comme des substances, mais comme les attributs d'une substance une, Spinoza refermait le dualisme et, dans sa théorie de l'âme idée du corps qui esquisse déjà l'idée du corps phénoménal, il ne donne plus à l'âme de réalité psycho-physique comme le fai-

sait Descartes. Mais ce bouclage du dualisme par lequel Spinoza semble anticiper Husserl, s'il l'avait réussi, c'était pour lui *seul* et les sciences restaient bien en dehors. D'autre part, Spinoza finissait par objectiver radicalement l'existence universelle qu'il avait découverte. Plus tard Kant reprendra le problème en situant à un niveau idéal ce qui caractérise le monde extérieur ; il fait subir à l'étendue, qui devient un *a priori,* une réduction qui la rend intelligible.

Nous avons souvent indiqué ici combien nous nous réclamons de Husserl. Certains nous demandent si nous comptons rester husserliens ; d'autres se demandent si nous le sommes vraiment. Il y a un moment historique de chaque philosophe : Descartes, à l'époque de la science naissante, a rejeté la foi à la marge de l'univers de l'expérience pratique. Il a banalisé et montré que la physique n'était pas une ontologie mais un langage ou une fable. Kant est intervenu au moment où les progrès de la psychologie mettaient en question l'institution mathématique et logique : avec les contestations de l'autonomie de la raison apparurent les théories de la connaissance qui sont des témoignages sur les divers âges de l'intelligence occidentale, et dont la nécessité ne se faisait point ressentir au temps de Descartes. Et maintenant Husserl nous paraît sommer toute cette évolution, la conclure et sortir de l'histoire. Il est probable qu'un vrai philosophe est celui qui, en face des énigmes qu'à propos de son temps de constitution de l'esprit lui pose, est celui qui invente un nouveau vocabulaire et une nouvelle manière d'investigation, un nouveau style. Ce style, chez Husserl, est assez accentué et assez profond pour faire à lui seul l'objet d'une conversion : il pose au fond toute la question de la raison d'être et du statut du formalisme et de l'axiomatisation en général. Il se constitue comme un élément, dépendant sans doute, mais déjà intégrant de la *résolution* des problèmes. Ceux qui s'en tiendraient là ou qui n'acceptent la phénoménologie que comme une méthode, la décapitant ainsi de son motif transcendantal, gardant la réduction eidétique mais évitant la réduction phénoménologique, fondent un nouvel empirisme. Ils ont l'attitude phénoménologique sans en avoir la conduite. Telle est la différence entre la phénoménologie réellement transcendantale et la phénoménologie empirique.

Terminons en disant que la monstration, si elle n'est pas étayée sur l'analyse, n'est qu'une conclusion précoce et sans autre valeur que celle d'être un repère personnel appartenant au Journal intime, non pas à l'universalité. La phénoménologie de Husserl est aussi peu spéculative que possible : aussi est-elle riche en certitudes utiles. La spéculation valable ne peut émaner que d'un sujet ayant intégré toute l'imagination, et pour qui elle a cessé d'être la faculté involontaire de l'association spatiale ou le siège de ces *a priori* « cosmiques » et opaques qu'a décrits M. Bachelard (*L'Eau et les Songes*, etc.). Penser, c'est penser sans support, c'est avoir l'humilité de n'être dupe d'aucune représentation sensible, d'aucune idole. Mais revenons à notre introduction : « Toute erreur possible, disait Descartes, je parle des hommes non des animaux, ne provient jamais d'une mauvaise inférence, mais seulement de ce que l'on part de certaines expériences peu comprises ou de ce que l'on porte des jugements à la légère et sans fondement » (*Regulae*, AT — X, 365).

J. LARGEAULT

## N° 6 : avril-mai 1955

*De la connaissance de la structure absolue en tant que « yoga »*

Le 3e Congrés pour l'étude scientifique du Symbolisme, qui s'est tenu à la salle Pleyel, à Paris, du 23 au 25 avril derniers, a eu au moins l'intérêt de creuser la distance qui sépare, quant à la méthode, les tenants d'un symbolisme purement poétique, allégorique, substantivisé, considéré comme un donné de l'expérience immédiate et un champ plus ou moins cohérent d'archétypes divers, les phénoménologues que nous essayons d'être, moins préoccupés de dénombrer les « symboles » que de les corrélier à la conscience originaire qui leur donne leur sens et leur sert de fondement radical.

Quelle est la nature du symbolisme ou plutôt de l'expérience symboliste ? Peut-on donner à cette expérience et à ses « évidences » un fondement ultime ? Peut-on parler d'un symbolisme « objectif » au moment même où, dans les sciences positives, cette notion d'objectivité est en pleine crise ? La révolution cartésienne du symbolisme va-t-elle s'accomplir au moment où le cartésianisme est déserté par les

sciences exactes où il a triomphé depuis trois siècles mais qui ne s'en contentent plus ? Peut-on en un mot, dans cette « étude » des fondements du symbolisme, partir, trois siècles après Descartes, d'une séparation radicale entre les domaines de la raison et de la foi, du monde « extérieur » et de la conscience, et se contenter d'hypostasier des archétypes comme on hypotasie Dieu le Père ou la Providence, ce qui aboutit en fait à escamoter le problème de ce que la conscience naïve nomme révélation, illumination, hasard objectif ?

Eh bien, c'est un fait, le symbolisme et la plupart des disciplines qui s'y rattachent ou qui l'éclairent, telles l'astrologie, connaissent en ce moment leur révolution galiléenne ou cartésienne, ou plutôt elles aspirent à cette révolution. Mais l'histoire ne pose jamais que les problèmes qu'elle peut résoudre, et cette révolution aura lieu. L'essentiel est ici de comprendre que ces trois cents ans de retard appellent une révolution encore plus radicale que ne le fut en son temps, pour les sciences expérimentales, la révolution du XVII[e] siècle : s'il a fallu trois cents ans pour que les sciences dites de la nature cherchent leur fondement radical ailleurs que dans la logique formelle garantie par la véracité divine et mettent en cause cet outillage formalistique lui-même, il devient clair dès aujourd'hui que, pour le symbolisme et l'astrologie, l'accès au cartésianisme sera paradoxalement concomitant à la révolution husserlienne intégrant et dépassant le cartésianisme.

Toute science « objective » passe par plusieurs stades successifs : le premier est celui du *recensement* des « faits » : en arithmétique et en géométrie, on compte empiriquement, on manie et on rapproche des formes, en physique, on énumère les « phénomènes », en chimie on dénombre les « éléments » ou les « corps ». Le symbolisme de même : il voit des symboles partout, et à cet égard on peut dire que l'attitude, le comportement symbolistes se confondent avec l'activité eidétique : on commence par voir partout des essences, des foyers de sens. Le deuxième stade est celui de l'*expérimentation* : par rapport au précédent, il se situe dans la voie d'une abstraction qui ne cessera plus d'être croissante. En dégageant des formes « parfaites », celles de la droite « idéale » ou du cercle en-soi et en inventant les outils (la règle, le compas) qui permettent, au sens strict, d'inventer ces formes, la géométrie donne la meilleure idée de ce que contient ce deuxième stade, qui est aussi celui de la répétition : les outils sont toujours répétitifs. On trace autant de droites et de cercles qu'on veut, et, à la fois, ce n'est jamais et c'est toujours le même cercle, la même droite. De même en physique : on reproduit artificiellement les phénomènes naturels ; en chimie, on reproduit les corps. A ce stade, l'expérience symboliste, elle, évoque des symboles et les ressuscite, et, en un sens, elle aussi, les reproduit, elle les oblige à se dévoiler, à émerger des sédimentations de l'histoire ou de l'instinct : d'où les techniques de dévoilement par le rêve ou l'association, qui sont celles des psychanalistes. Au premier stade, les symboles étaient simples *foyers* de sens, ils deviennent ici *pôles* de sens, ce qui veut dire qu'ils appellent le corrélat d'un autre pôle et veulent s'insérer dans une structure. La réduction initiale dégageait une essence encore troublée par toutes les rétentions d'une subjectivité ignorée de soi : elle nommait le Père, symbole de l'autorité, la Mère, de la douceur, de la clémence, mais c'était dans le champ étroit d'une praxis personnelle, contingente, limitée, discutable, déceptive, parfois même traumatique et névrosée, toujours aliénée et aliénante, et qui en tout cas restait à transférer dans le champ pleinement étendu où elle pouvait prendre son sens intégrant, et là, en s'amplifiant et même s'universalisant, se rééquilibrer, se dynamiser, produire des fruits considérés comme « sains ». La physico-chimie accède ici au stade de la mesure, le symbolisme à celui des valeurs. Les mathématiques fournissent des théorèmes, la physico-chimie dégage des lois, le symbolisme s'enferme dans des structures.

Nous ne poursuivrons pas ici ce développement, cette montée vers l'abstraction dont *l'analytique* est le troisième stade (celui de la prévision) et *l'axiomatique* le quatrième. Il nous suffit d'arriver au point où la notion de structure intègre celle de symbole ou d'objet isolé et où le symbolisme des noms fait place au symbolisme des verbes. Car, selon toute apparence, cette montée vers l'abstraction est aussi une montée vers l'objectivité. De mon expérience concrète mais contingente, et en quelque sorte monovalente, l'insertion structurale, le passage de l'objet à la relation, font une expérience universelle, ils la réduisent et l'intègrent, et sa polyvalence m'apparaît. Pris dans la dialectique des complémentaires, le sens amputé dont je souffrais devient un sens global, qui relie mes actes anciens à mes nouveaux actes et, en leur dévoilant cette fin, les rachète, comme l'acte unique du Christ, parce qu'il est

ultime, rachète tous les actes. Quelle est donc cette vertu propre à la structure, ou plutôt à la structuration ? Mon expérience devient-elle par là non seulement enseignante pour moi mais enseignante pour tous ? En un sens, oui, et telle est bien la racine provisoire de l'objectivité que je cherche, ou plutôt de mon besoin d'objectivité. Mais il faut aller plus loin, et fouiller à la racine de cette racine. Existe-t-il au moins des structures, des relations « objectives » ? Le processus de mise en corrélation des symboles entre eux suffit-il à garantir le symbolisme lui-même contre le dévergondage poétique, l'interprétation animique naïve, la fantasmagorie des choses en-soi, et la structure ne va-t-elle pas apparaître à son tour comme un objet, qu'il faudra à son tour enfermer dans une structure plus intégrante sous peine de conceptualiser aussi naïvement avec des structures imparfaites qu'avec des objets isolés ? Va-t-on pouvoir sortir, aves les structures, du simple « jeu de mots » ? En d'autres termes, dans cette corrélation du symbole et du mouvement structural dans lequel il est pris, où s'arrête ce mouvement ? Existe-t-il une limite, pressentie dans les axiomatiques, où l'objet enfin s'évanouit, effacé par la structure ? Mais en quel sens, dans cet effacement, la structure est-elle ultime, et peut-on dégager une structure des structures qui soit réellement *la* structure absolue ?...

*Après avoir pris comme exemple de ce « mouvement structural » celui de l'astrologie dialectique engagée sous le regroupement de plus en plus complexe de ses symboles que sont ses astres et leurs « aspects », Raymond Abellio conclut :*

... On ne saurait minimiser l'importance d'une telle structuration de l'astrologie. Tous les aspects, en nombre considérable, que la moindre étude de thème fait apparaître, se trouvent enfermés par elle dans un circuit de sens à jamais réducteur et intégrateur, où les symboles isolés se mettent en procession réciproque, interdépendante et simultanée, et où tout bouge et « signifie » ensemble. Mais il va de soi que ce dénombrement et ce rangement exacts, si on prétend les objectiver en faisant de la structure susdite un simple squelette, ne restituent rigoureusement plus rien qu'un simple artifice de pédagogie, et que si la subjectivité et la gnose de l'astrologue lui-même ne s'y réintroduisent pas et ne transforment pas notamment la dialectique polaire du Soleil et de la Lune en celle du Moi naïf et le l'Ego transcendantal, on sombre à l'instant dans le dogmatisme.

Quelle conclusion en tirer ? Tout d'abord celle-ci : *l'objet de science ne peut pas être le symbole ou le symbolisme, mais le symboliste lui-même*. Tout en constituant un progrès considérable par rapport à l'ancien stade scolastique, la révolution cartésienne reste ici aussi entachée de naïveté si elle n'est pas immédiatement intégrée dans la révolution husserlienne. Le stade scolastique fut celui de l'astrologie dite *influentielle* qui ressortit à une conception causaliste, animiste ou magiste, en ce sens qu'elle hypostasie, personnalise, substantivise les astres et leur attribue une influence, une action linéaire à distance, sans réciprocité ou interdépendance autre que celle, également naïve et linéaire, du « choc en retour ». Ce mode de vision opère en succession. Il est celui des sciences physico-chimiques banales : c'est celui de la causalité. Le stade cartésien de l'astrologie *dialectique* lui succède, mais il n'est réellement atteint que lorsque cette dialectique s'enferme dans une structure complète et non des structures amputées : nous y sommes. On accède ainsi à une vision de l'interdépendance universelle ou de l'interaction, qui est celle de la simultanéité initiatique, mais que C.-G. Jung objectivise, à tort selon nous, en parlant d'une synchronicité opposée à la causalité, comme si certains phénomènes ressortissaient à la causalité, d'autres à la synchronicité, alors que tous les phénomènes peuvent être insérés dans l'une *et* l'autre visions, selon la capacité gnosique du sujet. Le stade *transcendantal* est alors celui où la sphère cartésienne est vue de toutes part dans une seule opération constituante, et oú, puisque tout bouge, tout se fond aussi dans l'unité centrale et enveloppante du « Je ». « Tout brûle ». disait déjà le Bouddha. Ce n'est plus seulement l'astrologie qui est ici constituée, mais l'astrologue.

La même méditation vaut pour l'esthétique et par conséquent l'esthéticien. Le présent numéro de notre *Journal* apporte sur ce problème capital, avec les articles de Lhong, Delmont et Hilaire une série de réflexions dont on mesurera peu à peu la portée. Car l'esthétique aussi accède aujourd'hui après des siècles de naïveté subjectiviste et impressionniste, à ses stades cartésien et husserlien. Après avoir scolairement et scolastiquement *recensé* les œuvres dites belles, c'est-à-dire belles en-soi, et s'être ainsi perdue dans les pires contradictions de l'appréciation individualiste,

l'esthétique va connaître une révolution cartésienne. Celle-ci va consister à dégager, ici aussi, les pôles et les axes de la structure absolue, sous les espèces de ce que G. Hilaire nomme les *constantes analogiques* présentes en toute œuvre. Restera bien entendu à relativiser ces pôles et ces axes au sein du sujet, non seulement à les corrélier entre eux mais à intensifier la noèse au point où, l'esthéticien se faisant artiste à son tour mais artiste ultime, il fonde dans sa plénitude, au-delà des *modes* d'expression et des formes, l'expression unique, le point informel, que nous appelons indifféremment « Verbe » ou « Silence de Dieu ».

Je veux conclure par quelques notes sur la portée proprement « yoghique » de ces considérations sur la structure absolue. Toute connaissance est forcément aussi une thérapeutique. Elle équilibre de façon plus ou moins stable une « écorce » du corps. Nous savons tous, aujourd'hui, reconnaître la « maladie » occidentale par excellence, qui est celle d'une effervescence intellectuelle que plus rien ne contient, un dévergondage des formes où la forme la plus dévergondée est encore celle de la logique dite formelle. Ainsi, la scolastique que l'on croyait morte depuis quatre cents ans se venge avec l'arme même qui, croyait-on, l'avait tuée. Cette maladie se manifeste en particulier dans le domaine du symbolisme, sous l'aspect de cette prolifération désordonnée de symboles dont j'ai parlé, d'une hypertrophie à la fois cancéreuse et débilitante de la perception poétique des analogies. Cet excès de richesse mentale appelle un yoga particulier, qu'on peut appeler occidental puisque la maladie correspondante l'est aussi, une thérapeutique intellectuelle située au-delà des techniques mises à la mode par les écoles orientales — qui exercent seulement le corps physique — ou les pratiques psychanalytiques — qui fouillent seulement dans le psychisme. La phénoménologie transcendantale nous paraît de plus en plus être ce yoga : seule elle nous paraît capable d'ordonner cette effervescence intellectuelle. La connaissance et la pratique de la structure absolue réduisent et intègrent ce penchant actuel de l'intelligence occidentale, parvenue à son paroxysme, à s'ennivrer de sa propre mystification. Il en sortira forcément une éthique et une esthétique nouvelles, ou plutôt une voie à la fois éthique et esthétique, qu'on pourra à bon endroit qualifier d'intégrale, car, équilibrant l'intellect, elle équilibrera le psychique et le physique par surcroît. C'est d'ailleurs pour cela que les techniques proprement physiques d'un Gurdjieff, celle proprement psychiques des psychanalyses ne peuvent être sainement jugées que par la phénoménologie qui les survole et qui fonde d'ailleurs toute technique, et non l'inverse, et que, dans le désordre fondamental de l'heure, la phénoménologie seule peut s'ériger à la fois en temple et en tribunal.

R. ABELLIO

## NOTES

* Hegel a introduit en philosophie un genre d'argument qui était classiquement inconnu : l'affirmation gratuite y tient lieu de raison. Schopenhauer avait vu juste.

** C'est la signification de la doctrine de la création continue.

# Correspondance

## EMMANUEL BERL

Merci de m'avoir fait tenir vos dactylogrammes*. Vous concevez que je n'en aie pas encore épuisé le contenu. Mais je pense en avoir déjà tiré mon profit. J'ai été frappé par la concordance de vos idées aux miennes sur la mort et sur la survie.

Je ne suis pas certain de vous suivre toujours bien. D'abord parce que la faiblesse de ma culture mathématique et scientifique me gêne souvent ; ensuite parce que je suis sans doute moins purement « luciférien » que vous. Je suis plutôt prophète en disponibilité ! Je ne crois tout à fait que ce qui s'impose à moi par une sorte de contrainte : dès que je ne sens plus — à défaut du mouvement qu'il faudrait, la résistance par quoi son manque se manifeste, il me semble toujours que je vais me fourvoyer, non seulement dans l'erreur, mais dans l'imposture.

L'ennui, c'est qu'il en résulte un amas d'idées dont les liens ne m'apparaissent pas, ou me paraissent artificiels quand on les noue.

J'espère que vous pouvez travailler à votre roman ; et je souhaite que vous trouviez le temps de mettre en forme ces méditations métaphysiques dont je sens toute la richesse, sans toujours bien suivre leur déroulement.

J'ai été heureux de vous voir, et j'espère bien que je vous reverrai. Sans un intervalle de dix ans, cette fois.

EMMANUEL BERL

* N.D.L.R. : les textes du « Cercle d'études métaphysiques ».

## PIERRE DE COMBAS

*Le 25-2-1949*

Mon cher ami,

N'écrivant plus à personne depuis longtemps, je dicte les lignes qui suivent à ma femme, et je vous prie de m'excuser s'il y a un peu de décousu dans ma missive.

Ne croyez pas un seul instant que je vous ai mis dans le monde de l'oubli. Après avoir connu une véritable fringale épistolaire où je vous inondais de lettres, aujourd'hui par contre c'est une carence absolue.

Ne pensez pas que la source de documentation est tarie, et que la « voix du silence » est en veilleuse. Tout au contraire je n'ai jamais autant reçu des solutions de tous les grands problèmes métaphysiques, théologiques, et spirituels, mais le même phénomène que je vous ai mentionné bien des fois se poursuit avec une intensité accrue. Les cahiers de Pujolhac sont fermés*. Je n'écris plus et, après des nuits merveilleuses, le lendemain il ne me reste rien ou presque rien. Cela ne représente nullement une absence de mémoire mais une neutralisation de l'âme intellectuelle, les trois autres composantes étant entrées en voie de dissolution.

Ce que je crois pouvoir déduire à travers les visites de plus en plus espacées de Jean c'est que nous suivons chacun notre voie, ou plutôt que je suis personnellement une voie où le monde humain a disparu ; il en résulte évidemment que nous ne pouvons pas être d'accord sur bien des points métaphysiques et que si moi-même je voulais vous guider d'après mes connaissances actuelles, il ne pourrait s'en suivre de deux hypothèses : ou vous n'en tiendrez nullement compte, et vous auriez raison, ou je vous troublerais dans votre travail et j'aurais tort.

Tant que vous ne serez pas sorti de ce « royaume des morts » il y a une foule d'enseignements que votre raison n'accepterait pas.

Je pense souvent à ce livre que vous êtes en train d'écrire sur la science numérale**, et j'ai parfois des appréhensions quant à son destin qui se trouve si étroitement lié avec le vôtre. Relisez la biographie de Jean de Pauly, et sa traduction de la « Kabbale », et la vie insensée de cet homme qui a cherché à lever le voile du mystère pour retenir la vérité captive. Or, je ne crains pas d'affirmer que la science numérale qui a échappé à cet auteur porte dans ses arcanes des tribulations et des persécutions sans fin. Ça n'est nullement pour vous décourager de persévérer, bien au contraire, car les épreuves sont nécessaires pour gravir le chemin qui monte au Carmel. N'en suis-je pas un exemple vivant, moi qui m'immobilise chaque jour de plus en plus pour monter à la poursuite du « Verbe » ?

Jean me fait souvent le reproche que je ne lui donne plus rien, que j'amorce et ne conclus pas. Outre que j'éprouve des difficultés sans nom à m'exprimer verbalement, j'estime que l'heure du nouvel enseignement n'a pas encore sonné ; car non seulement j'ai levé le voile de cette entité prodigieuse qu'est Jésus-Christ, j'ai également reconstitué le nombre d'or qui s'inscrit sur le fronton du Temple, ainsi que les dix nombres de la Jérusalem Céleste, qui se substituent aux dix Séphiroth, car dans ces derniers le voile subsiste toujours, alors que dans ceux de la Jérusalem il est levé, et le ciel microcosmique et macrocosmique est ouvert. Mais cela nécessiterait un tel développement que je me sens incapable de le formuler, parce que tout repose sur des lois mobiles et non sur des lois fixes, de sorte que les esprits logiciens se refuseraient de l'accepter.

Mon cher ami, nous vous embrassons très très affectueusement.

PIERRE

---

* N.D.L.R. : allusion au personnage du roman *Heureux les Pacifiques.*

** N.D.L.R. : *La Bible, document chiffré.*

## MIRCEA ELIADE

*Le 11 août 1962*

Cher Monsieur Abellio,

Je vous félicite bien sincérement pour votre décision de fonder une Société internationale de Symbolisme. On l'attendait depuis quelque temps déjà. Inutile de vous dire combien j'ai été touché par votre invitation d'être le Président d'honneur d'une telle association. Malheureusement il m'est impossible d'accepter. Tout titre honorifique, aussi bien que toute fonction administrative, me paralyse. Mais j'espère pouvoir participer aux travaux de l'Association.

Dans l'espoir de vous revoir en automne, je vous prie de me croire bien amicalement vôtre.

MIRCEA ELIADE

## WITOLD GOMBROWICZ

*18 juillet 1969*

Cher Raymond Abellio,

Ce n'est pas question de quelques jours lire votre *Structure absolue* et moi je ne dispose que d'un oeil pour le faire parce que l'autre est malade (ce qui me préoccupe assez). Mais je tiens à vous remercier et vous dire que le peu que j'ai pu lire concernant Husserl surtout et le structuralisme m'a paru d'une haute valeur instructive. Et c'est une belle prose, une pensée très existante et, je crois, féconde. Merci.

Vôtre, cordialement.

WITOLD GOMBROWICZ

## GEORGES HENEIN

*Le Caire, le 11 février 1950*
Cher Monsieur,

J'ai vu votre livre *Et les Yeux d'Ezéchiel* que je trouve passionnant et irritant à souhait, les mêmes raisons concourant d'ailleurs à mon intérêt et à mon agacement.

Tirer au hasard dans la foule, se laisser tirer dessus sans un geste de défense, tirer tour à tour sur un nazi et un communiste, sont des termes interchangeables d'une équation d'ennui ; cela ne délivre de rien, cela n'abaisse rien et n'élève personne. Il est pénible de penser que l'usage du revolver crée plus d'embarras philosophiques qu'il ne dissipe d'hésitations du même ordre.

De même, le retour si fréquent de la notion de « jeu » dans les dialogues qui se poursuivent entre vos personnages, lasse bien inutilement l'esprit. Tant qu'à faire, parlons « engagements » ! La vérité est que le « jeu » comme l'« engagement » ne sont que des succédanés modernes — et combien méprisables — d'un maintien perdu, le mot maintien étant ici entendu dans son sens le plus XVI[e] siècle. Il y a des choses faisables et d'autres qui ne le sont pas ; et le scandale, celui qu'en vain l'on recherche ailleurs, est de s'astreindre, par seul souci du maintien, à ne pas faire les choses qu'on a déjà au bout des doigts et où les frivolités métaphysiques d'un Dom Luis, les soubresauts d'une Sylvie et les égarements d'un Patrick (et il va sans dire que nous sommes Dom Luis, Patrick et Sylvie réunis) trouveraient grâcieusement leur compte. Vos personnages semblent avoir perdu de vue que s'il est une circonstance en laquelle l'élégance est de rigueur, c'est bien le fin du monde. Et que ce qui importe, c'est moins *d'y* conduire le fracas de l'Apocalypse jusqu'à son paroxysme pulvérisant — l'art de tenir les catastrophes en gentleman : céder les places assises aux dames, etc.

En outre, je crois qu'il faut user avec modération du verbe biblique. Une des raisons qui m'ont détaché de la compagnie des trotskystes, c'est que ces gens n'en finissent plus d'ouvrir les guillemets. Prophètes ou pas, Rimbaud et Lautréamont avaient d'emblée trouvé le ton de voix *juste*. Nul, après eux, n'a su y atteindre, ou

s'y tenir, ou même y succomber vraiment. Nos exercices de trapèze — voir Dom Luis et Patrick — avec l'enfer à nos pieds et un filet quand même pour embourgeoiser notre chute au cas où nous tomberions, ne sont que l'expression de notre jalousie à l'égard de ces familiers du tonnerre, de ces bruiteurs énormes dont nous prétendons qu'ils posent des problèmes alors qu'ils enlèvent toute voix aux nôtres.

Il convient d'ailleurs de s'expliquer sur la fonction du prophète. Serait-ce l'homme qui réduit l'avenir à néant ? Mais alors l'empereur Julien est un prophète, lui qui, n'ignorant rien du sort promis à ses œuvres, puisait en cette conscience même une force que le succès n'a pas eu à ternir. Mesurés à son échelle, saint Paul et Marx paraissent de pauvres hères, de mesquins architectes qui excitent en même temps qu'ils exploitent dans l'homme un certain besoin de placement (le sens financier du terme est autorisé à s'agrémenter ici d'une pinte de métaphysique...)

Le prophète est-il celui qui flatte l'histoire ? Ou celui qui prend à rebrousse-poil le destin des hommes ?

Je vous livre ces réflexions en vrac, en vous assurant de toute ma sympathie.

GEORGES HENEIN

P.S. — J'ai gardé cette lettre plusieurs jours devant moi, sans me résoudre à l'expédier. Il me semblait avoir été vaguement injuste envers Patrick et Dom Luis en parlant du « filet ». Et cependant j'ai le sentiment *qu'au point où nous en sommes* cette question du filet domine tout ; et que, d'autre part, rien au monde n'est plus difficile que de déceler la présence ou l'absence du filet. Par exemple, je ne suis pas sûr que Dom Luis pourvuive autre chose, à travers les diverses phases de son « jusqu'auboutisme », que l'élaboration d'une Loi de la chute des âmes. Peut-être même l'a-t-il trouvée, cette Loi, et ne cherche-t-il plus qu'à accumuler, qu'à provoquer des exceptions qui ne confirmeront rien mais lui redonneront la liberté (ou le goût) de disposer de la sienne. Que de fois l'on est tenté d'arrêter cet homme et de lui demander s'il n'est de course possible qu'au néant des autres... !

En ce qui concerne Saint-Martin, je crois qu'il y a erreur d'appartenance. Même si de tels êtres se réclament du Parti et s'acharnent à y fonder leur vie, le Parti est prompt à les reconnaître et plus prompt encore à les écraser. On ne saurait d'ailleurs s'étonner assez du flair que manifeste une Institution aussi froidement mécanisée à l'égard des moindres particules douteuses. Et en fait de particule douteuse, le tueur métaphysique se pose un peu là.

A vous très attentivement.

G.H.

## GEORGES HILAIRE

*Ucel (Ardèche) 24-12-66*

La Roue en a les yeux cervés !
Car qui, d'Ezéchiel serait dupe ?
Il s'est lui-même interviewé*.
A travers une mini-jupe.

fort dégourdie, en tout cas, et malicieuse, comme dit Rebatet, justement enthousiaste, en tout cas pas effrayée du tout par l'érotique tantrique !

Merci, mon cher Ami, d'avoir pensé à nous envoyer et dédicacer ces fastueuses et pénétrantes méditations que nous avons avalées d'un trait. Voilà qui m'aidera grandement, quand je me mettrai à rédiger sur ton œuvre la pleine page de la *Dépêche du Midi* dominicale que j'ai promise à Barsalou pour que tu sois enfin prophète dans ton pays. A propos dudit pays, as-tu lu le *Roman de Flamenca*, érudite et pénétrante analyse de ce poème languedocien du XIII[e] siècle, par René Nelli, ancien professeur de langue d'Oc à Toulouse, qui enseigne aujourd'hui l'ésotérisme et plus spécialement la magie à Carcassonne ? (*Le Roman de Flamenca*, Institut d'Etudes Occitanes, 75, boulevard Carnot, Toulouse.) Magistral exposé de l'érotique courtoise ou « art d'aimer occitanien ».

* N.D.L.R. : Il s'agit des « Entretiens » avec M.-T. de Brosses.

Mais si, tu le connais sans doute. Nous achevons de ramasser nos olives, enfin gelées, malgré un temps d'été et prendrons la route pour revenir sans enthousiasme à Paris où nous comptons bien te voir aussitôt. Germaine et moi te serrons dans nos bras.

G. HILAIRE

## JEAN LARGEAULT

*En Sorbonne, le 19 février 73*

Cher Monsieur Abellio

J'ai trouvé votre livre** hier soir en rentrant à Paris, et bien entendu je me suis précipité dans sa lecture immédiatement ; je suis bien content, je vais pouvoir passer quelques jours agréables et passionnants à relire et à refeuilleter.

Vous trouverez ci-joint un fragment d'un texte de L.E.J. Brouwer, homme remarquable et extraordinaire, à la fois mathématicien et philosophe, qui a inventé une sorte de théorie de constructions mentales ou de mathématique introspective. Je *pense*, je crois, que vous ne manquerez pas de trouver ce texte assez bouleversant. (Il s'agit d'une partie d'un recueil de traductions « Théories de démonstrations et intuitionisme » où paraîtront (?) des textes de Hilbert, Gödel, Gentzen et Brouwer qui n'existent pas en français actuellement.

P. 107 ; idée intéressante de ce que c'est qu'un processus constructif ou constructiviste, mais dans les lignes suivantes le « théorème de Gödel » est peut-être un peu trop schématisé. Ce qu'il montrait c'est que l'évidence des opérations *finitistes concrètes*, contrairement à ce qu'avait pensé Hilbert : [« Il ne doit pas y avoir... de vérités d'espèce principiellement distinctes... On devra pouvoir formuler le postulat de Zermelo de façon qu'il soit vrai et sûr dans le même sens et au même degré que l'assertion arithmétique 2+2 = 4 l'est » (1922).]

Je m'étonne un peu de vous voir attribuer tant d'importance à Foucault, Deleuze, Derrida, etc. C'est le *déchet*. Comme ces gens-là sont la *vitrine* de la philosophie universitaire française d'aujourd'hui, on peut d'après cela juger de ce qu'est celle-ci. Le fait est que l'institution universitaire est complètement déchue (faillite d'un type bureaucratique d'enseignement). L'université n'a pas plus de rapport avec la pensée ou la connaissance que n'en a la recette des impôts ou les P et T.

Evidemment vous leur expliquez un rôle dans l'invisible (pp. 55-56), explication dont il n'existe pas de preuve mais qui est en tout cas profonde.

Pp. 115-116 : C'est vraiment excellent, encore que je me refuserais à dire que Nietzsche a apporté une nouvelle logique.

Il vous arrive plusieurs fois de mentionner Wittgenstein. Il faut remarquer qu'il ne savait pas grand-chose ni en logique ni en mathématiques, et qu'en plus il n'aimait pas cela. Esprit brillant, très complexé (conflit entre la sensibilité et l'intellect) il cultivait un type d'expression abrupte et condensée à l'extrême. Cela a donné le *Tractatus* (auquel je suis incapable de comprendre grand-chose — on peut comprendre ce qu'on veut : choisir l'exégète) et dont Gallimard a publié une traduction scandaleusement inexacte, avec des notes stupides*.

P. 163 : Il est bien bizarre que vous qualifiez *Ma dernière Mémoire* de livre « banal », car rarement livre fut aussi totalement singulier. « L'anecdote vécue » (p. 163, ligne 6), c'est ce qu'offre le présent *Journal* qui donne certes des informations sur ce que vous avez vécu et pensé au cours d'une certaine période mais qui n'a pas la même portée que *Ma dernière Mémoire* ni son caractère unique.

** Il s'agit de « *Dans une âme et un corps* » (Journal 1971).

* On ne sait pas si Wittgenstein n'était pas homosexuel. J'ai un collègue (qui travaille sur W.) qui le croit et qui en est quasiment sûr. Cela ne vous semblera pas étonnant mais significatif.

P. 209 : Desanti. Je n'en ai pas très bonne opinion. Reprendre en 1970 l'entreprise de Cavaillès — construire une philosophie des mathématiques sans tenir compte de la logique symbolique ni de toutes ses découvertes extraordinaires ni non plus l'intuitionisme, c'est quand même quelque chose ! Comme disent les gens, il faut le faire ! Cela n'est sans doute possible que dans un pays aussi arriéré que le nôtre, où les philosophes n'ont pas honte de leur ignorance, dont ils ne mesurent pas l'étendue. Et quel jargon ! Mais le garçon est essentiel au succès (on ne prend pas la peine de lire ce qui s'écrit simplement ; il faut une « pensée qu'on ait besoin de déchiffrer et qu'en même temps il n'y ait rien à déchiffrer ».)

Je vous remercie et je vous prie de croire à mes sentiments bien cordialement dévoués.

J. LARGEAULT

P.S. — J'ai vu aussi que je suis cité quelque part. Bien entendu je prends mes distances vis-à-vis de pas mal de choses qui sont dans mon *Nominalisme.*

## JEAN LARGEAULT

*Toulouse, samedi 3 novembre 1973*

Cher Monsieur Abellio,

C'est seulement avant-hier qu'étant passé au Mirail, j'ai trouvé votre livre**, dont je vous remercie. Je veux tout d'abord vous en féliciter, et une fois de plus — pour ce livre comme pour votre *Journal* — la réalité ne me semble pas correspondre à la modestie avec laquelle vous en parlez. Non seulement votre *Journal* contient des passages substantiels et même difficiles (ceux sur la fidélité des pages 59-61 m'avaient justement retenu avant que votre première lettre ne vint me les rendre tout à fait clairs), mais on y rencontre quantité de phrases frappées qui sont d'un grand écrivain (et en plus ces phrases sont nourries d'idées). Je le relève naïvement, et vous ne m'en voudrez pas, car en principe je recherche les idées plutôt que le style : vous avez les deux. Quant à cet essai, il est très clair et très réussi, beaucoup plus explicite et plus convaincant que tout de que vous avez écrit autrefois sur le même sujet (je pense à la préface de Sérant). Du reste ce que vous dites prend aujourd'hui une valeur d'actualité et trouve un écho beaucoup plus immédiat qu'il y a quinze ans. En particulier cette révolution de la conscience occidentale est devenue patente dans nos universités sous forme d'un malaise à peu près perpétuel de l'enseignement : les exigences de communication rendent intenable la situation de la philosophie traditionnelle dépourvue d'expérience intérieure vécue autant que d'expérience externe technique et théorique. En même temps l'affrontement individu/société contribue à poser le problème des critères universitaires et des examens. Quant à la manière dont vous associez la finalité et la fin de l'ésotérisme, elle me paraît hardie et profonde. Bref si les choses ont un sens, il me paraît qu'elles doivent avoir celui que vous indiquez.

Sur l'interprétation sephirotique je vois en effet en vous lisant qu'on aurait là des systèmes de chiffres munis de règles opératoires sur ces chiffres. Par des manipulations formelles suivies de leur réinterprétation en mots on obtiendrait des propositions de métaphysique. (En somme les chiffres avec leurs règles opératoires représenteraient une sorte de système formel pour la métaphysique.)

Sur d'autres points je ne sais pas si je devrais être en accord avec vous. Je veux dire le point suivant : il n'est pas sûr que la logique s'applique *directement* à un secteur du monde ou à ses objets ; peut-être ne s'applique-t-elle qu'à travers les mathématiques (et alors elle s'applique au monde réel simplement *au second degré*, par l'intermédiaire des mathématiques). Cela dit, l'expé-

** Il s'agit de « *La fin de l'Esotérisme* » (N.D.L.R.).

rience montre (intuitionisme) que de tout petits changements dans la logique ont pour conséquence des bouleversements complets en mathématiques.

Dans le détail, je ne suis pas prêt d'avoir épuisé la richesse de cet essai dont nous ne paraissez pas vous faire une juste idée. C'est un beau livre, et encore une fois je vous félicite et j'admire votre profondeur (...).

J. LARGEAULT

## PAUL LECOUR

*15-2-1948*

Cher Monsieur,

Je viens de terminer *Les Yeux d'Ezéchiel* — et cette lecture me fait faire de nombreuses réflexions. Et tout d'abord par quel mystère ce livre touchant l'existence de Dieu, du Bien et du Mal s'imprimait-il (la même imprimerie que mon *Ere du Verseau*) au moment même où paraissait mon étude sur le problème du Mal dans *Solve et Coagula* où se trouve la même phrase attribuée à Isaïe ? Il y a donc des inspirations reçues par deux êtres différents et venant d'une source commune ? Je suis surpris que vous n'ayez pas signalé cette coïncidence curieuse.

Mais je constate que vous bénéficiez d'un éditeur (la N.R.F.) parce que votre livre appuie la primauté d'Israël et de ses doctrines. En effet, un romancier qui ne parle pas formellement des juifs ne peut actuellement trouver d'éditeur, me disait un écrivain récemment.

Et vous allez continuer en commentant la Bible en en tentant d'en pénétrer le mystère après Heibling et le Dr Chauvet aussi obscurs l'un que l'autre.

J'ai tenté de montrer dans le numéro d'*Atlantis* sur le Judaïsme que la Kabbale n'était qu'une copie de la science de Kabélé (Cybèle) et que la science des lettres et des nombres doit s'appuyer sur le grec et non sur l'hébreu, il y a pour cela milles raisons.

Or en ce moment où la lutte est ouverte entre les descendants de Kaïn et les descendants d'Abel, je voudrais que celui qui a pris le pseudonyme d'Abellio ne s'appuie pas sur les descendants de Kaïn. C'est là un anachronisme qui me peine infiniment.

Croyez, Cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

PAUL LECOUR*

## CLAUDE LEVI-STRAUSS

*Paris, le 25 octobre 1965*

Monsieur

J'ai été extrêmement sensible à l'envoi que vous avez bien voulu me faire d'un considérable ouvrage qui sur tant de points (comme vous avez eu la bonté de le souligner à plusieurs reprises) rejoint mes propres préoccupations.

Sa densité et sa richesse, parfois aussi sa difficulté, interdisent une lecture rapide que vous seriez, j'en suis sûr, le dernier à souhaiter. Je progresserai donc pas à pas, d'accord avec vous sur certains points (ainsi, que dans les sociétés contemporaines les structures de parenté se dissolvent pour permettre à d'autres d'émerger), plus hésitant peut-être sur la thèse centrale de *La Structure absolue*. Car si celle-ci existe en droit et sans doute aussi en fait, je ne pense pas que nous puissions la poser par anticipation et comme présupposé philosophique : seuls les progrès longtemps partiels de nos connaissances permettront peut-être, un jour, de l'atteindre.

Quoi qu'il en soit, ces remarques cursives n'ont d'autre objet que de

* Fondateur du mouvement Atlantis (N.D.L.R.).

témoigner du grand intérêt que je prends à vous lire, et qui m'incite, sans attendre davantage, à vous exprimer, etc.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

## GEORGES MATHIEU

*1977*

Cher Maître et ami

Vous avez été magnifique ! Magnifique de clarté et de sénérité, de souveraineté** !*

Certes, j'eusse aimé vous voir confronté à des adversaires qui fussent plus à votre mesure.

Un dialogue de vous et de Stéphane Lupasco eût été sublime.

Mais la robe violette de Marie-Thérèse n'était pas mal du tout.

Croyez-moi fidèlement et sereinement vôtre,

MATHIEU

## PAUL MORAND

*Genève, 25-12-47*

Cher Ami,

J'ai lu votre dernier livre avec le plus vif intérêt. Encore tout ébloui par les lueurs que vous jetez sur les profondeurs du temps, j'aimerais citer, dans *Dostoïevski*, outre quelques-uns de vos jugements du chapitre X, quelques mots de l'orthodoxie de ce Mgr Irénée Winnaert que vous notez. Avez-vous le livre ? Si oui, pouvez-vous me l'apporter chez Jean*** ! Sinon, le trouve-t-on à la bibliothèque de Lausanne ? Où l'acheter ?

Bon Noël et paix sur la Terre

Vôtre,

P. MORAND

*Loëch-les-Bains*
*Pension Heilquelle*

*8-1-48*

Cher Ami,

Merci mille fois pour la brochure. J'ai lu vite et mal le *D.* de Berdiaeff. Il faudrait que je le relise, pour vous en parler.

Je voudrais lire quelque chose de récent sur l'orthodoxie : son histoire, sa position actuelle, etc. Mais je ne connais rien en français. Et ma femme, qui apprend le russe, ne le sait pas encore assez.

Très à vous,

PAUL MORAND

*Vevey, 13-4-62*

Cher Ami,

Je vous remercie de votre *Fosse de Babel*, C'est une fosse profonde, et avant de l'avoir explorée et d'en avoir vu et senti la mesure, et de vous en parler, il s'écoulera du temps. Ce que j'en ai lu m'a frappé : vos progrès sont

** N.D.L.R. : Il s'agit de l'émission télévisée « L'homme en question ».
*** N.D.L.R. : Jean Jardin.

certains ; la langue est devenue fluide, très belle, asservie à la pensée, non, pas asservie, consentante. Il ne vous manquait que cela, pour faire de vos livres le témoignage le plus important, l'œuvre la plus mûrie, où vivra une époque. Je ne vous en dis pas plus, pour le moment. Hélène a été très frappée par la beauté du livre ; elle l'a trouvé d'une lecture souvent âpre, trop serrée de grain mais elle n'en attribue la faute qu'à elle-même ; si frappée par l'ouvrage qu'elle en commence une seconde lecture, à peine l'ayant fini.

Je suis
votre très ami.
PAUL MORAND

*10-12-68*

Cher Abellio,

Dans mon futur éloge de Maurice Garçon, je parlerai — bien sûr — du diable. Il s'amuse aves le démon, sans y croire. En quoi, il se conforme, je pense, à l'actuelle tendance catholique : le démon : rien à craindre.

A cette occasion, je voudrais répondre que c'est là un des travestis de Lucifer ; que jamais il n'a été autant présent, etc. J'aimerais que vous me donniez, dans votre œuvre, une référence sur ce sujet. Je n'ai pas le temps de m'y replonger et je fais appel à vous. Je dois finir très vite ma harangue. Pouvez-vous m'aider ? Et me croire

Votre ami
PAUL MORAND

*Vevey, 10-2-72*

Cher Ami,

*Ma dernière Mémoire* est la confession que l'on attendait de vous ; si vous trouvez des « lecteurs exemplaires », c'est que vous êtes un auteur exemplaire. Ce livre m'arrive à un moment où, ayant cessé de vivre dans l'instant, je revis dans la contemplation d'un tableau dont la composition commence à m'apparaître, au-dessus d'un passé « tâtonnant, agité, maladroit » (mais sans être arrivé à votre structure absolue, hélas !). Vous aidez cependant à reconstituer l'unité. Tout est fait, tout est dit, je n'ai plus rien à faire que de méditer la pensée de celui que je considère comme un aîné.

Merci à vous
PAUL MORAND

*Paris 11-4-75*

Cher Abellio,

*Le Monde* de ce soir, vous citant, dit que la Chine passera à l'offensive en 1983.

Or, hier encore, me parlant de sa récente visite (une heure avec Mao), Jean de Broglie me racontait : « Mao m'a dit qu'il serait prêt, atomiquement, dans dix ans, et qu'il pourrait alors atteindre n'importe quel point de l'empire soviétique. »

Toujours vôtre
PAUL MORAND

## MICHEL MOURRE

*Paris, le 11 septembre 76*

Cher Ami,

Une conversation avec Huguette, au retour de nos vacances à Rome, vient de me faire percevoir un malentendu dont je suis responsable et qui me

désole. Par phobie du téléphone, par lassitude d'écrire après toute une journée de rédaction d'articles, je ne vous ai pas remercié de vos *Militants*, et peut-être avez-vous pu croire que je ne m'étais pas intéressé à ce livre, que j'ai au contraire lu deux fois et sur lequel j'ai pris d'abondantes notes.

C'est que, comme je vous l'ai dit peut-être, je travaille en ce moment à un *Dictionnaire des Idées*, où figureront, avec des articles sur les concepts, les doctrines, les écoles, des études sur les philosophes, théologiens, théoriciens politiques et économiques de tous les temps. Bien entendu, je me propose de vous y consacrer un article beaucoup plus long que la notice qui avait paru dans mon *Dictionnaire d'histoire* ; il me faudra pour cela me replonger dans l'ensemble de votre œuvre, relire *La Structure absolue*, et j'avais attendu pour vous remercier de pouvoir vous envoyer l'article, en vous demandant s'il correspondait bien à votre pensée. Malheureusement j'ai dû abandonner pendant plus de six mois ce travail pour mettre la dernière main à la nouvelle édition de mon dictionnaire d'histoire, qui ayant doublé de volume, commencera à paraître l'année prochaine en 8 tomes chez Bordas.

Voilà pourquoi je ne vous ai pas donné signe de vie et ne vous ai pas dit plus tôt tout le plaisir que j'ai pris à la lecture des *Militants*. J'y ai retrouvé, comme dans *Un Faubourg de Toulouse*, et peut-être plus nettement encore, car cette fois votre biographie se mêle directement à l'histoire collective, cet art de penser l'historique et de l'élever à la hauteur du *sens* qui, avec Jünger peut-être, vous distingue entre tous les écrivains d'aujourd'hui. Vous êtes de ces quelques-uns qui, en notre temps, auront résisté au grand vertige des apparences, et c'est pourquoi, vous lisant, j'ai la certitude que c'est dans un livre comme le vôtre que le siècle à venir voudra nous comprendre, alors que la masse de littérature autobiographique qui nous submerge n'intéressera plus que les amateurs d'anecdotes ou les faiseurs de thèses.

Comment, lorsqu'on a connu la tentation de la politique, ne pas vous rejoindre quand vous la démasquez comme le péché majeur contre l'esprit ? Mais j'ai moins d'accueil que vous pour nos gauchistes récents et je crains bien qu'ils ne soient tombés sans recours dans le piège, que leur inquiétude ne soit définitivement ravalée au niveau des moyens et des chemins de la praxis. Voilà quelque huit ans maintenant qu'ils sont enlisés dans la politique, dans le hideux espoir de « changer la vie » par la politique — or la politique ne mène à rien, il faut en sortir car l'essentiel est d'un autre ordre.

Pourtant je n'arrive pas à vous suivre dans votre catharisme qui sépare radicalement l'Esprit et les œuvres (pp. 74, 85, 132). La tragédie de l'Occident, depuis l'écrasement du jansénisme qui fut son dernier effort théologique, est d'avoir désespérément cherché l'Absolu dans le relatif. Mais l'ordre technocratique planétaire qui est en train de s'instaurer, dans la mesure même où il est complétement étranger à l'Esprit, ne peut-il redresser l'aspiration à l'Absolu, la détourner de l'historique où elle se perd depuis trois siècles ? En ce sens, l'œuvre industrielle me semble aujourd'hui travailler pour l'Esprit, le phophétisme gauchiste n'étant sans cette perspective, que l'ultime balbutiement de l'esprit « métaphysique », au sens d'Auguste Comte.

Ce que je perçois mal aussi, c'est le sens de votre projet de sauver un vrai marxisme que vous qualifiez de « physique scientifique ». Scientifiquement, le marxisme me semble reposer sur une absurdité, la fameuse théorie de la valeur-travail, beaucoup moins nuancée chez Marx que chez Smith. Par ailleurs, l'idée de la dialectique est le fondement même d'un immanentisme qui se contente d'une rationalité *facile*, purement événementielle. Enfin, ne croyez-vous pas que la méthode consistant à déshonorer l'adversaire, que vous attribuez à Lénine et à Staline (p. 151), n'est pas au cœur même du marxisme, précisément dans sa prétention à affirmer une vérité absolue au niveau de l'historique ? J'étais très frappé, en lisant récemment l'*Histoire de l'Allemagne* de Golo Mann, d'y trouver des citations de Russes et d'Allemands contemporains de Marx, qui l'avaient approché, et qui s'accordaient à noter que, dans les discussions au sein des socialistes, Marx était toujours prêt, à la moindre critique, à dénoncer ses adversaires comme des « bourgeois ».

Et comment parvenez-vous à séparer le marxisme de cette idée de la « fin de l'histoire » (p. 159), qui en est l'âme ? C'est bien cette idée qui soutient la conception catastrophique, qui porte Marx à ne trouver de salut que dans la contradiction absolue — comme s'il y avait jamais, au niveau de l'historique,

des contradictions absolues ! C'est là que, dans l'ordre mauvais de la politique, le fascisme, en dépit ou à cause de son irrationalité, me semble toujours supérieur au marxisme : n'ayant pas l'idée d'une fin de l'histoire, il ne prenait pas tout l'homme, il laissait ouverte la voie vers la transcendance.

Je pense que vous êtes actuellement dans la délicate rédaction de *Sol Invictus*, où vous retrouvez le tournant essentiel de votre vie. Me permettez-vous cependant, avant la fin de l'année, de vous déranger pour vous soumettre mon article, que je ne voudrais pas envoyer à l'impression avant d'avoir votre accord. Il ne s'agit pas d'un dictionnaire critique, mais d'un exposé aussi « objectif » que possible des idées de chaque auteur. J'ai la possibilité de faire un article assez long, au moins 15 000 à 20 000 signes.

En vous priant encore de m'excuser pour ce trop long silence, je vous dis, avec Marie-Thérèse, nos plus affectueuses pensées.

MICHEL MOURRE

## RENÉ NELLI

*Le 12 février 1971*

Cher Raymond Abellio

Je viens de terminer votre beau livre que je vous remercie de tout cœur de m'avoir envoyé. C'est la première fois que je lis une « autobiographie » passant aussi naturellement à l'*universel*. Vous êtes véritablement désincarné !

Ce que vous dites sur Toulouse — un Toulouse que je n'ai pas connu — me ravit... Je me suis aperçu, d'ailleurs, que sur des plans différents — je pense à peu près comme vous. (Lucifer et Satan, l'horizontalité et la verticalité) je crois qu'il y a effectivement deux temps, et j'ai dit cela, dans le Journal spirituel d'un Cathare, que je vais vous faire envoyer. (Je l'avais dit — *moins nettement* que vous — dans la *Tour foudroyée* (petit ouvrage qui n'a pas été diffusé).

Ce qui nous sépare surtout, c'est... *le Hasard et la Nécessité*... Encore ne suis-je pas sûr que nos divergences ne soient pas dues surtout au vocabulaire. Il aurait fallu que nous puissions parler de tout cela plus longuement... Nita de Pierrefeu que vous connaissez, je crois, avait l'intention à une certaine époque, de nous convier à un colloque à Montségur... Pourquoi ne réaliserions-nous pas un jour — un jour d'été, ce beau projet ?

Je vous redis, Cher Abellio, le plaisir que j'ai eu à faire enfin votre connaissance et la vive admiration que je porte à votre œuvre. J'ai le goût — nuancé — d'un certain *Hermétisme* — mais tous les hermétistes m'ont déçu — au moins en Occident — sauf vous. C'est sans doute que l'Hermétisme exige — plus encore que les « sciences », une pensée *solide*. (... Un détail : Je suis reparti de Paris avec le regret de ne pas vous avoir demandé ce que vous pensiez, vous mathématicien, des « mathématiques modernes »... J'avoue que cette question me trouble fort...)

A bientôt peut-être. Croyez-moi bien fidèlement vôtre.

RENÉ NELLI

René Nelli
24, rue du Palais
Carcassonne (Aude)

*Carcassonne, le 10 mai 1971*

Cher Raymond Abellio,

Je suis ravi de pouvoir enfin faire votre connaissance un de ces jours prochains : vous êtes sûrement l'un des esprits du siècle que je désire le plus impatiemment connaître (et pourtant je suis d'ordinaire beaucoup plus curieux

de « livres » que d'hommes). J'ai lu tout dernièrement votre *Montségur*, qu'un de vos amis m'a confié — et que je n'avais pu lire parce qu'il est introuvable. Je le trouve très beau, authentiquement *complexe* et tout en effets fatidiques non truqués...

Oui, comme Jean-Louis Bernard a dû vous le dire, je suis très attaché à Otto Rahn et j'aimerais que son livre vous intéressât aussi. Quand nous nous rencontrerons, je vous ferai part des quelques petits problèmes qui se posent. D'abord ma traduction n'est pas tout fait achevée — j'ai été retardé par mon dernier livre : *Les Cathares* (encore un qui m'a donné beaucoup de mal). Mais il est fini, expédié à l'éditeur... *et je me remets à Otto Rahn : il me reste 80 pages à traduire, un mois à peine de travail* !... Ensuite, comme vous le verrez : si *Le coup de Lucifer* contient des parties *admirables et stupéfiantes*... il y a des répétitions désagréables, des développements indignes. Faudra-t-il en supprimer ? J'ai horreur de cela. Et pourtant ! Nous en reparlerons... Enfin : Tchou avait pris ce livre par contrat, mais les clauses du contrat n'*ont pas été observées* et « Tchou » est, paraît-il, en faillite (et Hachette, qui a paraît-il repris son affaire n'est pas disposé à endosser ses contrats). Je crois donc que je me libèrerai facilement. Et s'il fallait absolument, je donnerais un autre livre à Tchou-Hachette (?), qui leur conviendrait mieux.

De toute façon, je vous remercie très vivement de prévoir l'entrée d'Otto Rahn dans votre collection. Ce serait parfait.

Si vous venez à Toulouse, je vous donnerai cette traduction. Sinon, je vous l'apporterai à Paris.

A bientôt donc, cher Raymond Abellio ; croyez-moi bien amicalement vôtre.

RENÉ NELLI

## BERNARD NOËL

*15 mars 1973*

Cher Abellio,

La lecture de votre Journal 1971 me donne envie de vous écrire — ou plutôt de vous écrire sans écrire, chose qui n'a pas de nom, et qui appelle la communication instantanée d'une pensée également instantanée. Je prendrai donc n'importe quel prétexte, faute de mieux. Par exemple, page 91, vous dites qu'Evola voyait « l'homme éveillé » sortir plutôt du guerrier que du brahmane, mais l'homme en question ne doit-il pas être l'un puis l'autre ? Il me semble que l'éveil passe par la peur, et ensuite par son contraire : la puissance. De là, on passerait à la mentalisation, plus loin au non-savoir. Mais ce vocabulaire vous dit-il quoi que ce soit qui vaille ? Il m'est arrivé aujourd'hui une chose, qui est peut-être la raison pour laquelle je trace ces lignes. Je suis en train d'écrire un roman qui est une espèce de veillée funèbre, où Je et Vous parlent, tandis que Tu décrit des états physiques — états que je vis ou revis. Très nettement mon corps, après avoir éprouvé sa verticalité a éprouvé sa croix puis ce coup (comment le nommer ? la lance de la passion ? mais n'a-t-elle pas frappé horizontalement) qui le rendait conscient du haut, du bas, de la droite, de la gauche, du devant, du derrière — de ses six directions selon lesquelles il rayonnait. Mais il n'y a pas là de quoi vous déranger. J'aimerais savoir si vous avez découvert le Grand Jeu dès 1927, ou plus tard. Vous semblez penser, comme moi, qu'il témoigne de quelque chose de plus important que le surréalisme.

Pourquoi ne publiez-vous pas votre pièce ?

Pourriez-vous me dire où a paru l'*Immortalité physique* ? Ce que vous en dites m'intrigue.

Evola est-il toujours en vie ?

Que de questions ! Pardonnez-moi.

A vous, affectueusement.

BERNARD NOËL

## LOUIS PAUWELS

*3 juin 1953*

Mon cher Abellio,

Ce mot pour vous dire seulement que vos propos, hier soir, laissent en moi une grande exaltation et une grande espérance. Il me semble que vous m'avez proposé la clé d'une connaissance qui ferait le lien entre la tradition de l'extrême pointe de la pensée contemporaine. Je désespérais de la trouver. Cela est vraiment pour moi d'une importance vitale. Je suis, depuis ce matin, à la lecture des deux fascicules.

J'aurai aussi fini de lire votre pièce très bientôt et vous ferai signe.

Encore une fois merci (mais c'est un merci solennel).

Amicalement à vous.

LOUIS PAUWELS

## ARMAND ROBIN

*1947*

Cher vieux,

Je t'envoie André Chouraqui, qui s'intéresse de façon *très sincère* à ton œuvre et voudrait bavarder avec toi lors de son passage en Suisse.

Je pense te revoir en Suisse fin juillet. La revue « Evidences » (American Jewish Commitee) voudrait que je lui donne un article sur toi. Ce serait pour moi un plaisir.

Très amicalement à toi.

A. ROBIN

## LUCIEN REBATET

*Paris, 2 avril 1972*

Cher Abellio

Je suis un triste sire de ne vous avoir pas encore remercié pour l'envoi de *Ma dernière Mémoire*, et pour la si amicale dédicace. Et cependant, quel lecteur enthousiaste je suis de ce livre... Je me suis mis, moi aussi, à mes mémoires — c'est l'âge, je me sens trop vieux pour les romans — en quelque sorte une suite des *Décombres* qui s'intitule *Mémoires d'un fasciste*, si toutefois l'éditeur éventuel n'en blêmit pas d'effroi. Donc, des pages où la politique tient une plus grande place que les intimités. Mais vous me faites comprendre que je suis bien loin de votre densité, votre profondeur, de ces vastes et soudaines échappées sur le monde, la fin des empires coloniaux, l'Eglise, le marxisme, qui cependant ne rompent jamais votre trame. Vous êtes bien le seul aujourd'hui à savoir réussir naturellement cela.

Je ne vous dis pas ces choses par jalousie : j'ignore ce sentiment, dans quelque domaine que ce soit. C'est un constat, une pesée, qui avive encore mon admiration pour votre esprit et votre magistrale écriture. Nous en parlions encore l'autre jour avec mon vieil ami Georges Hilaire :

Nous sommes très nombreux, vous vous en doutez, à attendre impatiemment le tome II, *Les Militants*, Polytechnique, l'action politique. A voir jusqu'à quelle hauteur vous avez porté vos « enfances », on imagine avec un appétit furibond le prochain chef-d'œuvre.

Je mène une vie de plus en plus recluse, handicapé par la forme de rhumatisme la plus rebelle et la plus éreintante, une polyarthrite chronique. Cette maladie réduit encore les chances de pouvoir rencontrer, dans la stupide vie parisienne, les quelques contemporains qui, tel que vous, comptent vraiment, sont des frères. J'espère tout de même en un heureux hasard, l'initiative d'un intermédiaire sympathique.

Ma femme et moi, nous vous disons nos très fidèles amitiés.

LUCIEN REBATET

## DOMINIQUE DE ROUX

*Bucarest, le 7 août 1967*

Cher Raymond,

Merci de cette bonne soirée. Je vous confirme ma demande de votre texte sur Trotsky, moi-même vous remettant un jeu de la traduction. Il suffirait d'avoir votre texte pour avril.

Je poursuis mon séjour dans ce pays écrasé par une chaleur de colonie qui abat jusqu'au bétail. Hommes et paysages sont marqués au napalm par 15 années de stalinisme et les gruauts de la pesanteur soviétique. On ne vous connaît pas. Je parle de vous. J'ai remis *Les Yeux d'Ezéchiel* au président de de l'Union des Ecrivains. Et je vais activer la propagande. Ils subissent les malheureux les pouvoirs de nos services culturels qui les punissent avec tout ce qui traîne dans nos placards, nouveau roman, versiculets. Il faudrait avoir les yeux de Tacite pour percer et évoquer ensuite la pitié de ce pays qui cherche à faire durer le début d'une victoire puisque la fortune n'a rien pu leur offrir de meilleur que ce voisinage avec les Russes... Cependant règne derrière, au-*delà*, la tristesse souplesse du byzantinisme et la tyrannie des *Etats libres*. L'appareil gouverne et la tonsure de la Morale se planque derrière les cocardes du folklore. C'est cette technique du silence qui guette aussi notre planète de plus en plus lacustre, et avec la sympathie des prêtres.

Pourriez-vous faire envoyer par Gallimard *La Structure Absolue* à l'un des plus remarquable critique à qui j'en ai parlé Nicolaie Manolescu, etc.

Amicalement.

DOMINIQUE

*17 NOVEMBRE 1973*

Mon cher Raymond, c'est toujours loin de l'Europe que je pense à votre prophétisme. Comment avez-vous encore la force de vouloir après tant d'épreuves et de feu ? L'Arabie avec tous ses bénéfices a bâti des autoroutes, des Hilton, une immense ville basse de villas monotones comme le ciment et le roulement des cadillacs. Au moins ont-ils encore un peu de religion et on les voit, les hommes dans les faubourgs, entre les caterpillars et les montres japonaises se préparer au départ pour La Mecque, enfermés avec des télévisions sous des tentes de chameaux. L'argent les fascine comme quantité. J'ai diné avec un prince qui n'a pas cessé de se lamenter : seulement 60 millions de dollars dans son compte personnel alors que son cousin en a 80. Le même jour je rencontrais hagards deux pétroliers français méditant leur ruine dans les salons du Hilton tandis que leur cornac du nom de Monory, sénateur de la Vienne, lecanuetiste, bouvardisait sur le rôle de la France dans le monde. En effet trop tard pour fermer la France comme on a fermé le Chabannais. Mais ici on peut apprécier nos lendemains de catastrophe. Les ministres que j'ai vu sont formels : l'embargo à cause d'Israël est un prétexte. Il s'agit pour eux de ne plus gâcher leur réserve énergétique dans les réservoirs européens, dans l'abîme de notre progrès inutile. Le Destin Arabe aujourd'hui c'est la renaissance du Pouvoir Arabe dont la civilisation s'étendait en Europe. A moins que l'Amérique ne fasse monter les prix pour être demain compétitive avec son énergie territoriale : centrales nucléaires, pétrole d'Alaska, etc.

Mais de Gaulle n'aura rien fait, donc en effet rien compris à la crise de civilisation en Europe : arrêt de la croissance, retour à une économie artisanale, changement de vie intérieure. Je pense à notre dernière conversation chez M.

Amicalement.

DOMINIQUE.

*Swakopmund, S.W.A., 25 mai 1974*

Mon cher Raymond,

Pendant que vous avez Giscard tout droit sorti de Bel-Ami, je vis l'Allemagne du Kaiser II, dans cette petite ville nattée et blonde, avec des Hottentots au lèvres minces et nez droits ; chaque race se prévalant d'appartenir à la Race des Seigneurs. Dans les années à venir, tant de choses vont se jouer en Afrique ! Au moment où nous leur refilons nos robots, ils nous envoient leurs sorciers qui en coulisse tiennent ce continent. De la religion chrétienne, ils n'ont retenu que le diable (noir en plus) qui n'a fait que renforcer leur croyance en ce mauvais génie qui les possède la nuit. Le Tikoloshe les décervèle et les agit. Or Tikiloshe est arrivé en Europe plus nombreuse que le doriphore.

Amicalement.

D. R.

*Praia da Rocha, 18 juillet 1976*

Mon cher Raymond,

Madalena me lit votre lettre par téléphone car je suis depuis 8 jours en Algarve dans la maison dominante d'un Capital en fuite. Le bruit des cigales et celui de la mer que c'est assommant ! J'avais eu de vos nouvelles à Genève par du Ferron à qui j'ai demandé, que sitôt mieux, il vous photographie.

Repoussez les chirurgiens tant que vous le pouvez. Ce sont des requins. La vue du sang les excite et ils coupent à tort et à travers, facturent vos abatis et vous voici vidé dans les deux sens. On ne plaisante pas avec la région prostatienne.

Lisbonne est agréable à l'automne. Je vous propose une semaine à Lisbonne et cinq jours ici dans cet Eden avec l'iode et les poissons. Ce voyage vous fera oublier ces derniers mois affligeants. Le tellurisme vous redonnera vos bouillonnants désirs et celui de vous remettre « au roman ».

J'attends la lettre de Grasset pour le mien. J'ai entamé le second. Au début il faut s'y forcer puis l'hypnose vous prend. Délioz n'arrête pas d'y être présent comme le diable parce qu'il a de l'âme et ce désintéressement des initiés qui savent distinguer entre leurs convictions le choix d'une ligne de conduite.

J'aimerai en août que vous lisiez le manuscrit du *V^e Empire*. Il n'a plus dans sa version définitive que 380 pages. Comme vous le savez ce roman a pour personnages des figures réelles, partant du principe que l'histoire, avec l'accélération des media, crée des hommes publics qui nous appartiennent. Au romancier de faire dire à Spinola ce qu'il n'a peut-être pas dit, comme César met dans la bouche de Vercingétorix un discours inventé. Par contre le témoin, ou si vous le voulez, l'auteur du livre, est aussi peu personnage que possible, *pseudonyme* et c'est tout dire.

Mon étoile du berger n'a pas cessé d'être en effet ce que vous m'avez écrit un jour : « L'homme intérieur n'a pas d'histoire. »

Si vous sentez ce livre, pourriez-vous en faire la préface ou la postface ou la présentation, sur ce thème, car dans un temps de critique achetée ou imbécile, il faut les guider et éviter qu'ils parlent de l'évolution du roman en termes de progrès, ou de régression.

Vous n'en n'aurez pas pour longtemps à lire, parcourir et empoigner ces pages d'où j'ai retiré 200 pages où il y avait beaucoup d'un Délioz qui entre dans un roman court qui se passera en Suisse. C'est Délioz et les femmes. Je vous raconterai.

Je vous fait porter le manuscrit

Ecrivez-moi encore deux lignes chez Madalena qui vous attend. Conférences ? Imaginez un public portugais assez « philosophe » mais tenté par la gnose, préoccupé par son époque et cherchant d'un écrivain comme vous (un prophète) qu'il l'éclaire. Vous parleriez à Lisbonne, Coïmbra et Porto. Une

fois que vous aurez réfléchi au thème, vous écrirez à M. l'attaché Culturel, Ambassade de France, Lisb.

Amicalement.

DOMINIQUE

## *Salisbury, 14 août 1976*

Mon cher Raymond

La terre est très couverte d'un océan de conneries. La Rhodésie qui n'est pas la chèvre de Monsieur Seguin fait front ; les derniers peut-être à refuser le cylindre de l'écureuil du libéralisme ou du marxisme de caverne. Ils ont de l'ancienne Angleterre le langage serein et sobre infiniment riche de conséquence, à saisir que la politique doit être prise en chaque Rodhésien, non s'appuyer sur un pathos journalistique. Eux ils ne se figurent pas que les ombres sont des réalités. Tandis qu'en Amérique et en Europe nous en sommes à soutenir tous les fanatismes. Ici je n'ai jamais aussi bien compris votre solution, vous qui avez su unir l'expérience extérieure à l'expérience intérieure.

Amicalement.

DOMINIQUE

## *Paris, 27 août 1976*

Mon cher Raymond,

J'ai aimé ce dîner. Votre vision est d'autant plus claire que vous n'avez dans le fond jamais accepté le jeu. Quant à la France son génie politique est passé, de toute façon. Hölderlin parle dans un poème de ce génie qui se pose de peuple en peuple et chaque fois s'enfuit. Le changement de gouvernement, un tonnerre en flûte de champagne, tombe sur ce pays si naturel dont les *élus*, persuadés d'être un soleil, soufflent de la fausse logique, fausse monnaie et littérature, dans une atmosphère de galanterie. A nous il reste la religion de la nuit et la lune.

Vous me donnerez le nom et l'adresse de votre secrétaire. Je lui demanderai de retaper les pages refaites* pour que l'ensemble, avec la préface, puisse être à l'imprimerie le 15.

Aidez-moi à trouver un nom trotskyste. Ce sont des gens à pseudonymes. Je pensais à Narbonne, un nom avec des yeux verts mais qui peut débiter du jargon d'école**.

Amicalement.

DOMINIQUE

## *Le 1er septembre 1976*

Mon cher Raymond,

Ma sœur envolée à Bordeaux avec sa voiture m'empêche de vous écouter à la Rochelle* et par cette belle journée, dans cette lumière douce si particulière à la région. Je viens d'écrire toute une série de lettres pour le Cahier. Il y a un point important : *la Biblio*. Nous pourrions reprendre celle de Marc Hanrez**. Pouvez-vous la revoir, nous aider à la remettre à jour ? Je ne me souviens pas s'il a noté vos *Cahiers d'Etudes métaphysiques*. Voulez-vous

---

* Dominique de Roux reprit dans son manuscrit du *Cinquième Empire* une trentaine de pages concernant un de ses héros nommé « Délioz ».

** Le nom de Délioz se trouva finalement, sur la suggestion d'Abellio, changé en Chadek (N.D.L.R.).

* A une conférence sur la parapsychologie avec Elisabeth Teissier organisée par le journal *Sud-Ouest*.

** *Sous les signes d'Abellio*, paru aux Éditions l'Age d'Homme, Lausanne, 1977.

qu'on reprenne une de vos critiques dans le Cahier ? Il y a aussi dans *Présence*, n°1, Genève, hiver 1955-1956, R. ABELLIO, « Situation de l'élite ». Vous souvenez-vous ?

J'ai bien réfléchi à propos du *Cinquième Empire**** sur votre réflexion : que la jeune femme n'existe pas assez. Vous voyez là tout mon problème avec la Femme. J'ai vis-à-vis *d'Elle* un rapport sublime, « élégiaque ». Peut-être aurais-je été à l'aise dans la société provençale des cours d'amour. La Femme est essentiellement pour moi inspiratrice. Je l'aime dans la brume lumineuse de Dante ou de Pétrarque. Je lui accorde trop *de donna angelica* pour ne pas la vouloir jusque dans sa chair amour idéal, donc raffinée et lustrale, presque « impalpable », ce qui va d'ailleurs avec douceur et simplicité : *la forme poétique même*. Tout le reste n'est que fange et esclavage, la passion amenant les souffrances. Ecrire est la séduction qui apaise puis sublime. A chaque livre, donc à chaque femme, on revient un peu mieux à la vie. Goethe avoue à Weimar qu'il va mourir non parce qu'il est à la fin de sa vie mais parce que « je ne vais pas bien, car je ne suis pas amoureux et personne n'est amoureux de moi ».

Or ce que j'ai trouvé au Portugal, dans la femme portugaise et en particulier de M.M. c'est cette mise en dialectique du mot de Gœthe : « Der liebe Sehnssucht Fordert Gegenwart. » « La nostalgie de l'amour exige la présence », qui avec le *sandadisme* (je retourne) devient : « la nostalgie de l'amour exige l'absence », restituant ainsi à l'amour sa « haute sagesse » et presque sa piété.

Tout ceci pour éclairer l'aspect féminin du livre.

Amicalement.

DOMINIQUE

*New York, 8 novembre 1976*

Mon cher Raymond,

J'ai retrouvé votre Ville toujours ressuscitée de nouvelles fenêtres dans la longue rumination de ce déroulement de voitures qui ne cessent de descendre autour de nous. On pense aux nuits douces et tragiques de l'Europe. Le danger des Américains c'est que ces Robinsons qui ont créé autour d'eux l'Amérique ont tous une des mains velues de M. Hyde.

Amicalement.

D.DE ROUX

## JACQUES RUEFF

*Paris, le 15 novembre 65*

Mon cher Camarade,

Je vous écris sous votre nom de plume, car je n'ai pas encore réussi à soulever le voile de votre modestie.

Votre ouvrage sur *La Structure absolue* m'a, comme le précédent, vivement frappé.

Je suis, moi aussi, penché en ce moment sur les problèmes de structure. C'est vous dire avec quel intérêt je vous lirai. Jusqu'à présent, je n'ai pu que parcourir votre grand livre, mais assez cependant pour en mesurer la finalité et l'ampleur.

Je vous prie, mon cher Camarade, d'agréer, avec mes remerciements sincères et ma gratitude, l'expression de mes très cordiales pensées.

JACQUES RUEFF

*** Le dernier roman de Dominique de Roux parut quelques jours avant sa mort aux Éditions Belfond, Paris, 1977 (N.D.L.R.).

*Paris, le 16 septembre 75*

Mon cher Camarade,

Je n'ai lu encore que la moitié de votre livre*, mais je tiens à ce que vous sachiez sans tarder l'*extrême intérêt que j'y prends*.

Il évoque des souvenirs qui souvent nous sont communs et il fait beaucoup réfléchir.

J'admire votre pouvoir évocatoire.

Permettez-moi de vous dire mes félicitations sincères et l'expression de mes très amicales pensées.

JACQUES RUEFF

Bravo de tout cœur. Le livre est passionnant.

## CARLO SUARÈS

*1967*

Mon cher Abellio

Engelson m'a remis la feuille ci-jointe et a insisté pour que je vous remette un résumé (en une vingtaine de lignes, m'a-t-il dit) (mais c'est beaucoup trop) de mon intervention**. Je ne sais pas si vous étiez dans la salle lorsque j'ai parlé. M'insérant à contre-courant dans une série de conférences très érudites, dont la tendance commune était d'affirmer la permanence des symboles, leur valeur, leur importance, leur fonction en tant que fondements de la pensée, j'ai proposé une révision déchirante de la pensée et une mutation physique brisant tous les symboles, quels qu'ils soient, les symboles (surtout les symboles religieux) n'étant que des coquilles que l'Humain en gestation doit traverser. La pensée symbolisante, la pensée basée sur des connaissances et sur l'érudition, la pensée qui élabore des catégories, tout cela disparaît au seuil d'une pensée-constatation sans mémoire, donc sans passé, qui, par conséquent, peut adhérer au flot mouvant, impensable, imprévisible, de la vie. Là seulement peut-il avoir création.

Croyez à toute mon estime.

CARLO SUARÈS

* N.D.L.R., *Les Militants*.

** N.D.L.R., au congrès de la Société de Symbolisme, à l'Unesco, en 1962.

# Notes critiques

## Sur *Heureux les Pacifiques*

### Henri Clouard

Un roman qui ressemble et juge d'un retrait profond cinquante années de vie nationale, et qui est essentiellement un roman, voilà une ÉDUCATION SENTIMENTALE pour le XX^e^ siècle...

Mais attention, cela n'est pas exposé ni analysé. Cela vit par actes et par paroles qui se heurtent et éclatent...

Ce roman-ci en tout cas, malgré ses défauts, est un remarquable début. Il est divers jusqu'à la contradiction, abondant et abrupt parfois jusqu'à l'obscurité, aigu, dynamique, plein d'avenir.

*J'ai lu*, mars 1947

### Pierre Descaves

...Avec *Heureux les Pacifiques*, M. Raymond Abellio prouve bien que le roman s'associe à l'évolution politique du pays. En fait, son livre, de passionnante lecture, est qualifié roman, alors qu'il est très encombré de beaucoup de souvenirs et d'expériences personnelles qui paraissent à peine romancés, ce qui ne retire en rien le mérite de l'entreprise, mais au contraire est de nature à accroître l'intérêt et l'importance d'une telle « confession », qui se voudrait cynique. Aucun doute sur les intentions de l'auteur (dont on ne sait rien), quand il place en exergue, en tête de la première partie de son gros bouquin, une réplique que Laclos place dans la bouche de Valmont : « Voilà des hommes ! Tous également scélérats dans leurs projets ; ce qu'ils mettent de faiblesse dans l'exécution, ils l'appellent probité... »

Il y a dans ces pages abondantes, d'analyse serrée et de prestigieuses dis-

gressions, une jeune, étonnante et sympathique maîtrise. Le roman de M. Abellio est, sans aucun doute, le document le plus important, le plus impressionnant qui nous ait été donné depuis quinze ans, sur l'état d'une jeunesse que guettaient le conflit de 1939-1940 et les années noires et rouges, du refus ou des abandons. Si ce livre était signé Koestler ou d'un quelconque vocable étranger, il y aurait grand vacarme autour de lui. Pour l'explication et l'édification des générations d'avant et d'après la coupure de 1940-1945, *Heureux les Pacifiques* apporte à toute une époque, dont nous n'avons jamais connu les tendances profondes et les puissants ferments, une fresque inoubliable ; car ce livre est terriblement vivant et souvent passionné : des figures d'hommes et de femmes s'en détachent avec une netteté qui les apparente à des types sur lesquels nous mettrons désormais les noms mêmes que M. Raymond Abellio leur a procurés (de l'étrange et inquiétant Ricarda à la triste Gina, en passant par des personnages qui, comme Bichat, recouvrent des êtres de chair et de sang et auxquels on peut affecter un exact et véridique état civil)...

Livre essentiel et capital, et qui marque une nouvelle date dans l'histoire du roman français par les perspectives qu'il ouvre et la terrible vision de choses qu'il délivre : l'accord d'une certaine métaphysique et d'une « saison en enfer » vraiment extraordinaire.

« A la recherche du temps passé,
*La Bataille*, avril 1947

## Maurice Nadeau

...Il faudrait, pour donner une impression vraie de ce livre, en restituer l'allure aisée et naturelle, l'audace qui réside ici dans l'envergure du projet et l'importance des problèmes soulevés, la certitude tranquille que la pureté doit comporter sa récompense. Avec un bonheur à peu près constant, l'auteur longe des précipices qui eussent avalé de moins habiles que lui. Il faut saluer sa réussite.

« La révolte et ses apaisements »,
*Combat*, 11 avril 1947

## Henri Jeanson

Vendredi dernier, vingt-cinq écrivains réunis sous le signe de Sainte-Beuve, du porto et l'amour des lettres ont décerné deux prix.

L'un des prix — le prix Sainte — a été attribué à un roman : *Heureux les Pacifiques*, de Raymond Abellio.

L'autre — le prix Beauve — a été attribué à un essai, *Travaux*, de Navel.

Lorsque sonna l'heure classique de « l'interview de l'heureux lauréat », on constata que M. Raymond Abellio n'existait pas.

Personne ne le connaissait.

Son éditeur ne l'avait jamais vu.

Mlle Dominique Ardan, spécialiste du détectage littéraire, partit en compagnie de Paul Guth à la recherche de ce fantôme de romancier.

— Je l'exorciserai, promit-elle, et nous la raménerons mort ou vif...

Maurice Nadeau et Max-Pol Fouchet leur souhaitèrent bonne chasse et chance.

A l'heure actuelle, on est sans nouvelles des deux vaillants explorateurs

Si M. Abellio n'existe pas, « Heureux les Pacifiques » est un livre qui existe.

C'est une sorte d'éducation sentimentale qui serait politique, si j'ose m'exprimer ainsi.

L'auteur, comme Plisnier, a voulu « servir ». Et il nous conte ses espoirs et ses déceptions. Le livre est vif, amer, mélancolique et, aux rares moments perdus de l'auteur, exaltant.

Il paraît que M. Abellio a proposé, il y a six mois, par personne interposée, un livre d'astrologie à Jean Paulhan, de la N.R.F.

L'astrologie n'est pas, comme on pourrait le croire, un parti politique,

mais un art scientifique... qui permet de prédire l'avenir, les étoiles tenant lieu de marc de café...

L'astrologie nous dira peut-être qui est M. Abellio.

Mais il suffit de lire son livre pour le déceler : c'est un écrivain de talent.

« Fantôme à lire », *Le Canard enchaîné*, 30 avril 1947

## Albert-Marie Schmidt

... Selon un procédé familier aux amateurs de sciences secrètes, Raymond Abellio, pour attirer à lui des disciples capables de le seconder dans ses desseins, décrit, sous un nom supposé, les stations de la voie douloureuse qu'il a dû suivre pour parvenir, à travers de sanglantes ténèbres, à l'apaisante clarté d'un passage occulte. Ce témoignage se recommande moins, au reste, par son originalité psychologique que par sa valeur historique. Les angoisses intérieures que subit Raymond Abellio, Flamel, Paracelse, Zecaire, Boehme, Saint-Martin les ont connues avant lui. Mais nul, mieux que lui, n'a du discerner quel concours de forces cachées, remplaçant la Maçonnerie délinquante, essaie, depuis plus de quinze ans, de maîtriser la politique française. Il dresse un catalogue exact et complet des influences occultes qui, autour du 6 février 1934, commencent à s'exercer sur les groupements révolutionnaires. Il incarne celles-là dans des personnages d'une vérité saisissante, qui s'agitent, s'allient ou s'opposent, et tentent tous de tromper, à force d'activité, leur inquiétude fondamentale. Certes, il est trop curieux de sa sécurité personnelle pour dévoiler les véritables plans, pour démasquer les vrais visages de ces créatures luciférienes. Mais, leur prêtant certains propos typiques, certains gestes d'un style précis, il permet aux entendus de reconnaître à quelle secte elles appartiennent. Il n'écrit, en somme, que pour les avertis...

... Je ne doute pas qu'*Heureux les Pacifiques* ne connaisse un prodigieux succès, Raymond Abellio donne à ses lecteurs l'impression qu'ils comprennent enfin l'histoire de leur temps. Il leur révèle quelques-uns des arcanes mineurs de l'occultisme. Il les amuse en leur montrant comment tirer de leur date de naissance le schéma de leur vie. Il suggère aux plus habiles d'entre eux l'existence d'arcanes majeurs (voir, par exemple, ce qui est dit, p. 394, du nombre sacré 30.03). Enfin, il les divertit par les péripéties d'une intrigue complexe, féroce, parfois impudique, qui prend avec facilité une allure, un tempo d'épopée.

« Je crois, s'écrie Robert Saveilhan, que les fruits de l'arbre de la Science sont faits pour être mangés, jusqu'au dernier. Hommes de peu de foi, espérez dans la grâce, mais effacez les stigmates de la colère du visage de Dieu, ils ne sont que le reflet des stigmates de votre peur » (p. 338). Que les chrétiens prennent garde de se délecter à ces fruits *luciférien*s (p. 389) ! Même s'ils constatent l'exactitude des connaissances partielles qu'ils acquièreront, peut-être, par leur consommation, qu'ils se rappellent que rien ne peut déterminer la liberté de Dieu et que le Christ reviendra comme un voleur. Certes, notre époque demande des saints et des prophètes, mais on ne saurait entrer par la science dans l'état de saint ou de prophète : il n'y a pas de porte. La grâce ne rend pas la connaissance suffisante : c'est la grâce qui nous suffit, seule, faisant de nous des prophètes et des saints. Puisse-t-elle nous inspirer assez de sobriété pour ne pas succomber à la tentation démoniaque de sonder les desseins d'un Dieu dont Jésus a dit : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité ! »

« L'occultisme de la politique », *Réforme*, 17 mai 1947

## Henri Massis

...En relisant ce vieil article de 1908, j'ai été tenté de penser, comme eux-mêmes le déclarent, que la leçon de Barrès ne peut plus être que lettre morte pour les jeunes gens d'aujourd'hui [...]. Comment la doctrine de l'*acceptation*,

celle que Barrès, lui n'a pas empruntée au dehors mais qu'il a vécue (car c'est en elle que se manifestent l'orientation, l'unité complexe et pathétique de sa vie, son instinct noble, son besoin de servir), comment une telle doctrine pourrait être comprise par des garçons pour qui penser *solidairement*, c'est penser *totalitairement* jusqu'à la « néantisation » de leur propre moi. Car il ne s'agit plus pour eux d'un « moi » subordonné mais d'un « moi » détruit, réduit à n'être plus qu'un zéro ! El l'on mesure du même coup toute la différence qu'il y a entre *l'acceptation* barrésienne et *l'engagement* où, par désespoir existentiel, se jettent, tête baissée, nos jeunes activistes !

Alors, devant tant de difficultés, de contrariétés, nous avons été tenté d'admettre que Barrès ne peut rien pour eux ; que ses idées leur échappent irrémédiablement... Et nous en étions là de nos doutes, de nos questions, quand le hasard nous a fait relire un roman qui est une des œuvres les plus puissantes parues depuis la guerre et dont la force expressive laisse une impression inoubliable. Je veux parler du premier livre de Raymond Abellio, *Heureux les Pacifiques*. Depuis les *Conquérants* et la *Condition humaine* d'un Malraux, aucune œuvre littéraire ne nous a paru chargée d'autant de signification, ni douée d'une pareille virulence. Et quelle actualité ne reprend-il pas ? La voilà qui surgit, cette tribu de sauvages dont Barrès avait prévu la naissance ! Barrès rentre en scène, Barrès a trouvé Vendredi ! Et d'abord, c'est dans l'atmosphère des *Déracinés*, de l'*Ennemi des Lois* que nous voici plongés et du même coup un parallèle s'établit entre les deux générations, celle de Barrès et celle d'Abellio !...

« Barrès et le mal de la jeunesse »,
*itinéraires,* mai 1962

## SUR *LES YEUX D'EZÉCHIEL SONT OUVERTS*

### Louis Pauwels

On ne saurait, en quelques lignes, rendre compte d'un tel roman qui dépasse de très loin les ouvrages qu'il nous a été donné de lire depuis des années. Il faut le dire : ce livre va, immédiatement, trouver sa place entre les plus grands romans français de ce demi-siècle, et il offre plus de richesse philosophique que *La Condition humaine*, plus d'acuité qu'une méditation de Saint-Exupéry, moins de concessions au romantisme que Bernanos.

Raymond Abellio avait retenu l'attention avec *Heureux les Pacifiques* qui obtint le prix Saint-Beuve, mais *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* témoigne d'un progrès stupéfiant. Tous les problèmes qui agitent les plus fortes consciences d'aujourd'hui : la participation politique, l'acceptation ou le refus de la violence, le mythe soviétique, l'apparition des symptômes de la fin des temps, la mystique du mal et du néant, sont magistralement exposés à travers une demi-douzaine de personnages qui ne sont pas des porte-parole, mais des grands vivants, et, parce qu'ils sont aujourd'hui, des grands torturés.

On nous dit que, derrière le nom d'Abellio se cache un homme encore jeune dont le récent passé politique n'est guère pur. Il se peut. Là n'est pas l'affaire. Et quand un génie éclate, il s'agit d'abord de s'incliner.

*Aux Ecoutes*, le 27 janvier 1950

### Georges Roditi

... Ce Carranza est un bénédictin très versé dans les sciences secrètes et qui sent fortement le fagot. A la hauteur d'où il voit le monde, il n'existe plus de bonnes ou de mauvaises causes : il y a seulement un mouvement fatal qui précipite l'humanité vers l'apocalypse. En présence de ce processus inéluctable, tout individu hautement conscient est contraint de choisir entre les deux seules voies qui restent ouvertes : l'action, mais l'action sans espoir, en sachant bien qu'elle ne tend plus qu'à provoquer la destruction collective, ou bien, à l'opposé, le détachement, une sorte de contemplation lucide qui ne tend plus qu'à accepter cette destruction...

... Si hasardées que puissent être ces idées de M. Abellio, les fruits littéraires en sont bons. C'est d'elles que ses romans tirent leur étrange pouvoir.

Et parfois, ce n'est plus ni le romancier ni le philosophe que nous entendons, mais une voix venue du plus profond de l'homme lui-même, comme en ce passage d'une magnifique éloquence, sur lequel nous voulons finir :

« On est seul, après tout. Qu'on en ait au moins la fierté. Qu'il monte en nous, qu'il monte toujours, ce grand flot de la fierté intérieure, qu'il nous accompagne sans cesse, plus fidèle que notre ombre, plus vivant que tous les fantômes de chair ! »

« Notes de littérature »,
*Revue syndicaliste*, février 50

## Emile Henriot

Il importe peu de savoir qui est M. Raymond Abellio, dont on dit qu'il eut des difficultés avec la justice de la Résistance en 1944. Le fait d'avoir été marxiste et de ne l'être plus, de ne plus s'entendre avec les communistes, ne fait pas de lui un transfuge : il reste révolutionnaire jusqu'à l'os. Si l'avènement de la société future a cessé de l'intéresser, il continue à ne plus rien attendre que de la destruction du monde ; c'est un révolutionnaire métaphysicien. Comme nous faisons partie encore de ce monde qui doit être détruit sans qu'on nous demande notre avis, il n'y a pas lieu d'accorder beaucoup de confiance à ce penseur messianique. Mais l'écrivain qui s'est placé avec son second livre *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, au premier plan par la violence de son pathétique et la puissance de son talent, sur le même rang que Malraux, Sartre, Bernanos ou David Rousset ; qui d'autre part rappelle Lautréamont et Rimbaud, l'écrivain est considérable, et nous n'avons affaire qu'à cela. L'occasion est bonne d'ailleurs à propos de M. Abellio de distinguer ce qu'un écrivain peut avoir d'admirable par son talent et de discutable par sa pensée. Celui-là, sinon de convaincre, a le don de se faire lire.

N'importe non plus de savoir si l'expérience du héros du livre, ce Pierre Dupastre qui tient la plume, a été celle de M. Abellio lui-même. L'accent est d'un homme qui a vu les choses qu'il rapporte : soit qu'il peigne quelques effrayants épisodes de la guerre d'Espagne, soit qu'il décrive les milieux révolutionnaires à travers lesquels il a passé, les règlements de comptes et les exterminations qui s'ensuivent, la sanglante querelle continue qui n'en cesse pas à travers le monde. De Dupastre ou d'Abellio, le livre est d'un homme enfoncé dans son temps, symbolique en cela de toute cette génération désespérée de la révolution et de la guerre, à la poursuite d'une foi. Mais M. Abellio a dépassé toutes celles qu'il a rencontrées en chemin dans ses compagnons d'aventures et sans doute pratiquées lui-même : les mots de prolétariat, de patrie, de révolution, sont pour lui des mots désuets. Il est au-delà ; avec l'implacable rigueur d'un polytechnicien mystique, il a rejoint l'extrême solitude et la pensée pure, et cette sorte de stratosphère irrespirable au commun des hommes, où vaticinent les prophètes...

...On a signalé qu'il y avait en M. Raymond Abellio du Rimbaud, du Lautréamont. De Lautréamont il a par instants l'imagination flamboyante ; le sarcasme dévastateur, le goût lyrique du néant. Comme Rimbaud, dans sa course ardente, il va au-delà de toutes choses ; à travers toutes ses doctrines essayées, tous ses actes, toutes ses pensées, seule sa lucidité l'intéresse. Rien ne l'attache. Il aime être nu, les mains vides, purement dégagé. Mais Rimbaud au terme de sa fuite débouchait dans le désert, la solitude, le silence. Au bout de tous ses dégagements M. Abellio reste et entend rester un romancier. Il semble n'avoir vu et fait tant de choses, poursuivi tant d'expériences, violentes, exhaustives, que pour en alimenter en idées, en scènes vivantes, en prodigieuses choses vues (où il excelle), ses romans. Il a même imaginé à son usage un système du roman métaphysique par quoi justifier sa philosophie, à savoir que ce sont les romanciers qui mènent le monde et qui, le menant à la catastrophe, finiront par jouer pour lui le rôle d'anges exterminateurs...

Il faudrait ici rapporter l'affabulation entière du roman, qui rappelle à la fois *L'Espoir* et *La Condition humaine* de Malraux par le don d'imbriquer les personnages dans le temps dont ils sont prisonniers, le *Sous les Yeux d'Occident* de Conrad par la peinture des milieux révolutionnaires, comme il fait penser aux analyses éroticiennes de Lawrence, au mimétisme réaliste sartrien.

La nuageuse et sulfureuse idéologie mystico-apocalyptique où baigne le livre n'enlève rien à la qualité romanesque du roman. Ces fumées sont la respiration même de ses personnages, en perpétuelle ignition, et en eux-mêmes extraordinairement vivants et frappés à l'emporte-pièce...

... Je n'indique ici que la trame du roman, dont la lecture haletante attache comme un drame policier. Mais l'intérêt supérieur est dans l'atmosphère de terreur révolutionnaire, d'intrigue, de poursuite, de fatalité, où sont prises ces âmes d'exception : le lucide Dupastre, détaché de tout, en quête de sa liberté absolue ; l'intellectuel et glacé Pirenne, nouveau Saint-Just ; le véreux Géraut, et Bonnava, don Juan communiste ; les deux meneurs de jeu, l'écrivain Drameille, pur sceptique et « voyageur » de révolutions ; l'étonnant Père Carranza, interprète à sa façon de la Genèse, apologiste du Dieu destructeur, appelant de toute son âme le nouveau déluge ou le feu purificateur à faire porter par les hommes mêmes, pour leur plus méritoire salut, sur ce monde qui *doit* périr, et donc dont il faut précipiter la destruction ! Torquemada mis au goût du jour, qui dans un autre temps aurait allumé pieusement des bûchers, ce bonhomme-là me fait horreur, comme tous les forcenés de sa sorte, mais je laisse à de plus savants le soin de dénoncer l'hérésiarque. Le talent de M. Abellio donne à ce fou de la mystique une extraordinaire grandeur ; et réellement il existe. Une grande figure de roman, si ce n'est de la plus simple et la plus humaine charité...

... Par tout ce qu'il suscite, révèle ou provoque dans cet ordre d'imaginations destructrices, on ne peut pas dire que *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* soient un livre aimable. C'est cependant un très grand livre, un des plus forts de notre époque.

« La Vie littéraire »,
*Le Monde*, 8 mars 1950

## Armand Hoog

Un demi-secret enveloppe la personne et les livres de M. Raymond Abellio. On le vit bien lorsque, il y a trois ans, le prix Sainte-Beuve fut attribué à *Heureux les Pacifiques*. Ceux-là mêmes qui ont repris à leurs adversaires d'extrême-droite la thèse et les manières du « Politique d'abord » firent alors de grands cris affarouchés. Et il est possible en effet que le jeune écrivain qui signe aujourd'hui du nom d'Abellio des livres extraordinaires ait exercé naguère quelque action d'ordre politique. Mais précisément le sens profond de son œuvre est qu'il faut aller au-delà de la politique, et que les grandes modifications de l'histoire ne se font pas à ce dérisoire niveau. Et puis enfin tout ça m'est égal. Que M. Abellio s'appelle Dupond ou Durand, qu'il ait été marxiste, qu'il ait maintenant dépassé le marxisme et bien d'autres choses, qu'il me plaise ou me déplaise, cela ne l'empêche pas d'avoir écrit avec *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* l'un des deux ou trois livres les plus importants de ces dix dernières années...

...Il faut bien essayer de le dire : la valeur étrange de ce livre est dans l'espèce de révélation qu'il apporte, autant par le moyen de l'horreur que par celui d'une angoissante séduction.

De tels livres n'apparaissent que rarement. Une fois par génération peut-être. Lautréamont joua ce rôle sous les éclairages livides et théâtraux du romantisme finissant. Malraux fut, aux environs de 1929, le même révélateur : moment de la grande crise économique et du détraquement spectaculaire de la machine capitaliste, apparition de la nouvelle terreur. Il est aisé de voir aujourd'hui que des œuvres comme *Maldoror* ou *La Condition humaine* ont exercé sur leur temps une action quasi chimique, qui dépasse singulièrement la littérature. Touchées par ces livres qui agissent à la manière de catalyseurs, les pensées encore inconscientes, les actions mal engagées, les angoisses cherchant leur objet ou les convoitises encore vagues « se reconnaissent ». Des livres comme ceux que j'ai dit achèvent les pensées, prolongent les actions. En ce sens le romancier, s'il exprime l'histoire, lui rend les forces qu'il lui a précédemment empruntées. Il participe au mouvement du monde. Il en rend compte

et il l'accélère. M. Abellio a raison : le romancier — Drameille ou Dupastre — est aujourd'hui l'un des démiurges les plus puissants...

...Un Antéchrist ? L'Antéchrist est nécessaire à la contestation finale. Je vois bien que le « saint » des *Yeux d'Ezéchiel* est un saint terriblement marqué par l'histoire, un saint qui porte sur l'épaule le fer tragique de Hegel et de Marx. « Le saint devenu démiurge. » Saint-Jean de la Croix qui se serait donné aussi les pouvoirs de Saint-Just. Ceci est terrible ? Sans doute. Il n'est pourtant pas exclu que pour une période de catastrophe et de fin du monde les deux « bonnes nouvelles » se portent l'une l'autre, l'une nécessaire à l'autre, celle de la damnation et celle du salut.

« La Critique des livres »,
*Carrefour*, 2 mars 1950

## J.-L. Lagor

Ce monstre énorme et pataud, Abellio mit onze mois (les éléphants mettent onze ans) à en achever la création. Visiblement, l'écriture cherche à être exacte et tendue ; c'est un travail achevé. Mais pourquoi ? Chesterton remarquait que prêcher aux autres l'égoïsme, c'est faire acte d'altruisme. On ne voit pas davantage pourquoi Raymond Abellio a écrit *Les Yeux d'Ezéchiel*...

Je crois surtout qu'Abellio est victime de cette grâce qu'il réclame, « la grâce d'une définitive insomnie ». Il sait écrire, il sait décrire, il a de la vigueur, mais il ne dort certainement pas assez. Toutes ces pages sont marquées d'un manque de sommeil et d'une fatigue nerveuse qui sont l'une des maladies modernes : une atmosphère de cauchemar somnolent, et d'effort pour rester éveillé. Cela se soigne avec du beefsteak, du sport au grand air, un bon matelas et un coucher à neuf heures pendant trois ou six mois. Après quoi, soyez-en sûr, Abellio écrira un grand livre.

« Un Roman sans sommeil »,
*L'Indépendance française*, 24 mars 1950

## Pierre Descaves

...Aussi est-on plus à l'aise pour évoquer l'œuvre, complexe, hypertendue de M. Abellio. Il s'agit d'un témoignage et d'un récit, d'une densité extraordianaire de pensée et de perspectives, d'une virtuosité surprenante dans les débats spirituels, — de la psychologie sociale à la métaphysique politique —, mais toujours proche, toujours près de la vie et se rattachant à toutes les questions qui peuvent tourmenter, hanter, heurter, élever ou avilir l'humanité pensante. Tout cela relève d'une culture prodigieusement riche, poussant ses pointes et ses avantages jusque dans les recoins de l'ésotérisme, voire l'occultisme. On sera, ou étonné ou effrayé, de ce que l'écrivain arrive à nous suggérer sur ces mondes invisibles dont notre monde visible n'est peut-être que la plus banale des expressions, et sur lequel pèsent les signes avertisseurs des capitales catrastrophes ou des exterminations...

...On se saurait rendre tous les aspects formels de ce puissant et sauvage roman, où bouillonnent les forces spirituelles que déchaînent les idéologies contemporaines. C'est un livre qu'il faut lire lentement et dont chaque page apporte un objet de discussion sur un monde qui se défait sous nos yeux, selon la volonté de son auteur. On ne saurait discuter une à une, ou même en bloc, les idées de Raymond Abellio, impitoyablement en quête d'un avenir qui se dérobe à lui, sans doute en vertu même de ses exigences — et exaltantes. Ce n'est pas pour rien que, concurremment à la publication de *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, l'écrivain a publié un *Essai sur le prophétisme*. On saisit ainsi le sens profond qu'il faut attacher à une œuvre qui se recommande par la froide passion d'une lucidité rigoureuse : « La conscience à laquelle nous sommes aujourd'hui livrés n'a jamais appartenu aux anges. Elle est "luciférienne" d'abord... » Tel est l'accent quasi-surnaturel qu'adopte le Prophète de 1950 pour analyser l'activité humaine et les intentions d'un monde apocalyptique, dépouillant l'homme de ses naturelles ardeurs pour les remplacer par une implacable connaissance. « Il faut se donner corps et âme et garder pour soi

l'essentiel : le regard. » Le regard d'Ezéchiel !... On souhaiterait presque dans la désolation métaphysique où nous entraîne le récit que ce regard s'éteignît ! A moins que, grâce à lui, on ne conserve l'image d'un monde où l'action, individuelle ou collective, s'élève au niveau d'une mystique dépouillée, quand l'homme veut s'attribuer des pouvoirs infinis et veut devenir le souverain d'un Univers que seul il pourrait commander — et d'où Dieu serait absent.

« Le Prophétisme et le roman français »,
*Paris* (Casablanca) 30 juin 1950

## SUR *LA BIBLE, DOCUMENT CHIFFRÉ*

### Xavier Tilliette

...Il se peut que la Génétique et la Dynamique des nombres apportent des révélations curieuses dans l'ordre mathématique, mais la plasticité opératoire rend suspect tout pythagorisme exagéré. Il est exact que Platon a beaucoup spéculé sur les Idées-Nombres (cf. la thèse de Robin et les études de M.A. Rivaud), et que d'autre part la Bible comporte une symbolique numérale et même une mystique du nombre sous-jacentes, dans la mesure où l'état d'esprit de l'écrivain inspiré reflétait la mentalité de son époque ; saint Augustin disait que l'inintelligence des nombres rendait inaccessibles certains passages bibliques. Mais c'est le lieu de reprendre le mot de saint Irénée adressé aux gnostiques : ce ne sont pas les nombres qui font la règle mais la règle qui commande les nombres, et de redire que les élucubrations de la vieille Kabbale juive, auxquelles R. Abellio, avec une virtuosité rabbinique, prête un vêtement de coupe rajeunie (puisqu'il cite Heidegger et Sartre, Dumézil, Lautman et « Bourbaki » !), n'ont rien à voir avec le Livre des Livres. De ces spéculations stériles, l'exégèse et la théologie n'ont rien à prendre, pas le moindre profit à tirer (cf. H. Lesêtre, articles « Kabbale » et « Nombres » du *Dictionnaire de la Bible*). La Bible n'est pas un écrit initiatique, encore moins un grimoire. Elle est la Parole de Dieu, le livre de la Religion révélée. Ce n'est pas dans *Le Zohar*, ce code de l'occultisme, qu'il faut chercher l'intelligence de la Bible et sa manne cachée. Ce ne sera jamais l'exploration du Nombre, ou même la contemplation des « profonds, sages, chastes Archétypes » (Milosz), qui nous livrera les clefs du Royaume.

« Revues des livres »,
*Etudes*, décembre 1950

### A.D. Grad, *kabbaliste traditionaliste*

...M. Raymond Abellio, se référant à l'idée des 22 polygones réguliers (cf. Pierre Piobb), donne aux 22 lettres de l'alphabet sacré des valeurs non traditionnelles qu'aucun Kabbaliste averti ne saurait prendre en considération.

« Plaidoyer pour jadis .»
*La Tour de Feu*, juin 1964

### Alexandre Volguine
(sous le pseudonyme de Pierre Solis)

Dans une précédente chronique, les *Cahiers* présentaient le premier tome de cet ouvrage capital que nous n'hésitons pas à qualifier de première grande étude parue sur l'ésotérisme du *Livre de la Genèse* depuis *La langue hébraïque restituée* de Fabre d'Olivet. Ce second volume qui vient de paraître est certainement d'un intérêt encore supérieur au premier. Alors que celui-ci était surtout consacré aux clés générales du système qui ont conduit l'auteur à donner au *Livre de la Genèse* une armature hautement métaphysique, ce second tome aborde le vaste problème des Séphiroth. Toute personne quelque peu au courant des sublimes spéculations kabbalistiques en matière de métaphysique transcendante ne manquera pas de reconnaître dans la personnalité de l'auteur

le plus grand Kabbaliste (opératif) de notre temps. Franck, Paul Vuilliaud, Henri Sérouya, Francis Warrain se bornèrent surtout à exposer le système de la Kabbale. Raymond Abellio part de cette connaissance purement érudite et théorique pour aboutir aux plus grands résultats...

*Les Cahiers astrologiques*, n° 32, mai-juin 1951

## SUR *LA FOSSE DE BABEL*

### Robert Poulet

Il ne faut pas seulement lire, mais relire, les romans idéologiques ; parce que, le plus souvent, cette épreuve en montre tout de suite le creux, en écartant les ornements sous lesquels l'affabulation peut dissimuler la ligne des idées. Je ne connais que trois ou quatre livres, depuis *La Condition humaine*, qui supportent l'expérience ; — et qui, dès lors, en tirent grand avantage, car une imagination intelligente, c'est admirable ; sauf quand un des éléments paralyse l'autre. La moitié des romanciers idéologues seraient incapables de raconter simplement une histoire, et l'autre moitié ne parviendraient pas à expliquer exactement ce qu'ils pensent. Les uns et les autres peuvent faire illusion, en mêlant pensée et fiction ; mais seulement à première lecture. C'est pourquoi l'on doit attacher un prix particulier aux œuvres romanesques qui parviennent à concilier la profonde naïveté du genre avec ce qu'il exclut habituellement, à savoir l'expression délibérée d'une conception du monde (ne parlons pas de ceux chez qui cette conception demeure implicite.)

En France, je ne vois, avec René Béhaine, que Jean-Paul Sartre et Raymond Abellio qui aient réussi la rencontre. Le dernier nommé se place, en outre, au nombre des rares surprises que nous a réservées l'après-deux-guerres, dans le domaine de la haute littérature. Des tragédies modernes comme *Heureux les Pacifiques* et comme *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* ont inconstestablement tiré un parti nouveau de la technique néo-naturaliste inventée par Ernst von Salomon qui suivirent à quelque distance Hemingway et Malraux, Mais *La Fosse de Babel*, qui paraît aujourd'hui, pousse plus loin que dans les deux ouvrages précédents du même auteur la hantise philosophique, qui prend des proportions démesurées, justement parce que nous avons affaire à un fanatique (j'emploie ce mot dans son acception première, qui n'est nullement péjorative)...

Un tel roman qui ne recule à aucun moment devant aucune dissertation, comme on disait jadis, et qui véhicule les idées générales avec tant de prédilection que finalement elles forment la substance du récit, eût abouti au désastre sous n'importe quelle autre plume, par l'offense qu'il inflige à l'esprit même du genre. Mais Raymond Abellio a le pouvoir, extrêmement rare, de dramatiser la pensée ; et d'autre part il règne un tel élan de vie dans sa technique narrative, dont le frémissement continuel semble l'effet d'un naturel surplus d'énergie, que cette masse d'intelligence bouillonnante, qu'éclairent par le haut les explosions d'une espèce de mystique libre, où concourent érudition, goût superstitieux, hautain et affairé de la grandeur spirituelle, sens apocalyptique (sans lequel il n'y a plus aujourd'hui de haute pensée, ni de vues politiques), s'ébranle irrésistiblement aux yeux du lecteur, qu'à la fin les violences de l'action viennent détendre à souhait et remplir d'admiration, sans tout à fait le satisfaire — à cause de ce qu'il y a d'indirect et d'abstrait dans cette composition, tout ensemble passionnante et décevante...

Ce seul résultat, avec la chaleur incandescente du sentiment — que l'élocution suit, dans le mouvement d'une rhétotique haletante, profondément sérieuse — peut être considéré comme un brillant succès. Il n'empêche que l'ouvrage laisse une impression d'incertitude et d'inachèvement, pour les raisons que je viens d'exprimer, et faute d'une substructure étroitement réaliste. Celle-ci aurait éclairé, dans la *Fosse de Babel*, un fond humain qui n'en est pas absent, loin de là, mais qui s'y présente comme une obscure épaisseur de vérités inférieures, auxquelles on aurait voulu voir les vérités supérieures, d'une sécheresse éclatante, se relier de toutes parts.

Alors nous aurions eu sans contredit le grand roman que l'époque attend — interrogation à laquelle l'auteur d'*Heureux les Pacifiques*, avec deux ou

trois autres, pas davantage, est capable de répondre. En tout cas son livre tranche sur toute la « production littéraire » actuelle par une originalité et par une autorité qui sont la marque d'un tempérament de premier ordre. Il n'a pas fini de nous étonner ; et peut-être devrait-on souhaiter qu'il ne mît pas tous ses soins, qu'il se laissât guider et dominer davantage pas l'instinct proprement romanesque, dont il est habité, et qui n'est pourtant que le moindre de ses dons.

« La Fosse de Babel », *Rivarol*, 12 avril 1962

## Guy Dumur

...Le mépris total de la vie humaine, la volonté d'obscurantisme qui se manifestent à toutes les pages du récit — que l'on ne nous fera pas confondre avec les romans de Dostoïevski ou de Malraux — ont de quoi satisfaire une bourgeoisie de droite qui verra dans ce livre la projection de ses propres rêveries. Le monde totalement irréel que nous dépeint Abellio, le soin prudent qu'il met à situer aux Etats-Unis les prémices d'une organisation qu'il rêve de voir s'étendre au reste du monde ne doivent pas nous tromper. La recherche de la « structure absolue » passe par l'organisation de ces « groupes » de surhommes tels qu'ils nous sont décrits ici. Les prophéties sur la suprématie prochaine de l'Asie et de l'Afrique — cependant que nous apprenons au passage que la « décolonisation mène tout droit au communisme » — ne sont là que pour rappeller aux consciences occidentales qu'elles doivent rapidement organiser leur défense, selon les méthodes que nous connaissons.

On m'objectera que, dans *La Fosse de Babel*, les organisateurs du futur « communisme sacerdotal » sombrent dans la catastrophe. Ai-je besoin de préciser que, si leur action est provisoirement vouée à l'échec, elle n'est nulle part dénoncée et que ça n'est que partie remise ? Je veux bien que l'on ne confonde pas Raymond Abellio avec ses tueurs, mais qu'on dise bien ce qu'il est : un des porte-parole les plus bavards du néo-fascisme contemporain.

« Les Rêveries d'un néo-fasciste »,
*France-observateur*, 19 avril 1962

## Maurice Nadeau

Quant à l'histoire elle-même, il est au-dessous de la vérité de dire qu'elle est abracadabrante.

Et pourtant... On trouverait malaisément, dans la production actuelle un ouvrage qui vous requière à ce point et qu'on ait à ce point envie de relire. Il est insolite ; *il est d'une abondance et d'une richesse qui donnent vraiment l'impression de la totalité* ; il est d'une nouveauté dans les situations, dans les ambitions romanesques et jusque dans le projet qui obligent à le ranger à part et assez haut. *C'est un récipient qui déborde de toutes parts et qui, pourtant, ne laisse pas oublier sa forme*. Avec son trop-plein de romanesque, on bâtirait quelques autres romans ; avec ses intuitions en cascade qui tombent d'on ne sait quels cieux, pour se perdre dans on ne sait quels abîmes, on ferait un volumineux traité de métaphysique peu ordinaire ; avec ses réflexions à propos de tout et parfois de bottes, on nourrirait plusieurs moralistes.

Faut-il reprocher à M. Abellio d'avoir voulu mettre tout dans tout ou faut-il l'en féliciter ? Ce que tant de ses pairs travaillent si dûrement à acquérir et qu'il réussit en paraissant se jouer, avec une abondance généreuse et une folle cohérence géométrique, faut-il le porter à son débit ? Le plaisir et l'intérêt qu'on prend à une lecture passionnante, ne faudrait-il pas, pour une fois, les faire passer avant le jugement critique, fruit des têtes dites reposées ? Pour nous en tenir à une prudente réserve, nous pouvons du moins avancer que Raymond Abellio ne décevra pas ses admirateurs et qu'il s'en fera probablement de nouveaux. Il est possible que, dans l'ensemble, la littérature y gagne.

*L'Express*, 19 avril 1962

## Lucien Rebatet

...Je viens d'entamer la lecture de *La Fosse de Babel* de Raymond Abellio, dont Robert Poulet nous a déjà parlé, cet énorme livre plein de génie, qui surplombe comme une montagne géante, avec ses falaises abruptes, ses gouffres vertigineux et sa sombre ou étincelante poésie toutes les petites cahutes où végète notre artisanat romanesque. Avec son imagination déchaînée, ses transpositions dans un activisme fabuleux, c'est le seul roman d'aujourd'hui qui élargisse la politique à ses vraies dimensions cosmiques.

Du haut des sommets, du fond des abîmes où nous entraîne ce prophète, le second règne du gaullisme n'est plus qu'un épiphénomène minuscule, dont la durée ne s'explique que par nos faiblesses encore plus désastreuses et pitoyables...

« Le Pouvoir vu de *La Fosse de Babel* »,
*Rivarol*, 18 mai 1962

## André Parinaud

Le matin même où j'apprenais la mort foudroyante de Roger Nimier, je recevais *La Messagère*, premier roman de Sunsiaré de Larcôme, et je considérais avec un singulier sentiment de désespoir ce titre, si lourd d'un horrible destin prémonitoire. Le bolide rouge, qui était le cercueil d'un ami et de sa passagère me semblait moins aveuglément haïssable que le symbolisme de ce « message » si sombrement ironique. Mais voilà qu'aujourd'hui, retrouvant ce roman, je lis sur la page de garde, cette dédicace : « A André Parinaud que je ne connais pas, mais dont je partage l'admiration pour Raymond Abellio. » Et pour la seconde fois, il me semble que cette messagère me fait signe.

Matthieu Galey a exprimé, la semaine dernière, très clairement son opinion. Cette saison littéraire, si l'on ne considère que la jeune et neuve production romanesque, est une des plus mornes qu'on ait connues. On ne peut que le déplorer, en constatant qu'aucun jury, fidèle à la lettre de son code, ne pourrait honnêtement, cette année, couronner un lauréat. L'intelligence voudrait que les grands jurys s'abstiennent, ou mieux peut-être qu'ils jugent, selon l'esprit des amants, des lettres qui les ont inventés.

Entre tous les auteurs, dignes de ce nom, que l'édition française a publiés cette année, il n'en est certainement pas un seul dont on peut dire, avec une calme certitude, que son ouvrage a une importance comparable à *La Fosse de Babel*, de Raymond Abellio. Ce roman est non seulement le fruit de dix ans de travail — le fruit arraché à la plus dure adversité — qui traduit une des expériences humaines, philosophiques et littéraires d'une originalité exemplaire, mais il offre avec évidence une des visions les plus profondes sur la réalité totale de notre époque. *La Fosse de Babel,* donne les clés de l'ascèse d'un esprit supérieur — mathématiciens, ésotéristes, phénoménologistes — qui ne peut se comparer qu'au Jean-Paul Sartre de la belle époque — et il révèle aussi une sensibilité moderne qui fera date. On pourra se référer un jour à ce roman pour comprendre d'où est née une certaine façon de penser, d'aborder désormais les problèmes, au-delà du marxisme et de l'héritage bourgeois et cartésien. *La Fosse de Babel* marque peut-être aussi le point de départ d'une nouvelle prise de conscience romanesque, le dépassement des jeux de vocabulaire et des attitudes d'esthètes auxquels nous sommes habitués depuis dix ans. Nous sommes quelques-uns à croire que « quelque chose » de fondamental commence avec Abellio.

A l'harassant travail des jurys, ajouter l'austère labeur d'une invitation à analyser une œuvre aussi riche qu'elle est profonde, aussi intelligente qu'elle est intransigeante, dépasse l'imagination ordinaire, je le sais. Après tout, on peut laisser passer Proust, la postérité rectifie ! Et puis, il existe les circonstances atténuantes d'une surproduction romanesque médiocre, mais évidente, les dîners en ville, les amitiés littéraires et autres, les exigences d'une tradition qui impose qu'on descende vers le public au lieu de l'inviter à monter. Après cela, comment demander à des hommes — si accablés — d'accéder au niveau supérieur de la bibliothèque !

Mais s'il se trouvait, par hasard, quelques esprits libres que n'effraieraient

pas le poids d'un livre et le joug des jurys, *La Fosse de Babel* leur apportera une récompense. Ils liront le seul LIVRE de l'après-guerre.

Pour le reste, que les inspire la petite étoile, placée par une jeune femme, dans le ciel de l'admiration littéraire, par-delà les nuits de la mort, comme une victoire sur l'éternité.

*Pour Abellio*, « Arts », 24-30 octobre 1962

## SUR LES *ENTRETIENS* AVEC MARIE-THÉRÈSE DE BROSSES

### Lucien Rebatet

Je me souviens — ce devait être en 1962 — d'un des célèbres cocktails que la maison Gallimard donne chaque printemps dans ses salons et son jardin, le seul cocktail littéraire auquel j'assiste, par gratitude pour un éditeur qui vend mal les deux livres que je lui ai confiés, mais n'a pas hésité à me publier alors que j'étais encore en prison et a contribué, avec une active discrétion à me faire libérer. Je commençais à être fatigué de la cohue, de serrer les mains que me tendaient affectueusement, parce qu'ils venaient de me voir bavarder quelques instants avec Gaston, des personnages qui auraient eu grand peur de me reconnaître, nez à nez sur un trottoir. Je songeais à déguerpir, quand je reconnus, tout seul dans le coin le plus reculé, Raymond Abellio derrière ses lunettes brillantes. Tout seul, alors qu'il venait de publier dans cette N.R.F. l'un des plus grands romans de ces vingt dernières années, sa monumentale et inépuisable *Fosse de Babel* alors qu'on voyait à dix pas de là, les femmes du monde, les potinières professionnelles, et même les écrivains de talent s'écraser autour de tant d'illustres nullités.

Solitude pleine de sens, véritable consécration d'un des rares hommes de « la première caste », celle de la connaissance, telle qu'il l'a définie lui-même, dans cette assemblée de vanités et de fausses valeurs. Mais qui arrange trop bien les affaires des profiteurs de la culture, des accapareurs de la pensée. Il faut la belle liberté que gardent les Anglais pour qu'on lise de temps à autre dans leurs journaux que le talent littéraire, les idées neuves ne sont pas obligatoirement en France du côté des soi-disant progressistes. Mais le reste du monde en est convaincu. A commencer par la majorité de nos concitoyens, de ceux du moins qui sont encore capables de s'ouvrir à ces préoccupations, mais bombardés par une réclame incessante, de la plus futile à la plus solennelle, des échos de *Paris-Presse* à la cérémonie des prix Nobel.

Nous en portons quelque peu la responsabilité. Ce serait à nous de rappeller que maints esprits, parmi les plus riches d'aujourd'hui, appartiennent, je ne dirai pas à notre bord, un Abellio étant, depuis longtemps, sinon depuis toujours, irréductible aux notions de droite et de gauche, mais à notre famille intellectuelle. Ce serait à nous de comparer un peu moins rarement, par exemple, les formidables récits d'Abellio brassant à la fois l'Apocalypse et le roman de la conjuration aux tartines d'un Aragon, aux exercices scolaires d'un Butor ou d'un Robbe-Grillet ; de rappeler qu'auprès de son livre de philosophie, celui du seul disciple authentique de Husserl que l'on compte sans doute en France, *La Structure absolue*, Sartre n'est plus qu'un banal vulgarisateur dont l'existentialisme tombe en miettes...

Aussi, viens-je de lire avec une particulière satisfaction les *Entretiens avec Raymond Abellio* de Marie-Thérèse de Brosses, publiés aux Editions Pierre Belfond. Notre ami Robert Poulet les a déjà signalés la semaine dernière. Il ne m'en voudra pas, je l'espère, d'ajouter un peu à sa note. L'interlocutrice d'Abellio, Melle de Brosses, est une descendante directe du cher et délicieux Président des *Lettres familières sur l'Italie*. Elle est aussi une arrière-petite-nièce ou cousine de Joseph de Maistre, chez qui elle a déniché cette citation dont je n'ai pas besoin de préciser l'actualité : « *Toute dégradation individuelle ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation proportionnelle dans le langage.* » Sans croire outre mesure aux bienfaits de l'hérédité, surtout à si longue distance, lorsque j'ai appris ces détails, j'ai été un peu moins étonné qu'aussi jeune qu'elle le paraît sur la couverture de son livre, Melle de Brosses ait affronté tous les risques du dialogue avec ce dialecticien luciférien

— au sens « abelliesque » du terme — armé de sa quadruple culture mathématique, philosophique (non universitaire), politique et littéraire, couronnée par l'ésotérisme qui est, sans doute, le moteur de toute sa pensée. Cette jeune fille a rempli sa tâche avec une sûreté, une aisance et souvent une malice qui m'ont enchanté. Quand on connaît un peu la vie et les romans d'Abellio, on comprend que seule une femme pouvait mener à bien ce travail avec lui. A la simple condition qu'elle fût en même temps fort intelligente et pas le moins du monde bas-bleu...

Grâce à son livre, nous avons enfin cette introduction indispensable à une œuvre dont le foisonnement réclame plus que tout autre un guide et que la critique patentée, tombée au point de s'entregloser stérilement, n'a pas su ou pas voulu nous donner. Abellio, qui fut un conférencier infatiguable dans sa jeunesse, manie la parole avec une merveilleuse clarté. Il ouvre et décortique ce vocabulaire qu'à mon modeste avis de non-technicien il ne débarrasse pas assez de sa gangue et de son ambiguïté philosophique dans sa *Structure absolue* encore que cet intimidant bouquin s'ouvre par l'analyse la plus pertinente de ce terme de structure, « *mot-refuge*, est-il dit, *qui n'est plus alors qu'un mot-piège* », dont l'abus m'a tant agacé...

Je mentirais plusieurs fois en disant que j'ai suivi l'ancien polytechnicien Abellio dans son chiffrage de la Bible, auquel il a consacré deux volumes qu'il juge lui-même aujourd'hui « *mal décantés et aventureux en beaucoup d'endroits* ». Ce que j'admire, presque autant que les dons du romancier, c'est que sa prodigieuse organisation intellectuelle lui ait permis de mener de telles études, tout en gardant sur notre monde des vues du plus solide bon sens, dont je voudrais au moins citer deux exemples :

« *... Cette croyance qu'il peut exister un monde idéal, une société idéale, à la réalisation desquels tout individu doit travailler : la cité de Dieu sur la terre. Il faut délirer comme un marxiste vulgaire ou comme un démocrate chrétien pour croire cela, le délire le plus délirant étant, bien-entendu, le délire logique. Une société est toujours ouverte, toujours en mouvement, et certains problèmes-clés (je serais même tenté de dire tous les problèmes-clés du sexe, celui de l'art, celui de la métaphysique) échappent finalement à toute instrumentation sociale.* »

Quelle remise définitive à leur place des chimères para-religieuses qui ont envahi presque tout le christianisme ! Et ceci, que l'on voudrait coller sous le nez de tous les Pères et abbés entichés du dialogue Eglise-marxisme :

« *D'une façon générale, les discussions avec les marxistes sont futiles. Les marxistes disposent d'un instrument de discussion dialectique, grâce auquel on peut prouver n'importe quoi, par un raisonnement apparemment logique. Seulement, les axiomes de départ ne sont jamais mis en question, et c'est tout le problème.* »

Quatre chapitres, que j'ai à peine pu effleurer : la politique, l'art et la communication, la femme et l'amour, l'ésotérisme et la philosophie. Par la liberté, la richesse, l'imprévu des idées, c'est une féerie mentale, mais la trace lumineuse de ses fusées ne s'éteint pas. Henri Béraud me disait, en 1939, au début de la guerre : « *Nous voilà revenus dans le temps où l'intelligence devient un délit.* » Je penche souvent à croire que nous n'en sommes plus sortis depuis, que le temps de l'intelligence, celui où j'avais vingt ans, parbleu ! est décidément derrière nous. Eh bien, non, puisqu'il nous reste des hommes tels qu'Abellio. Lequel, heureusement, est moins seul dans ce pays et sur cette planète que dans les salons de son éditeur.

« Entretiens avec Raymond Abellio », *Rivarol*, 15 décembre 1966

## Philippe de Saint-Robert

...On se doute donc qu'il n'est ni personnaliste ni teilhardien. A l'endroit de Teilhard de Chardin, ce n'est pas hostilité mais doute nuancé car « il y a, dans le monde et dans la société, autant de facteurs de divergence que de facteurs de convergence » (mais la philosophie de Teilhard est essentiellement un acte de foi en la victoire finale de la convergence, et n'expulse pas au fond la dialectique). Quant à l'antipersonnalisme d'Abellio, il est plus vif et s'appa-

rente, par la source cathare, à celui de Simone Weil et tous les mystiques pour qui la vraie recherche de Dieu passe par l'anéantissement de soi.

C'est pourquoi aussi, comme l'a bien montré Philippe Sénart en ses *Chemins critiques*, « écrire, chez M. Abellio, signifie à la fois destruction et accomplissement. C'est le mystère même, celui par lequel on accède à la zone silencieuse et pleine où trône la Puissance invisible de l'Inaction, où le roman est conçu comme le moteur immobile de l'Univers, le point fixe de toute vie, où le romancier se confond très exactement avec le roman, où il est, peut-être, dans la confusion panthéiste de l'objet et du sujet ». On ne peut mieux camper l'auteur de l'extraordinaire *Fosse de Babel* aux prises avec lui-même, avec l'Histoire, avec la mort, mais croyant que tout est mutation et recommencement de quelque chose. Ces *Entretiens*, conduits avec intelligence, seront une excellente introduction à une œuvre riche qui vaut d'être aujourd'hui mieux connue et reconnue.

« De côté d'Abellio », *Notre République*, 13 janvier 1967

## SUR *MA DERNIÈRE MÉMOIRE*

### Yvan Audouard

Evidemment, c'est moins chaleureux que *La gloire de mon père* de Marcel Pagnol, mais *Ma dernière Mémoire* de Raymond Abellio (chez Gallimard) m'a causé un plaisir plus immédiat que celui que j'en attendais.

L'auteur n'est pas un attendri naturel. Plus grave : il n'oublie jamais d'être intelligent. Plus grave encore : il a tendance à reconstruire le monde dès la moindre occasion.

Cela aurait pu enlever de l'agrément à la lecture de ces souvenirs d'enfance et de jeunesse où il est question plus souvent de moi transcendantal que de petites madeleines. Mais, outre que la compagnie d'un homme d'esprit aussi délié est un bienfait des dieux, sa puissance « *d'évocation et d'invocation* » est extrême. Son désir d'unité est son art de déceler les structures derrière les événements, ne l'empêchent ni de voir les choses, ni d'entendre les êtres. Raymond Abellio est le prince de l'abstraction concrète.

Avec lui le verbe se fait chair (et réciproquement). Et quand il écrit que ses *Mémoires* se voudraient « *le constant ressaisisement d'un homme par lui-même dans la vision d'une seconde mort qui hante aujourd'hui le monde* » il ne s'agit pas d'un galimatias prétentieux, mais d'une promesse souvent tenue.

L'ésotérisme pour Abellio ne me paraît pas être un « refuge » mais une méthode plus rigoureuse pour apprécier la réalité. Il ne « s'évade » jamais du réel et la peinture qu'il fait de ses enfances, laïques et cléricales à la fois, me paraît envoûtante à force de rigueur. Il voit ses maîtres de l'école laïque sans complaisance, tels qu'ils étaient : c'est-à-dire de grands hommes au service d'une grande tâche...

« La Forte Odeur de l'herbe piétinée », *Le Canard enchaîné*, 23 février 1972

### Georges Laffly

... Sa prose dense, ferme, sert à merveille une entreprise qui ressemble à une leçon d'anatomie, montrant les jointures, les articulations, le système des relations entre les divers éléments d'une vie. Ici, le temps n'est pas retrouvé, il est transmué, tout prend sens et valeur, jusqu'aux craquements des feuilles pourrissant sous les arbres qui bordent un canal vétuste. Et Toulouse, fondatrice de l'Aéropostale et des lignes vers les Andes devient déjà la Thulé dont rêveront les civilisations d'Amérique latine, dans les millénaires à venir. L'opération magique de l'enfant des Minimes a réussi.

« Une leçon d'anatomie » *Ecrits de Paris*, avril 1972

### Willy de Spens

...Ses « souvenirs » se présentent donc moins comme un récit que comme

une méditation [...]. Ainsi l'a voulu l'auteur ; l'essayiste a refusé le recours aux procédés du romancier comme s'il tenait l'art de la mise en scène pour fatal à la véracité du témoignage : rien de plus faux, dans leur ensemble, que la multiplicité des petits faits vrais. A moins que les témoins ne se résignent au rôle de très humble chroniqueur : « J'étais là et telle chose advint. » Mais les chroniqueurs, nullement modestes, ne manquent pas pour cette période où se défirent la France et l'Europe ; chacun apporte sa vérité. On comprend qu'Abellio leur préfère un Daumal, un Guénon, un Berdiaev, esprits autrement sérieux que, par exemple, André Thirion. Au cours de ces années militantes, il fut cependant plus proche de Daniel Guérin que de Berdiaev...

... Le terme de cet itinéraire intellectuel nous vaut cependant le décryptage le plus intelligent de ces années d'avant-guerre. On ne voit pas si souvent rassemblés, dans une même tête, l'esprit scientifique et la connaissance de l'*initié*.

*Nouvelle Revue Française*, janvier 1976

## Philippe Sénart

M. Raymond Abellio est né deux fois, une première fois au monde de la matière, une seconde fois au monde de l'esprit. Faut-il parler, à propos de cette seconde naissance dont il nous a souvent entretenu, d'un baptême ou d'une assomption ? Plutôt d'une assomption... M. Abellio, dans sa vie spirituelle, a brûlé les étapes. Le dernier roman qu'il a écrit, *La Fosse de Babel* — mais il en laissait espérer un autre, intitulé déjà *Visages immobiles* — ce dernier roman nous faisait assister à une purification mathématique de l'être, à une montée vers l'abstraction, dans le royaume où se dégage « l'essence du temps pur de toutes les vies » et où « l'acte d'écrire » coïncide avec l'acte ultime, total, récupérateur. Il nous introduisait au centre de la suprême et définitive « Inaction », là où Dieu règne et n'a plus besoin de gouverner. M. Abellio s'est-il déjà installé dans cette situation que l'on jugerait confortable, si les efforts que l'on doit tenter pour y parvenir n'étaient pas surhumains ? Mais pour écrire aujourd'hui ces *Mémoires*, quel point de vue !

M. Abellio nous a dit : « J'ai vécu d'abord, j'ai réfléchi ensuite, j'ai écrit enfin. » Il a ajouté : « Mes *Mémoires* ont été pensés avant d'être écrits. » On ne peut mieux décrire les trois degrés pas lesquels un destin se découvre, se détermine, accède à la pleine connaissance et à la pleine maîtrise de lui-même. M. Ionesco, lorsqu'il écrivait *Le Roi se meurt*, suppliait Dieu de lui faire redoubler sa vie. Il n'était pas prêt pour l'examen de passage. M. Abellio est passé dans la classe *supérieure*.

En écrivant ses *Mémoires,* il ne redouble pas sa vie. Il ne la recopie pas davantage, comme M. Sartre qui, en écrivant *Les Mots,* en lisant sa vie à l'envers, découvrait la finalité cachée de son existence et ne pouvait plus qu'imiter le modèle, si détestable le jugeât-il, qui lui avait été donné. M. Sartre était obligé de vivre son Enfer et c'est peut-être pourquoi il n'a pas donné sa suite aux *Mots* où il s'était borné au récit de son enfance. Les *Mémoires* de M. Abellio, n'est-ce pas ce qu'il faudrait appeler, au sens alchimique du terme, son grand œuvre, ce par quoi il opère sa transsubstantiation ? Ou, dans un autre ordre d'idées, mais assez voisin, ne serait-ce pas, pour ce descendant de Cathares, le sacrement qui l'élève à la perfection ? M. Abellio, en écrivant ses *Mémoires*, se donne le *consolamentum*.

Il s'en rendait compte, aussi bien, lorsqu'il nous faisait part de la difficulté à mener de front, désormais, les mémoires qu'il avait entrepris et les romans qu'il voulait encore écrire. Ecrire des romans, ne serait-ce pas redescendre à un étage plus bas, dans le monde temporel où les anges et les démons continuent de s'affronter, là où, pour faire aimer l'agitation, comme il le disait jadis, « que de ruses il faut déployer ! » ? [...]

Des sommets où ils avaient accédé et où ils avaient mis en chantier l'Arche pour traverser le nouveau Déluge, les héros d'*Heureux les Pacifiques* étaient descendus encore une fois dans la plaine où les hommes travaillent, récoltent, meurent. « Qu'allez-vous faire là-bas ? », demandait-on à Robert Saveihan et à son amie Gina. « Nous ne savons pas, répondaient-ils. Nous espérons trouver des gens intéressants, des inconnus. » Mais M. Abellio savait qu'ils allaient faire plus ample provision des fruits de l'Arbre de Science. Cette

nouvelle excursion dans le monde temporel lui fut l'occasion d'écrire l'un des plus grands romans de ces trente dernières années, *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*. Est-ce que les aventures de la jeunesse sont vraiment inutiles ? Est-ce que les fruits de la Connaissance que l'on cueille dans le jardin des Hespérides ne peuvent être découverts, aussi, au bord des chemins, dans les ronces ? Est-ce que pour monter, comme le dit Saint-Paul, il ne faut pas commencer par descendre ? D'*Heureux les Pacifiques* aux *Yeux d'Ezéchiel*, M. Abellio a posé ces questions. *Les Militants*, aujourd'hui, devraient permettre d'y répondre.

« Les Militants », *France-Forum*, juin 1976

# Bibliographie

## Œuvres de Raymond Abellio

### Romans :

*Heureux les Pacifiques*, Paris, Le Portulan, 1946 (en collection 10/18, n° 436-437-438, Paris, U.G.E. 1969), Prix Sainte-Beuve, 1947.

*Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts*, Paris, Gallimard, 1949 (et le Livre de Poche n° 2 427, Paris, 1968 ; Bibliothèque de culture littéraire, Paris, 1969).

*La Fosse de Babel*, Paris, Gallimard, 1962.

*Visages immobiles* (en préparation).

### Essais :

*Vers un nouveau Prophétisme*, Paris, Gallimard, 1950 (en provenance de Bruxelles, La Diffusion du Livre à Genève, Le Cheval Ailé, 1947 ; réédition Gallimard avec nouvelle préface, 1963).

*La Bible, document chiffré*, collection Les Essais XLI et XLVI, 2 vol., Paris, Gallimard, 1950 (épuisé).

*Assomption de l'Europe*, Paris, Le Portulan-Flammarion, 1954 (réédition corrigée, Collection Champs, n° 49, Paris, Flammarion, avec nouvelle préface et notes, 1978).

*La Structure absolue*, collection Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1965.

*La fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973.

### Mémoires :

*Ma dernière mémoire* I, *Un Faubourg de Toulouse (1907-1927)*, Paris, Gallimard, 1971.

II, *Les Militants (1927-1939)*, Paris, Gallimard, 1975.

III, *Sol Invictus (1939-1947)*, en lecture chez l'éditeur.

## Journal :

*Dans une âme et un corps (Journal 1971)*, Paris, Gallimard, 1973.

## Théâtre :

*Montségur* (à paraître aux Editions de l'Herne), drame en trois actes représenté sous le titre de *Pierre Cardinal* en lecture-spectacle au théâtre du Vieux-Colombier en novembre 1945 et adapté pour la Radiodiffusion française en décembre 1959.

## En collaboration :

*Entretiens* (avec Marie-Thérèse de Brosses), Paris, Belfond, 1966

*Théorie des nombres bibliques* (avec Charles Hirsch), en préparation. Constituera une réédition corrigée, refondue considérablement augmentée de *La Bible, document chiffré*.

## Autres écrits

*Textes ronéotypés* du Cercle d'études métaphysiques (1954-1955) comprenant d'une part, 13 fascicules intitulés *Dialectiques de l'Initiation* et sous-titrés : « Essai d'application des méthodes de la phénoménologie génétique à la reconstitution de la gnose », en trois parties : I : Le sénaire-septénaire universel (6 fascicules); II : Fondements théologiques (4 fascicules) ; III : Fondements anthropologiques (3 fascicules), le tout refondu plus tard dans *La Structure absolue* (Paris, Gallimard, 1965) ; d'autre part, des éditoriaux, articles divers et comptes rendus dans le *Journal intérieur* du même Cercle (7 numéros échelonnés de juin 1954 à septembre 1955). Tous ces textes destinés aux membres du Cercle ont été tirés à 200 exemplaires environ. Un fragment extrait du fascicule I, 1, a été publié par Pauwels et Bergier sous le titre « Un récit de Raymond Abellio » dans leur ouvrage *Le matin des Magiciens*, Paris, Gallimard, 1960 (pp. 466-468).

*Textes autographes*, I : une page du *Journal 1971* : « Dans une âme et un corps », et II : un texte original, « Schéma de Conférence pour une nouvelle esthétique : Fascination et Communion », dans la revue hollandaise *Transit (taal beeld taal), Brummense uitgeverig van luxe werkjes, Beuningen, 1975 (pp. 45 et 54-56)*.

## Traductions

*Los ojos de Ezequiel estan abiertos*, collection El Diablo, traduction et note préliminaire (pp. 7-11) de José Vila Selma, Madrid, Escelicer S.A., 1965.

*Para un novo profetismo*, collection Biblioteca Arcadia, Ensaio, Trad. de Maria Manuela de Costa et Rafael Gomes Filipe, préface de Rafael Gomes Filipe (pp. 7-16), Lisboa, Editions Arcadia, 1975

*Os Olhos de Ezequiel estao abertos*, coll. Classicos do Romance Contemporaneo/37, trad. et préface de Rafael Gomes Filipe (pp. 7-12), Lisboa, Editions Ulisseia, 1978.

## Préfaces

Sérant, Paul, *Au seuil de l'ésotérisme*, collection Correspondances, Paris, Grasset, 1955 (« L'esprit moderne et la tradition », pp. 7-81).

Berger, Marcel, *La Voyance m'a appris...*, collection Expériences spirituelles, Paris, Aubier (Editions Montaigne), 1958.

Meyrink, Gustav, *La Nuit de Walpurgis*, roman, collection Littérature et Tradition, n° 10, Paris, La Colombe (Editions du Vieux Colombier), 1963 (pp. 7-19), reproduite dans *Gustav Meyrink*, Cahier de L'Herne, Paris, Editions de L'Herne, 1976 (pp. - ).

Dostoïevski, *L'Idiot*, tome I, Le Livre de poche, n° 941-942, 1963 (pp. 5-13). — *L'Adolescent*, tome I, Le Livre de poche, n° 2121, 1966 (pp. 7-15).

« Les typogrammes », catalogue de l'exposition Claude Bellegarde, Galerie Anfré Schoeller Jr., 31, rue de Miromennil, Paris (8e), 1966.

Balzac, Honoré de, *La Recherche de*

*l'Absolu*, suivi de *La Messe de l'Athée*, Le Livre de poche, n° 2 163, 1967 (pp. 7-16). — *Louis Lambert*, suivi de *Les Proscrits* et de *Jésus-Christ en Flandres*, Le Livre de Poche, n° 2 374, 1968 (pp. 7-22).

Barbault, Armand, *L'Or du millième matin*, collection En marge, Paris, Editions Publications premières, 1969 (pp. 7-22).

Pouget, Marcel, *L'Immortalité physique*, collection. En marge, Paris, Editions Publications premières, 1971.

« Mutations », catalogue de l'exposition organisée par J.-P. Forget, Musée d'Art moderne de Céret (Pyrénées-Orientales), juillet-septembre 1971, (pp. 11-12).

Malcolm de Chazal, *L'homme et la connaissance*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1974 (pp. 7-14).

Barry, Léon-Georges, *Les Nombres magiques nucléaires*, Paris, Editions Dervy-Livres, 1975 (pp. 9-12).

Teissier, Elizabeth, *Ne brûlez pas la sorcière*, Paris Jean-Jacques Pauvert, 1976 (pp. 11-18).

Barets, Jean, *L'Astrologie rencontre la science*, collection La Roue céleste, Paris, Editions Dervy-Livres, 1977 (pp. 7-11).

*La Jaune et la Rouge*, revue mensuelle de la Société amicale des anciens élèves de l'Ecole polytechnique, n° 331, juin 1978, Paris, numéro spécial « La Tradition et les traditions de l'X ». Présentation (pp. 12-13).

Roux, Dominique de, *Le Cinquième Empire*, Editions Belfond, Paris, 1977 (pp. 11-16) ; traduction portugaise : *O quinto Imperio*, Editions Roger Delraux, Lisbonne, 1977 (pp. 11-16).

Warren, Raoul de, *L'énigme du mort-vivant*, Editions de l'Herne, Paris, 1979.

## Articles

« La Signification métaphysique du zéro », *L'Astrosophie*, volume XXVI, n° 3, 21 février-1er mars 1951 (pp. 123-126).

« Surréalisme et phénoménologie », *Médium*, 1954.

« Situation de l'élite », *Présence*, VIe année, n° 1, hiver 1955-1956, Genève (pp. 5-10).

Réponse à une enquête sur *L'Art magique*, par André Breton (et Gérard Legrand), Paris, Le Club français du Livre, 1957 (p. 109).

« La mission des solitaires », *Arts*, n° 767, 23-29 mars 1960 (p. 1).

« Pour une esthétique plus rigoureuse », *Lettre ouverte*, n° 4, été 1962 (pp. 2-13).

« Un besoin de rigueur et de simplicité commence à se manifester », réponse à l'enquête de Pierre Fisson : « Où va le roman ? », *Le Figaro littéraire*, samedi 20 octobre 1962 (p. 3).

« Astrologie : science, art ou sagesse ? », *Janus*, 1965.

« Hommage à Robert Brasillach », *Cahiers des Amis de Robert Brasilach*, 11, 12, Lausanne, 1965 (pp. 19-21).

« L'Intéressement des travailleurs à l'autofinancement des entreprises », lettre de R.A. à Louis Vallon, *Notre République*, Paris, 4 mars 1968 (p. 4).

« Tous capitalistes », *Arts*, 8 au 14 juin 1966 (p. 6).

« Une nouvelle objectivité », *Le Spectacle du monde*, février 1968 (pp. 66-67).

« Une nouvelle définition de l'homme et de ses pouvoirs », Trois témoignages : Edgar Morin, Roger Caillois et R.A., *Le Monde* (des livres), 1er octobre 1971 (p. 17).

« Réponse à une enquête de l'expérience », *Mise en page*, mai 1972, n° 1 (p. 4).

« Trotsky et la guerre », *Exil*, n° 1, automne 1973, Genève (pp. 34-43).

« Structure absolue et transfiguration », *L'Originel*, n° 6, été 1978, Paris (pp. 22-27).

« Nouvelle Logique et nouvelle gnose ; le problème de la transfiguration », *Exil*, n° double 8-9, printemps-été 1978, Paris-Genève (pp. 28-40).

## Raymond Abellio dans les dictionnaires, thèses et autres ouvrages (à l'exclusion des périodiques)


Aggur, Eric, *Sous le signe du Scorpion*, Editions Bordas, Paris, 1973 (p. 102).

Albérès, R.-M., *L'Aventure intellectuelle au XX^e siècle, Panorama des littératures contemporaines*, Albin Michel, Paris (pp. 293-302).

Antebi, Elizabeth, *Ave Lucifer,* Paris, Calman-Lévy, 1979 (pp. 238, 242, 267-272, 280, 297),

Beigbeder, Marc, *La Clarté des Abysses*, Editions Morel, 1977.

Belline, *La Troisième Oreille*, Paris, Laffont, 1972.

Bauer, Katharina, *Politik und Mystik in dem Roman « Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts » von Raymond Abellio,* mémoire, Münster, 1965 (79 pages et annexes).

Benoist, Alain de, *Vu de droite*, Editions Copernic, Paris, 1977 (pp. 428-431).

Bernard, Jean-Louis, *Le Tantrisme, Yoga sexuel*, Paris, éditions Belfond, 1973 (p. 47), *Archives de l'insolite*, Paris, Editions de Dauphin, 1971, et Livre de poche, n° 6 803, 1978 (pp. 31, 68, 248).

Boisdeffre, Pierre de, *Une histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui* (1939-1968) Paris, Librairie Académique Perrin, 1968 (pp. 460-463). — *Une anthologie vivante de la littérature d'aujourd'hui* (1945-1965), Paris, Librairie Académique Perrin, 1965 (pp. 233-238).

Bourin, André, et Rousselot, Jean, *Dictionnaire de la littérature française contemporaine*, Paris, Larousse, 1966 (p. 7).

Brosses, Marie-Thérèse de, *Entretiens avec Raymond Abellio*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1966.

Brun, Gérard, *Techniciens et Technocrates en France 1918-1945*, thèse pour le doctorat d'Etat, Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris, 1977, 3 tomes dont un d'index (pp. 80, 86-96, 120, 356, 359, 370, 372, 401, 402, 467, 470, 493, 514). R.A. était membre du jury.

Charbonneau, Henry, *Les mémoires de Porthos*, Paris, Editions du Clan, 1967 (pp. 342-343).

Cheverny, Julien, *Sexologie de l'Occident*, Paris, Editions Hachette, 1976 (pp. 389-393) — *Les Matriarches*, Paris, Editions Copernic, 1978 (pp. 76-78).

Coston, Henry, *Dictionnaire de la politique française*, Paris, Diffusion de la Pensée française, 1967 (pp. 12 et 734-736). — *Dictionnaires des Contemporains*, supplément, Paris, Le Crapouillot, n° 10, 1950 — *Dictionnaire des Idées contemporaines*, Paris, Editions Univeristaires, 1964 (pp. 9 et 39). — *Dictionnaire des Littératures*, tome I (A à F), Paris, P.U.F., 1968.

Dumayet, Pierre, *Vu et entendu*, Paris, Stock, 1964.

Duprat, François, *Les Mouvements d'Extrême-droite en France (1942-1944)*, Editions de la Revue d'Histoire du fascisme, 1976 (pp. 46-47).

Galtier-Boissière, Jean, *Histoire de la Guerre 39-45*, Editions Le Crapouillot, fascicule IV, Paris, 1945 (p. 267), avec la collaboration de Ch. Alexandre.

Gauquelin, Michel, et Sadoul, Jacques, *L'Astrologie hier et aujourd'hui*, Paris, Editions Culture, Arts, Loisirs, 1972 (pp. 34-35).

Guérin, Daniel, *Front Populaire, révolution manquée*, Paris, Editions François Maspero, 1970 (pp. 108-109).

Hanrez, Marc, *Sous les signes d'Abellio*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme. 1976, 238 pages.

Jardin, Pascal, *La guerre à neuf ans*, Paris, Grasset, 1971 (pp. 122-123). — *Le Nain jaune*, Paris, Juillard, 1978 (p. 154).

Kanters, Robert, *Des écrivains et des hommes*, Paris, Juillard, 1952 (p. 174, 191-198).

Lefranc, Georges, *Essais sur les problèmes socialistes et syndicaux*, Paris, Petite Bibliothèque Payot,

1970 (p. 190) — *Littérature de notre temps, Ecrivains français*, Recueil III sous la direction de J. Mageault, J.-M. Nivat et Ch. Géronimi, 64 fiches, Paris, Casterman, 1968.

Lobet, Marcel, *Raymond Abellio, Littérature de notre temps*, Recueil III, Ecrivains français, Tournai, Casterman, 1968.

Mariel, Pierre, *Dictionnaire des Sociétés secrètes en Occident*, préface de Louis Pauwels, Paris, Culture, Arts, Loisirs, 1971 (Abellio, Raymond, pp. 25-28 ; 51, 303, 477).

Marissel, André, « Raymond Abellio », *Dictionnaire de littérature contemporaine*, Paris, Editions Universitaires, 1963 (pp. 135-138).

Massis, Henri, *Au fil de la vie*, Paris, Plon, 1967. — *Barrès et nous*, Paris, Plon, 1962 (pp. 9-15).

Morand, Paul, *Discours de réception à l'Académie Française, Le Monde*, 21 mars 1969 (p. VI).

Mourgue, Gérard, *Le Cœur et l'Esprit*, Paris, Editions France-Empire, 1974 (pp. 114-115, 174).

Mourre, Michel, *Dictionnaire d'Histoire Universelle*, tome I, Paris, Editions Universitaires, 1968 (pp. 23, 983).

Nadeau, Maurice, *Le roman français depuis la guerre*, collection Idées, n° 218, Paris, Gallimard, 1970.

Ory, Pascal, *Les Collaborateurs*, Paris, Editions du Seuil, 1976 (pp. 31, 99, 100, 137).

Pascal, Pierre et Beaurent, Jean, *Rezoluzione aritmetica del Memento Mori cifrato di Santa Teresa d'Avila*, La Spezia, Editions del Tridente, 1978 (pp. 13-14 et 42-43).

Pascal, Pierre, *Le Corbeau*, d'Edgar Allan Poe, traduit et décrypté (avec des commentaires arithmétiques et autres) Rome, Editions du Cœur fidèle, 1970 (pp. 24 et 35).

Pauwels,Louis et Bergier, Jacques, *Le Matin des Magiciens*, Paris, Gallimard, 1960 (« Un récit de Raymond Abellio », pp. 466-468).

Pauwels, Louis, *L'Apprentissage de la sénérité*, Paris, Editions Retz, 1977 — *Ce que je crois*, Paris, Editions Grasset et Editions Hachette, Le Livre de poche, n° 4803 (p. 82, avec une erreur de transcription dans une citation de R.A.).

Picon, Gaëtan, *Panorama de la nouvelle littérature française*, coll. Point du Jour, Paris, Gallimard, 1960 (p. 145).

Picot, Jean-Marie, *Les Grands Thèmes de la pensée d'Abellio, Tradition et Modernité*, Mémoire présenté à l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, mars 1971 (93 pages, plus annexes).

Plumyène, Jean, et Lasierra, Raymond, *Le complexe de droite*, coll. Le meilleur des Mondes, Paris, Flammarion, 1969.

Rabaud, Jean, *Tout est possible, les « gauchistes » français 1929-1944*, Paris, Editions Denoël, 1974 (pp. 128, 189, 272, 337).

Roux, Dominique de, *Maison Jaune*, Paris, Christian Bourgois, 1969. — *Immédiatement*, Paris, Christian Bourgois, 1972. — *La France et Jean Yanne*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

Saunier, Jean, *La Synarchie*, Paris, Editions Culture, Arts, Loisirs, 1971 (pp. 204, 205, 267, 271)

Sénart, Philippe, *Chemins critiques* (d'Abellio à Sartre), Paris, Plon, 1966.

Verney, Daniel, *Fondements et Avenir de l'Astrologie*, Paris, Fayard, 1974 (pp. 65, 174-179, 341, 342).

*Vers la révolution communautaire*, Les Journées du Mont-Dore, 10-14 avril 1943, Paris, Editions Séquana 1943 (pp. 178-182, 213-214)

*Who's Who in Europe*, 3e éditions, Bruxelles, S.A. de Feniks, 1972 (p. 65).

## Ouvrages parus dans les collections dirigées par Raymond Abellio

### Collection « Correspondances » (Editions Grasset, Paris)

André Barbault : *Défense et illustration de l'astrologie* (1955).

Paul Serant : *Au seuil de l'ésotérisme* (1955).

## Collection « En marge » (Editions Publications premières, Paris)

Armand Barbault : *L'Or du millième matin* (1969).

Jacques Sadoul : *Le Trésor des alchimistes* (1970).

Robert Tocquet : *Médiums et fantômes* (1970).

Maryse Choisy : *La Guerre des sexes* (1971).

Joan Kant et Denys Kesley : *Nos vies antérieures* (1971).

E. Coarer-Kalondan : *Le Druidisme* (1971).

Dr Jean Barry : *Journal d'un parapsychologue* (1971).

Marcel Pouget : *L'Immortalité physique* (1971).

## Collection « Recherches avancées » (Editions Fayard, Paris), en collaboration avec Charles Hirsch.

Dr G.R. Rager : *Hypnose, sophrologie et médecine* (1973).

Daniel Verney : *Fondements et avenir de l'astrologie* (1974).

Dr J. Borsarello : *L'Acupuncture et l'Occident* (1974).

CRÉDITS

— Document 25, page 14 du cahier iconographique : STUDIO LORELLE.
— Document 21, page 11 du cahier iconographique : MICHEL ANDRÉ.
— Documents 26 et 27, page 15 du cahier iconographique : Photos ROGER-VIOLLET.

# Cahiers de L'Herne

Louis-Ferdinand Céline (3 et 5)
Ezra Pound 2
Ungaretti
Massignon
Gombrowicz
René Char
Mao Tse-Toung
Pierre Jean Jouve
Julien Gracq
Charles De Gaulle
Jean Dubuffet
Thomas Mann
Dostoïevski
Jules Verne
Edgar Allan Poe
Arthur Koestler
Karl Kraus
Raymond Queneau
Gustav Meyrink
Samuel Beckett
Charles Péguy
Mircea Eliade (33)
Romantisme noir (34)
Bertolt Brecht (35)

**Cahiers épuisés :** René-Guy Cadou, Bernanos, Borges, Ezra Pound 1, Michaux, Burroughs/Pelieu/Kaufmann, Le Grand Jeu, Lovecraft, Soljenitsyne, Lewis Carroll.

**Ouvrages disponibles en librairie et aux**

**Editions de l'Herne**
**41, rue de Verneuil**
**75007 Paris - 261 25 06**

*Achevé d'imprimer en octobre 1979, sur les presses de l'Imprimerie Ch. Corlet - 14110 Condé-sur-Noireau*
*Dépôt légal : 4e trimestre 1979 - N° d'éditeur : 9361 - N° d'impression : 4268*

Cahier Raymond Abellio
sous la direction de
Jean-Pierre Lombard

Geneviève Armleder
Yvan Audouard
Marc Beigbeder
Alain de Benoist
Emmanuel Berl
Louis Bolle
Pierre Borgue
André Breton
Michel Camus
Jacqueline Capelle
Henri Clouard
Pierre de Combas
Yves Dauge
Jean-Pierre Dautun
Pierre Descaves
Guy Dumur
Mircea Eliade
Antoine Faivre
Guy Gervais
Robert Gouiran
Witold Gombrowicz
A. D. Grad
Georges Henein
Emile Henriot
Georges Hilaire
Charles Hirsch
Armand Hoog
Henri Jeanson
Georges Laffly
Michel Lafond
Jean-Louis Lagor
Jean Largeault
Paul Lecour
Branko A. Lenski
Claude Lévi-Strauss
Henri Massis
Georges Mathieu
Paul Morand
Michel Mourre
Maurice Nadeau
René Nelli
Bernard Noël
Christian Noorbergen
André Parinaud
Jean Parvulesco
Louis Pauwels
Robert Poulet
Lucien Rebatet
Armand Robin
Georges Roditi
Monique Rousselle
Dominique de Roux
Jacques Rueff
Philippe de Saint Robert
Pierre Schaeffer
Albert-Marie Schmidt
Philippe Sénart
Willy de Spens
Carlo Suarès
Xavier Tilliette
Alexandre Volguine
Henry Zipper

Textes inédits de Raymond Abellio :

Le postulat de l'interdépendance universelle.

Fondements d'éthique (fragments 1950-1978) :
De la dialectique du "maître" et du "disciple" à celle du "Père" et du "Fils" (1951).
Notes sur le libre arbitre et la liberté (1950-1960).
De l'éthique sartrienne à la praxis marxiste (1951-1958).
Les limites de l'enseignement initiatique (1952-1965).
Enseignement, exemple, influence (1952-1978).
Morale naturelle et éthique transcendantale (1977).

Fondements d'esthétique :
Que faut-il entendre par "transfiguration" ?
Fascination et communion.
Fondements de cosmologie (fragments, 1951).
Journal de Suisse (1951).

Bibliographie Iconographie



ISBN : 2.85197.036.4