

CERCLE D'ETUDES METAPHYSIQUES

DIALECTIQUE DE L'INITIATION

Essai d'application
des méthodes de la phénoménologie génétique
à la reconstitution de la gnose

Fascicule No V

CEM 1-V
INCOMPLET

Chapitre V

PREMIERE APPLICATION DES CONSIDERATIONS SUR LA STRUCTURE ONTOLOGIQUE ABSOLUE

Les notions d'évolution et d'involution et la "hiérarchie" naturelle des comportements

§ 17 - Un exemple : la corrélation de la peur et de l'angoisse.

L'angoisse et la peur sont entre elles dans le rapport de l'être-en-soi à l'être cause-de-soi, et illustrent dans la montée simultanée de leurs intensités respectives l'accroissement sans fin, dans le monde et dans tout existant, de l'opacité de la transparence, de l'uniformité et de la spécificité, ou, en d'autres termes, de l'entropie et de la conscience.

Nous allons donner ici un premier exemple de cristallisation de l'être cause-de-soi en nous reportant à l'une des premières situations étudiées par Sartre, le vertige, ce qui nous donnera l'occasion de procéder de façon simple, sur un cas concret, à l'inversion de l'inversion sartrienne. L'analyse phénoménologique du vertige proposée dans "L'être et le néant" est presque définitive. Mais c'est ce presque qui nous importe. On sait à quoi est attribué le phénomène. Nous nous promenons en montagne et devons passer par un étroit sentier à un endroit abrupt et sans parapet. Nous connaissons le danger. Un précipice est là, ouvert à nos pieds, il semble nous attendre. Nous projetons alors de serrer notre marche contre le talus, de faire attention aux pierres du chemin qui pourraient rouler sous nos pieds et nous faire faire un faux-pas fatal. Mais à peine avons-nous formé ces projets que nous nous apercevons que rien ne peut nous obliger à les accomplir, ils ne sont que des possibles entre d'autres possibles, ils ne nous déterminent pas. Nous pouvons les accomplir, mais nous pouvons aussi en accomplir d'autres, nous approcher de l'abîme, le défier, le regarder, volontairement ou non, éprouver notre curiosité ou notre courage. C'est au moment où nous nous rendons compte de cette contingence de nos conduites que notre peur de l'abîme, qui était peur de quelque chose, se transforme en angoisse, qui est peur devant nous-même. Car aucun existant actuel ne peut en effet déterminer rigoureusement ce que je serai dans un moment. C'est cette conscience d'être mon avenir sur le mode de ne l'être pas qui crée mon angoisse. 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. Le vertige est ma saisie par cette dépendance. Je m'approche de l'abîme, je joue avec mes possibles. L'abîme me fascine, semble m'appeler, et la chute devient une solution : elle ferait cesser l'angoisse. Mais ce motif à son tour n'est que le motif d'un possible contingent, et il est comme les autres, inefficace.

L'indécision appelle la décision, je m'éloigne brusquement et reprends ma route (1). Il n'y a rien à ajouter à cette description, qui est définitive dans son ordre, sauf une chose : c'est qu'il y a des êtres qui n'ont pas ou qui n'ont plus le vertige, moi par exemple. On verra tout à l'heure pourquoi je suis obligé ici de me mettre en cause et pourquoi l'ontologie cesse en apparence d'être impersonnelle. Certains livres traditionnels enseignent que le fait de ne plus ressentir le vertige "physique", de ne plus être immobilisé, fasciné, réduit à l'état de chose inerte par un danger, est en l'homme le signe d'une certaine transformation spirituelle, d'une "réalisation-de-soi". Naturellement, il ne faut pas dire que des hommes qui passent sans hésiter auprès d'un abîme d'air et de pierre n'ont pas peur. Ils peuvent au contraire connaître une peur intense, qui naît de la conscience claire du danger. Et il est en effet bien connu que si l'angoisse rend les sens inutilisables, la peur au contraire les fortifie. L'angoisse paralyse, la peur pousse à l'action, elle intensifie les réflexes, elle tend à en faire des pouvoirs (2). On peut même dire que l'angoisse, si elle est réellement vécue, exclut la délibération, le pouvoir d'auto-analyse grâce auxquels Sartre en reconstitue la genèse. L'angoisse est opaque. Elle n'est pas traversée par la réflexion. Au contraire la peur peut réfléchir. Elle peut se poser elle-même comme peur. L'homme qui dit, en se parlant à lui-même : "Tu trembles, carcasse" est déjà sorti de l'angoisse pour entrer dans la peur, et c'est justement son tremblement qui marque ce passage. En soi le tremblement est moins un mouvement qu'une invitation au mouvement, une invitation non encore obéie, certes, et dont le caractère répétitif prouve justement qu'elle ne se dégage encore que malaisément du conflit entre l'angoisse qui empêche tout mouvement de se manifester et la peur qui veut au contraire spécifier un mouvement. Le tremblement est un compromis, une tentative balbutiante pour transformer le statisme en dynamisme, et nous la saisissons sur la frontière où ces deux contraires s'affrontent. La répétition "pure" n'existe pas dans le monde; le tremblement n'est apparemment répétitif que parce qu'il se tient à la limite inexploable du monde et de l'extra-monde ou, plus exactement à la limite du monde, pour-nous déjà exploré, c'est-à-dire déjà inventé par nous, et du monde en-soi ou monde pour-Dieu qu'il nous reste à explorer, c'est-à-dire à inventer. Aussi, ce qu'on peut reprocher à Sartre, c'est de faire abstraction de ce passage et de mêler ainsi deux ordres différents de réalité, c'est de se donner en apparence la possibilité d'analyser l'angoisse du dedans alors qu'en fait il l'analyse du dehors, en s'aidant d'un pouvoir transcendantal de description et de reconstitution transfigurative qui échappe à cette analyse même et introduit dans l'être une inexplicable mais absolue positivité qui se fonde pourtant, sans se laisser réduire à elle, sur la négativité non moins absolue de l'angoisse même. On s'aperçoit d'ailleurs facilement que le passage de l'angoisse à la peur est lui-même lié à la prise ou reprise de conscience d'un pouvoir que nous nous savons en mesure d'exercer sur les choses ou sur nous-mêmes. Il y a certes une conscience de l'angoisse mais cette conscience est diffuse, non spécifiée.

(1) Sartre, ouv. cit., pp. 67-69.

(2) K. Goldstein : La structure de l'organisme, (Gallimard), p. 252.

Dès qu'elle se fixe sur un objet, mieux même, dès qu'elle se prend elle-même pour objet et se fait conscience de conscience, l'angoisse est dissoute dans la curiosité de son propre observateur. Dès que notre regard qui, aspiré par le vide d'une contingence absolue, se dilatait et se dissolvait dans ce vide, prend au contraire un support particulier qui le renvoie à soi-même et l'oblige à se voir en train de voir, notre angoisse non-différenciée et notre fascination globale remplissent au contraire l'abîme qui jusque là était vide de tout, même d'elles, et une action s'engage en prenant appui sur le socle de ce plein. Tel caillou susceptible de rouler sous mon soulier, telle arête de rocher susceptible de glisser sous ma main ne sont plus seulement entre-vus dans la foule indistincte et hostile de la contingence qui me disqualifiait dans mon vertige immaîtrisable, ils sont réellement et distinctement vus et deviennent le support d'un pouvoir personnel précis, celui de l'homme que je suis et qui, mille fois dans sa vie, a eu à faire face à une situation de "roulement" ou de "glissement". Le fait même que je peux nommer ces situations en détruit dans une certaine mesure la contingence. Et si ce pouvoir à lui seul ne suffit pas pour arrêter mon tremblement, la simple pensée des gestes qui se trouvent évoqués par la prise de conscience de ces situations, l'image que je me forme de mon corps capable, je le sais, de surmonter l'épreuve du glissement ou du roulement, cette idée ou cette image introduisent dans mon tremblement je ne sais quelle tension nouvelle, quelle présence attentive, un frémissement qui le fait descendre du niveau tout superficiel de ma peau jusqu'à la profondeur de mes muscles et m'y délivre une force exactement connue. Le pressentiment d'une sorte de maîtrise commence à m'habiter, comme si cette agitation incoordonnée et incontrôlée de mon corps se soumettait brusquement à ma volonté et se mettait à mon service. Le tremblement prend même à cet instant l'aspect d'un appel que m'adressent, dans mes propres profondeurs, les réserves de force que mon expérience y a constituées, et tout se passe comme si le caractère répétitif de cet appel, son insistante réitération ne persistaient jusque là que pour me donner le temps de les entendre. N'est-ce pas dès lors qu'il faut rattacher la peur à une transfiguration, une transcendantalisation de la chose vue, à une qualité particulière du regard posé sur la chose, un pouvoir propre de ce regard venant se transcender lui-même et se faire regard de regard ? Le serpent qui me fascine et celui que j'abats d'un moulinet de ma canne sont et ne sont pas pour moi le même serpent. Si le premier me fascine, c'est moi en un sens qui fascine le second. J'installe en moi une image de lui transfigurée par moi. Sartre ne parle pas de ce pouvoir qui s'enracine dans l'angoisse et pourtant nous projette hors d'elle comme le tronc de l'arbre hors du sol nourricier. Sartre sépare arbitrairement et par un pur jeu de mots la conscience et la connaissance, l'être et le pouvoir-être. Toute son "ontologie" repose sur ce sophisme. Aussi la première proposition que nous sommes amenés à dégager et qui fait apparaître la peur comme l'intensification résolutoire de l'angoisse en liant la première au pôle de la transparence et la seconde au pôle de l'opacité, ruine-t-elle à elle seule toute pseudo-objectivité en ontologie.

La peur en tant qu'intensification
résolutoire de l'angoisse.

K. Goldstein fait remarquer avec raison que tous les philosophes et tous les biologistes qui se sont occupés du problème de l'angoisse ont essayé de séparer angoisse et peur. Il cite Pascal, Kierkegaard, Heidegger, Freud, Stern, etc.. Et d'emblée, il marque que tout péril qui vient menacer un existant donné

ne conduit pas forcément à l'angoisse, il faut encore que ce péril soit d'un type particulier d'où toute spécification "d'objet dangereux" soit exclue. Il appartient en effet à l'essence de l'angoisse véritable de se détacher de toute conscience d'objet spécifié et de n'avoir aucun objet qui lui corresponde. Dans le langage courant, on dit : "J'ai peur de telle ou telle chose", mais on dit d'autre part sans complément d'objet : "Je suis angoissé". Plus tard, nous rattacherons cette différence de l'être et de l'avoir aux niveaux particuliers d'intégration qu'ils impliquent, le verbe "avoir" indiquant ce que nous appellerons une connexion linéaire ou une relation de localité, le verbe "être" au contraire une participation sphérique ou une relation de globalité. Dans la peur, écrit Goldstein (1), nous nous trouvons en présence d'un objet auquel nous nous opposons, nous pouvons être tentés de nous en débarrasser ou encore nous pouvons fuir devant lui, mais nous avons conscience de nous-même ainsi que de l'objet. En conséquence, nous pouvons examiner comment nous devons nous comporter vis-à-vis de lui, et nous fixons le regard sur la cause de la peur qui se trouve réellement dans l'espace devant nous. Au contraire, l'angoisse nous prend en quelque sorte dans le dos. Nous ne pouvons que tenter de lui échapper, mais sans savoir où aller, parce que nous ne l'éprouvons pas comme venant d'un lieu déterminé. Aussi, cette fuite ne peut réussir que "par hasard" et même la plupart du temps elle échoue : l'angoisse reste attachée à nous. La peur se distingue de l'angoisse par une différence entre les réactions de défense et la forme expressive du corps : l'homme qui a peur a des réactions de défense efficaces, son expression est tendue et l'attention qu'il porte à un environnement déterminé est à son plus haut point. L'homme angoissé au contraire est en proie à une frénésie insensée, sa forme expressive est rigide ou défigurée, il est isolé en face du monde, cet isolement fait apparaître le monde comme totalement changé et ne permet ni perceptions ni actions efficaces. Ces constatations élémentaires suffisent déjà à montrer à quel point il est contestable de voir dans l'angoisse, ainsi qu'on le fait fréquemment, le plus haut degré de la peur. A s'en tenir à l'intensité de la conscience du danger et en tout cas à sa clarté, c'est au contraire l'inverse qui est vrai et la situation de peur apparaît immédiatement, comme beaucoup plus "avancée" que la situation d'angoisse, elle spécifie devant le monde un pouvoir-être plus haut. Mais, en fait, on compare là des situations non-linéairement comparables, ce qui équivaut à dire qu'elles sont séparées par une différence irréductible de qualité. Et, certes, un état de peur peut soudain se transformer en état d'angoisse. Je peux entendre un bruit, soudain, près de moi, lorsque je traverse une forêt profonde, et prendre peur, me tendre dans une attitude circonspecte ou agressive. Ce bruit est localisé, et selon toute vraisemblance, il est produit par un animal inoffensif. Mais si, soudain, c'est une bête féroce qui se dévoile, et dont la présence en ces parages est tout à fait inattendue, ce sera, su moins durant quelques instants, un état d'angoisse qui m'envahira, et le regard de cette bête ne sera plus localisé, il emplira pour moi toute l'étendue du monde, ce qui signifie qu'il videra corrélativement toute ma conscience. En pareil cas, on ne saurait dire que l'angoisse sort de la peur : la présentation du danger n'est nullement la même. Du seul fait qu'elle est immédiatement totalitaire, l'angoisse s'offre au contraire avec un caractère absolument originel : elle absorbe son objet au point de ne plus pouvoir le reconnaître, elle a toujours un aspect absolument négatif.

(1) K. Goldstein, ouv. cit., pp. 247-261.

Ce n'est pas la conscience de ne pouvoir trouver une solution à une tâche donnée, ni la conscience du danger qui en résulte qui produisent l'angoisse : l'angoissé (au même titre que le malade dans certaines névroses) ne prend nullement conscience du danger qui est la cause extérieure de l'apparition de l'angoisse. "Avoir" un objet, c'est faire un usage ordonné des excitations correspondantes. L'angoisse est une situation non-ordonnée, un chaos, un ébranlement catastrophique abolissant toute position d'objet devant-soi. Elle met tout objet entre parenthèses. Elle n'est pas une situation de devant-le-monde, mais d'avant-le-monde. Aussi, n'a-t-on pas le droit de parler de l'angoisse de quelque chose. L'existant angoissé supprime ce génitif. D'où la prédilection des existentialistes agnostiques pour cet état qui leur permet d'escamoter le problème de l'intensification et, par conséquent, de la genèse. Mais, ce faisant, ils se condamnent à ne voir dans l'homme qu'un enfant incapable de sortir de l'enfance ou un perpétuel malade incapable de fixer un regard clair sur sa maladie.

La montée "simultanée"
des angoisses et des peurs.

Comment concevoir cependant la relation entre peur et angoisse ? Est-elle seulement linéaire ? Tout "progrès" de l'homme le tire-t-il irréversiblement

hors de l'angoisse ou bien au contraire l'angoisse ressaisit-elle perpétuellement la peur par en-dessous comme si les possibilités d'intégration et de désintégration en l'homme ne cessaient d'avancer de pair dans une sorte d'association circulaire où le fondant et le fondé intervertissent sans cesse leurs fonctions ? Nous verrons que la nature du lien bi-univoque qui rattache peur et angoisse est effectivement le modèle de ces corrélations sphériques à la fois évolutives et involutives où il n'existe ni premier ni dernier, ni antécédent ni subséquent, et qui constituent la structure de toute genèse. L'expérience la plus banale nous enseigne déjà la montée simultanée des angoisses et des peurs et la réciprocité de leurs rapports. Même si, me promenant en montagne, je peux d'habitude me pencher librement sur les abîmes, admirer au fond du gouffre le tracé sinueux d'un torrent sans me mettre en cause sur ce fond lui-même, cette habitude ou ce pouvoir, comme les rochassiers les plus hardis l'ont éprouvé cent fois, peuvent admettre des défaillances. Une mauvaise digestion, un état de santé déficient, un malaise psychique, peuvent, un jour, désintégrer ce qui fut intégré. Cependant, on se tromperait gravement si l'on pensait que seule la possibilité toujours immanente de cette désintégration ou de cette régression permet à ceux qui n'ont pas ordinairement le vertige de n'en parler que par oui-dire. Chez ces êtres immunisés, on dirait que toutes les puissances de dépaysement, d'imagination préréflexive et désordonnée de dénombrement des possibles que met en jeu la situation même d'être confronté au gouffre, loin d'être abolies, ont été réservées pour une autre fascination qu'il faut bien appeler plus haute et désigner même sous le nom de contemplation, mais qui n'en présente pas moins tous les caractères formels d'un vertige et permet ainsi de re-connaître tous les vertiges et toutes les angoisses. Sans avoir eux-même jamais connu l'angoisse en montagne, ni ordinairement, ni occasionnellement, ces êtres peuvent être soumis à d'autres états analogues, ceux qui préparent par exemple l'inspiration du savant, du poète, du romancier, du philosophe. Là aussi des possibles contingents apparaissent et se mêlent en un écheveau inextricable, des rapports contradictoires

entre l'existant et son monde, des idées aux filiations compliquées et girantes, qui se nouent, se dénouent et inhibent tout choix, paralysent "l'esprit". Il n'y avait que deux possibilités pour le promeneur hésitant : passer ou se précipiter. Ici, les idées du savant, les mots du poète ouvrent des cycles de possibilités presque indéfinies. Et ce monde est aussi fascinant que l'abîme, et aussi dangereux. Ici, ce n'est plus la "sphère des sens" de l'existant, réduite à l'état de chose, qui est tentée de s'éprouver en se jetant dans le vide, mais son cerveau en tant que noeud vivant de cette épouvantable constellation, et pourtant aussi chosifié par elle. C'est moins la périphérie du corps qui est en cause que son centre. Le cerveau est fasciné, appelé en avant dans un survoltage croissant où le dénombrement indéfini des possibles, dont aucun n'est déterminant, se perd dans les réductions partielles, les bouclages mal ajustés et les pseudo-solutions qui ne font que créer des possibles de plus. Un degré de tension de plus et le cerveau saute (le mot est le même : il y a beaucoup de sens dans ces rencontres de mots). Il saute comme les fusibles du circuit électrique sous un courant trop fort, il éclate, il est dissous dans son abîme à lui, un autre abîme. Et, il faut bien noter que ce danger lui est constamment présent, bien que cette présence soit, si l'on peut dire, beaucoup plus présente dans le cas de ce chercheur que dans celui du promeneur. Seul, l'observateur extérieur pouvait inventer, re-constituer phénoménologiquement la délibération absolument inconsciente qui occupait le corps du promeneur angoissé. Ici, une voix est consciemment présente dans le cerveau du chercheur pour lui signifier la contingence de son choix, lui intimer sa double possibilité d'avancer ou de reculer, et l'on dirait que le chercheur devient lui-même son propre observateur, qu'il accumule le rôle de l'angoissé et celui de l'observateur de l'angoisse. Cette intériorisation marque la double montée de l'angoisse et de sa résolution. Et cette observation s'insère juste au moment où la description sartrienne du vertige révèle son insuffisance par le fait même qu'elle ne nous explique en rien le pouvoir d'auto-analyse de l'observateur étranger. Car c'est ici en apparence que le comportement du promeneur et celui du chercheur cessent d'être comparables. Le promeneur recule et s'écarte de l'abîme, et c'est un succès. Le savant pré-inspiré recule et renonce à trouver la synthèse qu'il croyait pressentir, et c'est un échec. Le recul qui est un succès pour le promeneur serait un échec pour le savant. Est-ce bien exact ? On ne peut parler de succès pour le savant que s'il avance dans son abîme, ou plutôt si, brusquement, c'est celui-ci qui éclate et se dissout en irruption de lumière dans son cerveau, autrement dit si la pré-inspiration se transmue en inspiration. N'est-ce pas en premier lieu qu'il faut parler alors de la transmutation du vide et que celui-ci à cet instant se fait plein ? N'est-ce pas qu'au sein de cette multiplicité d'idées de rapports et de mots qui s'agitait dans le cerveau du savant et s'y trouvait perpétuellement néantisée, l'intuition qui soudain les organise en synthèse néantisait la néantisation même et la remplace par son inverse, la plénification, et qu'il faut parler ici, en effet, dans l'être, d'une brusque inversion des puissances transformant en plein ce qui était vide, ou plutôt pis que vide, chaos, et incorporant ce plein à l'être ? Car l'infinité contingente des possibles est chaos, et le pour-soi alimente ce chaos en le dissociant encore et créant le chaos dans le chaos, tandis que l'intuition, en l'organisant, le détruit. Mais le savant n'a pu réaliser cette inversion et cette incorporation que parce qu'il s'est projeté dans ce vide comme le promeneur lui-même s'y est vu et projeté. Mais qu'a fait ensuite le promeneur

en reculant, sinon lui aussi incorporer le vide, l'emporter avec lui ? Y a-t-il ici une contradiction ? Pas du tout. Une intégration s'opère aussi dans le promeneur. C'est l'acte même du recul qui pour lui est succès et inspiration. Sartre n'analyse pas cet acte de résolution, il abandonne le promeneur devenu sûr de soi juste au moment où ce promeneur m'intéresse. Car enfin, il a bien fallu que, pour s'en sortir, il agisse, cet aventureux quidam qui vient de faire cette expérience, il a bien fallu qu'il "secoue ses nerfs" et que, même en tremblant de peur, ou plutôt du fait même de cette peur, il mesure clairement le danger de l'étroitesse du sentier, du poli du caillou, de l'échancrure de la roche, et que, s'appuyant sur ce socle de peur, sur cet abîme enfin rempli lui aussi par cette peur même, il passe outre. Il nous importe peu que le même homme à cent pas de là, s'il rencontre une nouvelle vire lui posant les mêmes problèmes, se trouve à nouveau défaillant. Si l'on admet que l'être du vertige est capable de s'intensifier, de passer par tous les degrés depuis le vertige physique banal du promeneur anonyme jusqu'au vertige spirituel de l'illuminé le plus saint et le plus savant, il faut bien admettre aussi que même ce promeneur banal sujet à toutes les rechutes et qui hésite devant son second passage n'est pas le même que celui qui hésite devant le premier, et que cette première expérience réussie lui a au moins permis d'intégrer une part de science assurément infinitésimale, mais non moins assurément inaliénable, qui vient justement graduer la montée en lui des différents vertiges, la qualification d'une situation qui, si on se contentait de la décrire sous son aspect formel, apparaîtrait à tort comme non-qualifiable. Cet homme, dès qu'une fois il est passé, sait quelque chose de plus sur son angoisse, et ce quelque chose, à force de se capitaliser au cours d'expériences du même ordre qui seront toutes, grâce justement à ce quelque chose chaque fois cumulé, fondamentalement différentes les unes des autres, finira au total par enfouir l'angoisse physique du vertige dans des profondeurs de l'être d'où un jour elle n'émergera plus. Nous aurons atteint l'état réflexe signalé plus haut. De même, la première fois qu'il lui faut marcher sur la poutre du portique, à six mètres du sol, le gymnaste tremble. La dixième fois, il rit. La vingtième, il n'a même plus besoin de rire. De cette énumération de faits, nous tirerons alors plusieurs conclusions. Tout d'abord, que le recul de notre promeneur n'était pas en fait un recul, mais sa véritable avancée, son inspiration à lui, celle par laquelle vraiment, comme le savant, il devenait savant. Nous rétablissons ainsi l'ancien parallélisme, mais après avoir introduit au noeud vital de l'expérience, que Sartre néglige, le facteur d'inversion des puissances qui transforme le pouvoir néantisant du pour-soi en facteur d'intégration, et cela par un acte instantané qui fonde l'être comme cause-de-soi. Mais une deuxième conclusion attache à la pérennité de l'acte dans le monde le sens de l'universalité et de la pérennité du phénomène d'angoisse lui-même. Tout acte apparaît comme la liquidation d'une angoisse. L'acte est l'inversion de l'angoisse, et si celle-ci est fascination de l'homme par le monde, l'acte est réciproquement fascination du monde par l'homme. En d'autres termes, quel que soit le niveau d'évolution d'un existant considéré, cet existant s'ouvre à tout instant à une qualité d'angoisse particulière. La relation perpétuelle de réciprocité qui lie l'angoisse et la peur se trouve ainsi de plus en plus tendue, et toute angoisse surmontée en peur fait place à une possibilité d'angoisse plus haute, comme si l'angoisse secrétait la peur qui à son tour secrétait l'angoisse, mais dans une conscience de plus en plus claire et de plus en plus autonome. L'angoisse apparaît dès lors

comme une possibilité permanente à la fois sous-jacente et immanente à tout état de peur, la peur constituant le dépassement, dans le sens de la conscience intégratrice des anciens états d'angoisse, mais l'angoisse constituant la réduction, dans le sens de l'entropie dissolvante, des anciens états de peur. Qu'est-ce alors que la peur sinon le sentiment que nous éprouvons de la possibilité d'une "régression" qui nous ramènerait dans l'angoisse, l'ambivalence de la peur se marquant justement par ce fait qu'elle est une fuite et un progrès ? Certes, dans nos états de peur, nous n'avons pas conscience de notre dualité profonde et, de fait, notre peur se fixe sur son objet occasionnel, non sur ce chaos à la fois originel et terminal que nous portons au fond de nous. Et, en ce sens, du fait que la peur participe sans le savoir, et par conséquent de façon seconde, d'une globalité fascinante, on peut bien dire qu'elle est, malgré son caractère direct de peur, une angoisse indirecte et précisément une angoisse de l'angoisse, c'est-à-dire l'intensification de l'angoisse. Aussi devient-il clair que, contrairement à ce que voit le sens commun, l'angoisse n'est pas à comprendre à partir de la peur mais la peur à partir de l'angoisse. Ici, en effet, la réciprocité s'arrête : malgré la bi-univocité de la corrélation angoisse-peur, on ne saurait dire que l'angoisse est peur de la peur. L'élucidation de ce non-parallélisme dans la réciprocité nous mettra bientôt au coeur du problème-clef de la génétique qui est celui des rapports de l'entropie et de la conscience, celui du déséquilibre, de l'anti-symétrie dynamique de toute dyade existentielle.

§ 18 - Du "réflexe" au "pouvoir".

Le réflexe s'attache à l'extériorité d'une attitude répétitive et non transcendée, le pouvoir à l'intériorité d'une conduite non répétitive et transcendée.

Il est certain qu'on rencontre l'angoisse chez l'animal. Là-dessus tous les observateurs sont à peu près d'accord. L'angoisse paraît même se produire chez l'animal beaucoup plus souvent que la peur, puisque cette dernière exige l'expérience d'un monde d'objets indépendant que ne possède évidemment pas encore l'animal. L'angoisse naît toujours d'une impossibilité d'adaptation entre l'organisme et l'environnement, c'est-à-dire de la non-capacité de poser des rapports ordonnés entre le corps propre et le monde. Elle est un ébranlement du corps propre par le monde et, de ce fait, la condition même de l'évolution du corps. Si l'animal est mis dans un milieu où il ne sait pas encore réagir de façon ordonnée, par exemple, lorsqu'un animal en liberté est mis en captivité ou lorsqu'il passe d'un gardien qui lui est familier à un autre qui lui est étranger et exige de lui des opérations inhabituelles, l'angoisse apparaît chez l'animal de la même manière que chez l'homme souffrant d'une lésion cérébrale, et il en sera toujours ainsi d'ébranlement en ébranlement, la peur n'étant en fait que la digestion, l'assimilation d'un ébranlement, l'ouverture du corps à des situations de plus en plus complexes, à des multiplicités de plus en plus grandes de rapports avec le monde, et de rapports qui sont eux-mêmes de plus en plus polyvalents, le moyen d'investir une science. C'est pour la même raison qu'on note l'angoisse chez le

nourrisson : toute angoisse naît de l'étrange. Et la vie sous sa forme la plus générale n'est rien d'autre qu'un oui dit à l'ébranlement de l'existence, une capacité de surmonter cet ébranlement en ordonnant telle situation "anormale" à un ensemble plus grand que l'on fait "normal", c'est-à-dire une attitude orientée vers le possible non encore réalisé dans le présent, en sorte que les blessés du cerveau par exemple, dont on peut caractériser la lésion comme une perte de la catégorie du possible, c'est-à-dire du pouvoir de délibérer, se trouvent tout à fait désarmés devant les situations d'angoisse, pour autant qu'ils ne sont pas protégés par un rétrécissement énorme de leur monde.

Revenons alors à notre exemple du vertige et considérons une brute sans imagination ou un mulet lourdement chargé qui longent le même précipice abrupt que nous tout à l'heure sans y prêter attention et sans même tourner la tête. Peut-on parler chez eux d'une capitalisation, d'un gain acquis, d'un véritable rapport noué avec le monde ? Avec leur monde, oui, avec le nôtre, non. Cette brute et ce mulet, vivent dans un mode du monde où l'abîme n'est pas posé pour tel, et où seul le sentier où ils ont toujours marché est visible. Ils voient le sentier, non le vide. Inversément, un cheval arrivant de sa prairie natale sera fasciné par un rail de tramway et se bloquera devant des quatre pieds, il y verra un obstacle infranchissable et, si on l'éperonne, il sautera très haut, désespérément, et passera d'une façon désordonnée. Faire ici entrer en compte l'hypothèse de l'évolution serait certes faire appel à un postulat métaphysique si l'intuition de notre propre ontogénèse et des "progrès" accomplis par nous depuis notre naissance ne donnait à cette notion un fondement sur la validité duquel il nous faudra d'ailleurs revenir longuement. Mais déjà notre élan anticipateur postule l'évolution, c'est-à-dire l'intensification dialectique, en nous, du couple science-connaissance. Ce sont les intellectuels "purs", ceux qui séparent, en eux, la science et la connaissance et possèdent de ce fait le moins d'expérience vécue, qui se trouvent avoir les instincts les moins sûrs, les plus dissociés. Le pouvoir séparateur de la conscience, qui procède justement à cet éparpillement objectif et chaotique des possibles immédiatement "antérieurs" à l'opération de réduction-intégration, semble s'exercer à plein au point bas d'une courbe évolutive-involutive dont les êtres instinctifs purement animaux ou psychiques d'une part, les êtres en cours de spiritualisation consciente de l'autre, occupent les branches latérales. Mais ce n'est qu'une pseudo-objectivité qui occupe effectivement ce point bas, une objectivité naïve, celle des sciences naturelles, et elle représente l'état même de nudité dont il est parlé pour Adam et Eve lorsqu'ils se découvrirent "intelligents" mais désarmés devant le monde, ayant perdu leurs instincts sans avoir conquis leurs pouvoirs. Et c'est en effet le but de l'évolution de ré-intégrer sous forme de pouvoirs transcendés les anciens instincts qui ne l'étaient pas, afin que la capacité originelle de ces instincts d'assimiler les situations "extérieures" s'épanouisse en puissance d'invention et d'intériorisation de toute situation, c'est-à-dire en intentionnalité consciente et souveraine. Chez ce mulet ou chez ce bûcheron porteurs de lourds fardeaux et dont le sabot ou le soulier ferré écrasent ou chassent les cailloux dans le précipice sans que leur pas soit moins assuré qu'il ne le serait sur une route nationale, la conscience ne se pose sûrement pas encore comme imaginative d'autres situations que de passer, et leur attention est purement somnambulique, ils ne sont pas attentifs à leur attention.

C'est au contraire après le point extrême, où la discrimination du spectateur et du spectacle commence vraiment à devenir une réalité vivante, que les situations paradoxalement s'intériorisent et se multiplient. Mais cette intériorisation signifie que le monde où je vis n'est plus en effet seulement un milieu (Umwelt) mais un monde (Welt). L'entourage géographique, qui est d'essence quantitative, ne rend pas compte de cette intégration, il faut distinguer cet entourage, vu en mode pseudo-objectif d'ampleur, et l'espace de mon comportement réel, qualifié par moi et vu dès lors en mode d'intensité. Un phénoménologue statique comme Merleau-Ponty, dès qu'il se tourne vers les sciences naturelles, est obligé de constater cet approfondissement ou cette montée génétiques : "Tous les circuits sensori-moteurs se dessinent d'autant plus nettement qu'on a affaire à des existences plus intégrées, et le réflexe à l'état pur ne se trouve guère que chez l'homme qui a non seulement un milieu (Umwelt) mais un monde (Welt) (1)". Nous aurons à rechercher ce qui distingue le réflexe de cet homme intégrant-intégré de celui du bûcheron par exemple, et à voir en quoi en effet le premier est plus avancé que le second et pose réellement le problème d'un pouvoir nouveau et même celui de l'accroissement indéfini des pouvoirs dans une soi-réalisation de l'homme. Pour moi, que le vertige physique ne touche pas, ce que je constate, c'est que cette indifférence même est due à la faculté de mon être de ne se différencier de l'abîme que pour nouer, multiplier avec lui des rapports qui ne sont plus seulement ceux d'une chute physique, et qui, en tout cas, s'ils évoquent cette chute, ne l'associent pas seulement à l'horreur d'une mort elle-même réduite à son aspect purement "matériel" mais à celle d'une mort infiniment mieux accueillie et même surmontée. Si je peux regarder l'abîme sans crainte et d'ailleurs sans défi, c'est que je n'y vois pas seulement cette hauteur meurtrière, ni cette mort épouvantable dont elle multiplie l'horreur, c'est que cette idée même de la mort physique est en moi soutenue, transfigurée et en quelque sorte annulée par l'idée que je me fais, au plus profond de moi-même, d'une réalité plus vaste où cette mort s'intègre, et cesse d'être négativité absolue pour devenir au contraire positivité absolue, c'est que toutes les puissances déjà constituées de mon être cause-de-soi, que d'autres appellent mon homme intérieur sont maintenant en familiarité, mieux qu'avec une certaine idée du monde et de la mort, avec un certain pouvoir-être en eux qui m'en fait moins des ennemis que des compagnons, des sujets de méditation, des raisons de croire à une certaine liberté passionnée qui m'y fonde au lieu de m'y détruire. J'éprouve ma permanence dans cette liberté. Je suis cette liberté même. Aussi n'a-t-elle même pas besoin de me rassurer. Elle est suffisamment incorporée en moi pour ne plus se trouver dans la nécessité de dé-libérer. Par elle, je possède un corps plus vaste que cet abîme. D'où, à la fois, ma différenciation de l'abîme et mon indifférence. Il ne peut rien sur mon nouveau corps. Cet air, ces pierres n'ont plus pour moi de secret. Ils sont mon corps. Je m'universalise suffisamment déjà pour que cette hauteur d'air, au-dessous de moi, n'ait plus besoin de m'aspirer, je suis déjà cet air. Cette pierre énorme et noire, au fond, que recouvre par moment l'écume du torrent, ne m'est pas hostile. Je ne la vois pas comme me préparant un choc horrible, je suis aussi cette pierre. Je flotte dans ce monde (Welt) parce que j'ai intégré ce milieu (Umwelt) en le peuplant de rapports qui sont moi et qui sont plus élevés que les rapports physiques

(1) Merleau-Ponty, ouv. cit., p. 103.

du vertige. Tout pouvoir, toute gnose réelle impliquent la multiplication mais surtout l'intensification qualitative des rapports. La notion de mon invulnérabilité ne m'habite que dans la mesure où je m'oriente dans cette multiplicité et où, en devenant cause-de-soi, mon être contrecarre dans son pour-soi cet éternel repli sur les couches inférieures du soi que le moraliste vulgaire appelle égoïsme et qui n'est justement pas autre chose que le signe d'une inaptitude à ouvrir, multiplier et intensifier les rapports au monde. Et c'est justement cette aptitude qui me distingue du bûcheron. Peu importe qu'il puisse lui aussi se pencher sans frémir sur l'abîme et ne pas craindre la mort. Lui, c'est parce qu'il ne sait encore rien de ce dont elle le prive, tandis que moi, c'est parce que je sais déjà tout de ce qu'elle peut m'enlever. Nos attitudes visibles sont les mêmes, elles sont celles du non-attachement et de l'absence de regrets, et pourtant nos raisons intérieures sont absolument opposées : il souffre d'un vide, je suis porté par un plein. Cette inversion gît au cœur de tout processus de sublimisation, qui est à la fois acte de cognition, d'édification, de transformation intérieure, et qui, par l'intermédiaire de l'inversion des puissances du pour-soi, fait de tout acte, en tant que résolution de la contingence des possibles l'occasion d'une montée, le franchissement d'un seuil, l'accès à un mode plus complexe de com-possibilité.

Universalité de l'état d'angoisse en tant que moteur immobile du couple réduction-intégration.

L'expérience naturelle nous donne l'idée immédiate d'une hiérarchisation du caractère plus ou moins chosiste de l'en-soi. Lorsque l'être-en-soi opaque d'une situa-

tion donnée s'écarte en laissant découvrir derrière soi l'arrière monde de l'être cause-de-soi transparent à soi-même qui transcende cette situation, une situation nouvelle se présente qui n'est pas moins opaque que l'ancienne, mais même, pourrait-on dire, mieux opaque, en ce sens qu'en impliquant le passage d'une opacité transcendée à une opacité à transcender, elle fait pressentir que sa propre transfiguration fera appel à des puissances plus "avancées" que la précédente, et que, en tant que situation nouvelle, elle sera plus difficile à "résoudre" que l'ancienne. La situation appelée "vertige" est ici le modèle de toute situation à transcender, et la réduction-intégration "physique" que nous en avons effectuée n'est à son niveau somatique que l'illustration particulière de l'action universelle du couple réduction-intégration à tout moment et à tous les niveaux, y compris le niveau ultime de la constitution du "Je" transcendantal. Nous avons déjà dit que tout fait brut posé par le monde "extérieur" devant le moi percevant naïf se trouve, dans une première opération idéale, soumis à une réduction éidétique, c'est-à-dire ramené à son essence ou "éidos". De la perception des objets bleus, on tire la notion du bleu; de la perception des objets rouges, la notion du rouge. Cette réduction est exactement du type de celle qui a ramené la situation brute du vertige à son essence, qui est celle du "glissement" ou du "roulement". Mais le bleu comme le rouge, le glissement comme le roulement, s'ils sont des essences, sont aussi de nouveaux faits, et des faits plus "hauts" que leurs illustrations particulières. L'emploi de l'article défini dans l'expression "le" bleu ou "le" glissement prouve cette facticité : il appelle la mise en corrélation du

bleu ou du glissement comme faits perçus à un sujet percevant ou agissant, il empêche le fait de se suffire par soi comme "substantif" absolu ou inconditionné, il appelle un dépassement qui sera soit un acte de la pensée, soit un acte du corps, mais en tout cas un acte, un engagement plus avancé dans le monde. Dans art-icle, il y a "art", c'est-à-dire "façon" ou "manière" (nous avons déjà signalé que Art, en allemand, signifie "façon"). Le bleu n'est pas simplement et substantivement un "être en-soi" mais une certaine façon "d'être coloré". Le glissement n'évoque pas n'importe quelle attitude périlleuse du corps mais une façon d'être en péril et de réagir contre ce péril. Et effectivement, si, en tant qu'essences, le bleu et le rouge intègrent maintenant tous les objets rouges ou bleus et constituent ainsi, pour le langage et la connaissance, un pouvoir économique de désignation, d'évocation ou de prise, si de même, le glissement ou le roulement intègrent toutes les possibilités de déséquilibre de mon corps dans les situations désignées par ces mots, toutes ces essences n'en doivent pas moins, en tant que nouveaux faits, être réduites à leur tour dans de nouvelles essences plus dissolvantes qu'on appellera ici, respectivement, la "couleur en-général" ou le "mouvement en-général", et qui, celles-ci, intégreront tous les objets colorés et tous les déséquilibres. Nous aurons à comprendre comment chacun de ces niveaux successifs de réduction-intégration est à la fois un terme et un commencement, une stase et une ek-stase, une stase en tant qu'il dégage une essence unique et inconditionnée, une ek-stase en tant que cette essence redevient fait parmi des faits qui lui sont corrélables et la tirent hors de soi. La seule indication que nous voulons consigner ici concerne la structure de cette dyade dans ses rapports avec le couple angoisse-peur. Nous savons déjà que l'essence "le bleu" par exemple se constitue pour subsumer sous elle une multiplicité d'objets bleus déjà vus mais qu'en fait elle intègre l'infinité des objets bleus pouvant être vus et restant effectivement à voir. Or, l'infinité n'est pas la multiplicité. Elle est d'un autre ordre, non seulement en quantité mais en qualité. L'expérience de la multiplicité est ce qu'elle est, et fort variable selon les individus. Au moment où il forme la notion du bleu "en général", un enfant n'a après tout rencontré dans sa vie quotidienne que fort peu d'objets bleus. Cette expérience limitée ne suffit pas à expliquer la vocation spécifique de l'esprit à constituer d'emblée l'infinité comme possibilité idéale et indéterminée. Il faut donc qu'il y ait déjà un "plus" sous-jacent à toute constitution d'essence, et c'est ici que nous retrouvons notre analyse de l'angoisse. Toute dispersion dans une multiplicité quantitative est génératrice d'angoisse. L'existant s'angoisse parce qu'il se sent en face d'une multiplicité en mode d'extension centrifuge tendant potentiellement vers l'infini. Toute constitution d'essence est une réaction centripète de défense contre cette dispersion, un retour instantané de l'infinité imaginaire et dissolvante des possibles à l'unité d'une idée intégrante, la transformation d'une extension quantitative en com-préhension qualitative. La perception de l'essence "le bleu" est une victoire de la conscience qui, sollicitée par une multiplicité "trop" étendue, qui essaie de la disperser à l'infini dans tous les objets colorés et ne réussit qu'à la paralyser, se ressaisit dans un acte unique et unifiant où elle affirme non seulement sa permanence contre ces objets mais sa capacité de les ordonner et de les ressaisir tous, quels qu'ils soient, de les "fasciner" à son tour. La perception de l'essence "glissement" est de même une victoire de la conscience sollicitée par une multiplicité "trop" étendue de mouvements incoordonnés qui essaient de la

dispenser à l'infini, et sa conséquence est d'armer le corps, de tendre les muscles antagonistes à ce mouvement désormais spécifié et d'en maîtriser le danger, d'affirmer le pouvoir du corps contre le déséquilibre qui le menaçait. Ainsi donc, l'être cause de-soi ré-unifiant, à la fois centripète par ce ressaisissement de soi et centrifuge par cet inventaire clairvoyant d'un monde infini, apparaît dans le paroxysme qui est, lui, purement centrifuge, de l'être en-soi. L'être en-soi, la multiplicité des faits en mode quantitatif d'extension ou d'ampleur, sollicitent la conscience dans une multiplicité de directions ou de détails anorganiques qui con-fine potentiellement et à chaque instant à l'infini. Toutes ces directions se veulent anisotropes : tous les objets colorés, toutes les situations de mouvement se veulent hétérogènes. Mais l'hétérogénéité absolue, "l'étrangeté" totale de ce monde "extérieur" ne produit qu'un brouillage "sans nom" et ne peut être passivement subie sans dissoudre le pour-soi. La réaction est le saut qualitatif faisant passer de l'hétérogénéité et de l'anisotropie absolues de ce monde "extérieur", c'est-à-dire du chaos, à l'homogénéité et l'isotropie absolues d'une essence une, ou d'un acte un, qui eux, portent un nom. En d'autres termes, c'est lorsque l'être pour-soi prend conscience du "danger" de l'éparpillement entropique qui caractérise l'être en-soi et de la potentialité immanente et imminente de sa dissolution dans cette entropie, qu'il transforme la quantité en qualité, l'extension en compréhension, l'ampleur en intensité, l'entropie en conscience, et saute hors de l'en-soi dans la cause-de-soi. Au terme de cette première analyse, nous nous trouvons donc avoir dégagé ou confirmé les propositions suivantes qui constituent la base de toute ontologie génétique :

La constitution de l'être cause-de-soi est une réaction de l'être pour-soi menacé par le passage à l'infini de l'être en-soi. Elle est réduction et intégration d'un paroxysme d'ampleur dans une unicité d'intensité. Elle est affirmation vitale de la non-répétition consciencielle contre la répétition entropique, surgissement de la somme constituée hors de l'addition constituante. Aussi, tandis que l'être en-soi n'apparaît qu'en mode de quantité, l'être cause-de-soi ne se présente qu'en mode de qualité. Il est transmutation qualitative et a-spatiale d'une ampleur quantitative et spatiale. L'être en-soi est lié au nombré, l'être pour-soi au nombrant, l'être cause-de-soi à l'idée-nombre.

Dans le couple réduction-intégration qui agit dans ce passage transmutatif, les ésotéristes reconnaîtront sans peine l'opérateur solve et coagula des alchimistes, dont le champ d'action est de même universel.

§ 19 - La hiérarchie "naturelle" des comportements.

L'étude empirique des comportements animaux ou humains permet de voir à l'oeuvre le couple réduction-intégration dans la polyvalence de plus en plus étendue et intensifiée des rapports de chaque existant avec le monde, et d'organiser ces comportements non plus en mode linéaire mais sphérique, selon le type universel de la structure sénaire.

En détruisant la séparation absolue imaginée par Bergson entre l'instinct et l'intelligence, la science naturelle purement descriptive transforme ceux-ci en simples limites abstraites et idéales aux deux pôles de l'évolution de la conscience. Dans le cadre de cette science naturelle encore caractérisée par son objectivité naïve, Merleau-Ponty rappelle que les formes des comportements animaux peuvent être, dans l'ordre d'une hiérarchie intégrante, rangée en trois classes : les formes synchrétiques, amovibles, ou symboliques (1). Il faut remarquer immédiatement que ces catégories ne correspondent pas à des groupes d'animaux distincts ou figés qui seraient prisonniers d'un mode de comportement unique, mais illustrent au contraire la plasticité de l'animalité tout entière; elles fixent l'ordre d'évolution de quelque chose qu'il faut bien appeler la conscience animale ou l'être cause-de-soi dans l'animal, avant d'y voir, par l'émergence de notre vision transcendantale, le fait de l'évolution de notre propre conscience et de notre être cause-de-soi personnel. Les formes synchrétiques, qui sont les moins évoluées, s'inscrivent dans les montages instinctifs de l'espèce, d'où toute conscience individuelle de l'animal paraît absente et qui sont livrés à la répétition pure et simple. Là, l'espèce paraît seulement reconnaître des montages vitaux toujours identiques et y insérer les stimuli artificiels qu'on lui propose. Mais si l'activité correspondante est répétitive, et si l'espèce paraît enfouie dans cette répétition, ce n'est évidemment qu'à nos yeux d'observateurs naïfs et qui se contentent de leur vision simple. Ici, aucun stimulus ne "paraît" pédagogique. La répétition pure et simple d'un comportement a-temporel "paraît" absorber tout stimulus, comme s'il s'agissait d'une digestion sans assimilation. Il est évident que cette répétition ne peut être, à l'état pur, qu'une limite asymptotique. De toute évidence, il n'est pas possible qu'elle soit jamais réalisée dans cette pureté théorique, sans nul changement d'un état à un autre, et sans que cette addition de termes tous égaux ne fasse apparaître un jour une somme qui leur soit irréductible. C'est notre vision qui ne nous livre, dans son imperfection, qu'une forme incomplète de ce qu'est en réalité la vie intégrale de cette larve ou de cet insecte "purement" instinctifs, et si nous concluons à l'absence d'assimilation, si nous dénonçons à ces existants pourtant spécifiés toute capacité d'interprétation ou de réaction autonomes, c'est que nous ne pouvons pas suivre l'effet ou la trace des stimuli extérieurs dans le secret des cellules où justement ils sont accueillis, modifiés, intégrés, c'est, en un mot, que notre vision reste macroscopique. Dans un tel mode de vision, il nous est impossible, à la limite, de comprendre pourquoi l'animal considéré remue et possède un rythme ou des rythmes, pourquoi il grandit, grossit et prolifère, ou inversement s'use, dépérit et vieillit, et pourquoi, finalement, il n'est pas immortel. La mort est, dans le monde, non pas ce qui confirme la répétition, mais ce qui la contredit absolument. La mort est, avant tout, l'index qui nous apprend qu'il n'y a pas, quel que soit le témoignage subjectif de nos sens, de répétition pure dans le monde. Elle est le signe de l'obscur chimie assimilante et désassimilante qui, en manifestant, à un instant donné, la fin de toute apparence vitale spécifique, enseigne que tout instant, avant cet instant, contenait au moins une modification infinitésimale totalisable et constituait un terme élémentaire de cette fatale totalisation. En d'autres mots, l'activité synchrétique pure, qui est de non-changement et de non-totalisation, n'existe que de façon tendancielle. Elle n'est que la différenciation phénoménale,

(1) Merleau-Ponty : La structure du comportement, (Presses Universitaires de France), pp. 139-140.

la réduction relative à nos sens d'une activité transphénoménale cachée et intégrée et on dirait que la "nature" ne la fait apparaître à nos yeux que pour nous donner l'idée abstraite de la réduction, pour séparer cette idée de celle de l'intégration qui, concrètement, l'accompagne toujours. Finalement, il n'y a pas d'activité instinctive perçue par nous comme telle qui ne nous invite à prospecter le soubassement non-perçu qui la transcende et à y imaginer quelque conscience ensommeillée ou vigilante, quelque esprit tutélaire ou quelque champ directeur de forces inconnues de nous capables d'action et d'enrichissement autonomes. Aussi, lorsque les structures changent de contenu et sortent elles-mêmes de leur montage vital usuel, c'est-à-dire lorsqu'elles deviennent amovibles et qu'on accède ainsi à un niveau plus "élevé" du comportement visible, on constate immédiatement la valeur pédagogique, c'est-à-dire non-répétitive, de la pseudo-répétition.

Caractère universel
de l'amovibilité
et passage au symbolisme.

Il faut ici se refuser à la tentation de croire que c'est le caractère artificiel des stimuli ou de l'organisation structurale nouvelle qui détermine la non-répétition. Comme la distinction

entre l'organique et l'inorganique, celle du naturel et de l'artificiel ressortit à la vision naturelle naïve et se trouve abolie dans la vision transcendantale. Tout, dans la nature, est organique. Tout est sensible, dit Nerval. Il veut dire : tout est vivant. Une nature immuable qui serait un donné figé hors du temps ne peut évidemment exister en tant que mode perçu. Les architectes qui entretiennent les cathédrales sont obligés de parler d'une mystérieuse maladie de la pierre. C'est que même la vie chimique est une vie. Si elle corrode les métaux, c'est pour les transmuier. Si elle réduit en poussière les roches les plus dures, c'est pour en faire d'autres roches, de la terre, un humus où la roche ancienne est effacée, bien qu'intégrée. Dans la moindre de ses parties, la nature n'est qu'une immense et éternelle entreprise de re-constitution artificielle et organique, qui s'offre à un nombre infiniment infini de modes de vision. Certes, dans les formes amovibles du comportement, ces formes ne passent pas immédiatement d'un sens à un autre et ne se laissent pas facilement transposer. La nature, telle que notre vision l'invente, nous apparaîtra toujours comme le tuteur des tuteurs et le pédagogue des pédagogues, elle ne cessera de nous offrir une considérable gamme de variétés et d'extrapolations et de se présenter comme un maître inépuisable disposant d'une collection d'exemples infinis qui ne sera que progressivement co-reliée et intégrée. Par exemple, pour le chimpanzé, tel que nous le voyons, l'amovibilité est saisie dans sa forme la plus simple. Une caisse pouvant, dans un certain montage, servir de siège, et, dans un autre montage, d'instrument de grimpe, reste vue par lui en dualité; elle figure deux caisses distinctes. Mais au moins, pour autant que nous en jugions, les yeux du chimpanzé s'ouvrent à un monde extérieur diversifié en structures, tandis que la larve syncrétiste, quel que soit l'obstacle, nous semble poursuivre son cheminement aveugle sans connaître d'outils extérieurs à son corps et susceptibles de l'aider à modifier ce cheminement. L'extériorité de l'outil est, pour nous, le premier signe de l'amovibilité des structures. Même si, dans un premier stade, l'outil est monovalent et ne s'insère util-ement que dans un seul montage, même s'il n'est encore que le signal d'une structure unique, c'est-à-dire d'un seul rapport, et non le symbole polyvalent d'une multiplicité de

structures ou de rapports tendant vers une infinité dont son utilité justement dégagera l'essence une, il n'en est pas moins annonciateur de la possibilité du prolongement de l'animal dans un mode du monde qui ne lui est pas "naturel" ou "inné", il annonce une universalisation. La répétition, ici, contient une part d'artificialité qui en révèle le caractère pédagogique. La larve ne peut pas être enseignée, tout au moins, selon l'apparence, pas par nous; le chimpanzé peut l'être. Nous n'avons pas encore à nous demander comment cette monovalence de l'outil en vient un jour brusquement ou non, à se déployer, dans la multiplicité perspective qui le transforme de signal en symbole, et comment la troisième forme du comportement apparaît comme une intégration, un bouclage sur elles-mêmes de formes amovibles apparemment indépendantes et nombreuses et que seule relie la personnalité ainsi apparue de l'existant. A ce troisième stade, il faut que l'outil s'incorpore au moins dans un embryon de pensée. L'essence de l'outil a été réduite et intégrée par le corps. L'activité qui semblait répétitive se fait dès lors visiblement non-répétitive. De l'inattendu apparaît dans le monde, chaque acte devient spécifique, et même, à la limite, dans le domaine d'action de l'outil considéré, lorsque ce dernier atteint à une polyvalence infinie, l'être n'est plus enseigné, c'est lui qui s'enseigne et devient enseignant-autrui, il s'éprouve comme cause-de-soi et cause-d'un-univers. Tandis que, dans le comportement syncrétique, les a-priori sensori-moteurs liaient l'activité à des ensembles individuels de stimuli et à des "mélodies cinétiques monotones" et que, dans le comportement amovible, les thèmes, sinon les moyens, restaient fixés par l'a priori de l'espèce, avec les formes symboliques apparaît une conduite qui exprime le stimulus pour lui-même, qui s'ouvre à la vérité et à la valeur propre des choses, qui tend à l'adéquation du signifiant et du signifié, de l'intention et de ce qu'elle vise (1). Il va de soi qu'il est impossible de dire que la superstructure conscientielle apparaît plutôt au second stade de cette division qu'au premier pour ne devenir pleinement intégrante qu'au troisième en cessant dès lors d'être simplement superstructure. La vision naïve le dit, mais non la vision transcendantale. Non seulement il n'existe pas pour-nous de séparation franche entre les trois stades et, par exemple, on n'observe pas d'espèce animale dont le comportement ne dépasse jamais le niveau syncrétique ni ne descende jamais au-dessous du niveau symbolique, mais surtout, dans une vision transcendantale, rien ne nous autorise à nous substituer à la larve ou au chimpanzé ou à leurs champs directeurs inconnus pour juger de leur activité non-répétitive éventuelle. La larve et le chimpanzé ne nous sont pas présents, en tant qu'êtres originaux, ils nous sont seulement "apprésentés", c'est-à-dire, au sens husserlien de ce mot, perçus par analogie avec ce que nous sommes nous-mêmes en tant qu'existants séparés, mais seulement par analogie; si la larve ne répond pas, pour-nous, de façon non-répétitive à nos stimuli tandis que le chimpanzé leur répond en partie, c'est que nous ne savons pas entrer dans le monde de la première tandis que nous entrons partiellement dans celui du second, c'est que nous savons proposer au chimpanzé des outils construits par nous et utilisables par lui tandis que nous ne le savons pas pour la larve. Cette constatation renverse l'évolution de la larve et du chimpanzé dans notre évolution. Elle transmue notre vision naturelle et naïve du monde "extérieur" en vision transcendantale de notre mode du monde. L'observation phénoménique du chimpanzé, son dressage par-nous, ne sont qu'un moyen

(1) Merleau-Ponty : La structure du comportement, (Presses Universitaires de France), pp. 161-165.

d'avancer notre science du monde et notre pouvoir sur lui, et pour tout dire notre propre dressage, le niveau de l'être cause-de-soi en nous, de même que l'observation phénoménique et le non-dressage de la larve ne sont qu'un moyen de cerner notre ignorance et notre impuissance dans ce même monde, et pour tout dire, notre non-dressage, le niveau de l'être-en-soi en nous. Toutes ces observations, ces expériences et ces distinctions ne tendent finalement pas à autre chose qu'à situer, dans les étapes du comportement "extérieur" telles que nous les discernons chez autrui, les étapes de notre propre comportement "intérieur" telles que nous devons les discerner en nous, et à ne nous faire voir dans les premiers que la représentation symbolique, c'est-à-dire l'apprentissage des secondes. Et c'est finalement beaucoup moins l'apprentissage de la larve et du chimpanzé qui est en jeu dans les observations naturelles que notre propre apprentissage.

§ 20 - Mélodie, rythme, harmonie.

Les rapports réciproques de la mélodie, du rythme et de l'harmonie permettent d'intégrer toutes les relations inhérentes à la hiérarchie naturelle des comportements et montrent que ces relations sont celles du temps spatial, de la durée vécue et de l'intuition a-temporelle et ineffable du temps véritable ou transcendantal. Cette organisation elle aussi est structurée par le sénaire.

Il résulte de ce qui précède qu'il ne faut pas s'étonner si les étapes "objectives" du comportement animal se retrouvent terme pour terme dans celles du comportement humain, soit qu'on adopte le classement proposé par Léone Bourdel en hommes mélodiques, rythmiques et harmoniques, soit celui du Professeur Sheldon en endomorphes, mésomorphes et ectomorphes, ces deux classements ne faisant d'ailleurs que reproduire la répartition traditionnelle en tendances tamas, rajas et sattwa chez les Hindous ou la division des êtres en hyliques, dynamiques et pneumatiques chez les Pères de l'Eglise. Dans tous les cas, il s'agit d'une seule et même division plane effectuée dans l'ensemble actuel des hommes, mais il est facile de montrer que l'organisation géographique ou horizontale qu'elle décrit vaut aussi comme gradation historique et verticale, c'est-à-dire comme schéma d'intégration dans le temps, selon la loi générale qui veut que toute génétique en mode de succession dans le temps vaut aussi comme statique en mode de simultanéité dans l'espace. Toute nature mélodique est syncrétique, elle est caractérisée par un déploiement répétitif dans le temps. Les éléments du temps s'y alignent et s'y additionnent de façon linéaire. Qu'il s'agisse de notes, d'impulsions, de motivations, d'idées de rapports, elle n'est capable d'exprimer à chaque instant qu'une seule valence. Ainsi elle est le support des matériaux élémentaires, elle présente de façon atomistique les constituants élémentaires de toute activité. Ainsi encore, son attitude ne trahit jamais sa conduite, l'externe y est toujours en état d'adéquation avec l'interne, elle est comportement brut et ultime par en bas, sans complication ni implication. Le rythme est au contraire l'élément à la fois réducteur et intégrateur de la mélodie. De cette activité brute, il abstrait déjà une essence, celle de la répartition du temps, mais une essence

qui apporte sa valeur propre et se fait intégratrice des valences préalablement dissociées. Le rythme s'impose aux notes comme la structure d'ensemble aux stimuli, il intègre à un flux continu les éléments spécifiques de ses variations expressives, il est l'eidos d'un mouvement précipité ou ralenti, la forme vide mais active où la matière musicale brute s'anime, l'amovibilité spécifiée d'un syncrétisme tranquille et incolore. Par lui l'attitude s'annonce comme la surface opaque ou, à la rigueur, translucide, d'une conduite, l'être en-soi dont cette attitude justement, en tant que signe non absolument transparent, n'épuise pas la signification. Naturellement, de même qu'il n'y a jamais de syncrétisme "pur", il n'y a jamais de mélodie "pure", c'est-à-dire de succession susceptible de s'exprimer de façon musicale par une pure et simple juxtaposition linéaire de notes sans tempo propre. Une telle succession serait à la fois différenciée "avec excès", car elle confinerait à l'hétérogénéité absolue par ses parties, et indifférenciée également "avec excès", car elle confinerait à l'homogénéité également absolue par l'écoulement sans accident de son temps uniforme. Cette dualité idéale est celle du chaos primordial. Mais entre ces deux pôles théoriques qui écartèlent déjà la vie la plus "élémentaire" en tant que points-limites de l'entropie et de la conscience, c'est-à-dire de l'uniformité et de la spécificité sollicitant toute vie, le rythme est le porteur ambigu des deux fonctions d'uniformisation et de spécification qui ek-statifient sans cesse et sortent d'eux-mêmes ces deux états, il se fait à la fois réducteur de la disparité et intégrateur de l'unité, il est l'agent du solve et coagula universel, le double mouvement qui organise en nouvelles unités homogènes plus intégrées que ne l'était l'ancienne unité les anciennes parties hétérogènes, et qui décompose l'ancien ensemble homogène en séquences hétérogènes mieux différenciées que ne l'étaient les anciennes parties. En d'autres termes, le rythme est le facteur syntactique qui, d'une suite de mots isolés crée la phrase ou, d'une suite de rapports épars, la proportion. Réduction et intégration sont ainsi constamment associées comme les deux sous-moments abstraits d'un seul moment concret, sans qu'on puisse jamais dire si l'un de ces sous-moments est celui d'une origine plutôt que d'une fin ou inversement, car cette association est circulaire, et ce n'est certes que par son intégration dans la phrase que le mot prend son sens et se réduit réellement en empruntant à la fonction d'activation prospective ou d'amovibilité sa valeur rétrospective de mot syncrétique ré-activé, mais inversement, une sorte d'intelligibilité immanente habite tout mot et irradie hors de lui des lignes syntaxiques de vie comme si du fait le plus "isolé" sortait une protestation de portée universelle contre le chaos. Aussi toute succession, toute gradation ne font-elles qu'explicitier la suite sans fin des réductions et des intégrations. Et si, d'une façon générale, les expressions humaines qui rendent compte des globalités saisies à la fois dans leur statut actuel et dans leur histoire, c'est-à-dire dans leur développement horizontal en ampleur et leur évolution verticale en intensité, si ces expressions sont triadiques, c'est-à-dire comportent deux intervalles et trois termes (les triades syncrétique-amovible-symbolique et mélodique-rythmique-harmonique en sont des exemples, aussi bien que la triade ontologique fondamentale des Hindous : tamas-rajās-sattwa) ce mode d'organisation et de fonctionnement se trouve intimement lié à cette nécessité de rendre compte du jeu des deux fonctions, ce qui, entre un commencement et une fin, un centre et une marge, exige évidemment un terme médian distribuant deux champs distincts mais permutants. Nous aurons plus tard à reconnaître la signification ontologique de ce déploiement dyadotriadique qui est le plus réduit de tous les déploiements possibles, et en même

temps le plus intégrant. La dualité et la trinité y prennent la totalité de leur sens ambigu. La réversibilité des stases et des ek-stases y boucle perpétuellement les extrêmes l'un sur l'autre dans une contiguïté qui enferme néanmoins tout le champ de la conscience. Aussi, si nous considérons maintenant la nature harmonique comme située plus haut que la nature rythmique, faut-il comprendre cette hiérarchisation dans un sens relatif et absolu à la fois. Dans un sens relatif d'abord, parce que la relation entre le rythme et l'harmonie est bi-univoque, ou, si l'on préfère, circulaire, au même titre qu'entre la réduction et l'intégration. Mais dans un sens absolu cependant, parce que la nature harmonique est aussi la transmutation qualitative de la nature rythmique et son intégration irréductible, au même titre que l'intégrale est une transmutation sommative qualitativement in-comparable aux différentielles qui s'y fondent. L'harmonie est le saut d'une quantité rythmée saturée dans une qualité nouvelle et unique détachée du rythme, la transmutation paroxystique de celui-ci. Le rythme était le déploiement organique du temps, l'harmonie en est le resserrement fonctionnel. Tandis que la mélodie additionnait des mots et que le rythme additionnait des phrases en totalisant des mots, l'harmonie totalise des phrases et n'additionne plus rien. A la limite, et toujours en vertu du principe de la contiguïté des extrêmes, la réduction en est asymptotiquement absente comme elle l'est de la mélodie ou, plus exactement, elle n'y est plus sensible parce qu'elle est entièrement accomplie, tandis que dans la mélodie elle n'était pas encore sensible parce qu'elle était entièrement à accomplir. L'harmonie rassemble dans un seul accent une multiplicité et même, à la limite, une infinité d'accords dont les bouclages partiels et mutuels, en nombre infiniment infini, constituent le symbole même de la vie universelle dans ses dénombrements, en sorte que le verbe de Dieu, qui n'est autre que l'harmonie ultime intégrant toute harmonie, est synonyme d'univers. Naturellement, il ne peut pas y avoir pour-nous d'harmonie "achevée" pas plus qu'il n'y a de mélodie "pure", et si la mélodie pure est chaos, l'harmonie achevée se perd dans l'ineffable de Dieu. Ces deux unités extrêmes sont idéales et inaccessibles. Elles sont cependant les deux asymptotes de l'entropie et de la conscience. Nous dirons dès lors que la mélodie "pure" crée l'unicité du moment présent par abolition de toute relation "extérieure" à ce moment, dans sa vision absolument opaque d'être en-soi, tandis que l'harmonie "achevée" crée cette même unicité par insertion d'une infinité de relations "intérieures" dans ce moment, dans sa vision absolument transparente d'être cause-de-soi. La première est absence d'explications, la deuxième comble d'implications. Les parties de la mélodie sont entièrement indépendantes et juxtaposées, "purement" réduites, celles de l'harmonie entièrement dépendantes et fondues, "absolument" intégrées. La mélodie est stratification ou sédimentation, l'harmonie cristallisation. L'une et l'autre tendent ainsi vers une unité idéale qui est celle de la désintégration absolue dans un cas, de l'intégration absolue dans l'autre. Seul, entre elles, le rythme est porteur de l'ambiguïté transmutatrice du couple réducteur-intégrateur tout entier de l'être pour-soi, et ce couple n'est déséquilibré et génétique que parce qu'il participe justement, par ses deux pôles, aux natures irréductibles de la mélodie et de l'harmonie. A partir de la première, le rythme procède par fondation (du verbe fonder), il additionne; en allant vers la dernière, il procède par fusion (du verbe fondre), il totalise. On comprendra encore mieux la nature de cette bi-polarité co-reliée si l'on remarque que la mélodie n'est rien sans le temps, mais que le temps n'est rien sans l'harmonie. Le temps fonde la mélodie, l'harmonie fonde le temps, elle se passe du temps, elle l'arrête,

[page manquante]

Leur immobilité intègre tout mouvement. Ils aspirent à intégrer toute nuit dans leur veille. Ce sont des passifs d'en-haut, les hommes de la lumière "intérieure". Tous les principes de ce triple statut co-existent évidemment, à des degrés d'intensité divers, dans tout existant, il n'y a pas d'être "purement" constitué par un seul d'entre eux. L'homme de la masse qui s'agrège additivement à elle et s'y perd, le "on" de la banalité quotidienne, obéissent à la tendance tamas. Ils sont ampleur "pure", mais seulement dans cette fusion ou cet anonymat. En réalité, il n'existe pas d'homme qui, marginalement, ne possède au moins des potentialités non tamasiques tendant à l'isoler de la masse et à l'en faire sortir. Chez les chefs politiques et guerriers, c'est au contraire la tendance tajas qui prédomine. Winston Churchill est un rajasique presque pur. Ses historiographes ont été frappés par le fait qu'il possède "un sens africain" du rythme mais qu'il est en même temps "le plus mauvais siffleur du duché de Kent" : il est absolument insensible à la mélodie. Ceci n'empêche évidemment pas l'homme d'état anglais de posséder un fond tamasique, ne serait-ce que par sa foi naïve dans la politique et son incapacité à transcender l'action, mais la qualité de ce "tamas" ou de cette entropie est évidemment supérieure à celle de l'homme de la masse qu'il commande. Dans la partie du présent enseignement qui sera consacrée aux Fondements théologiques et anthropologiques, nous désignerons sous le nom d'impulsion christique universelle la marche même du couple réduction-intégration qui établit une corrélation permanente entre les trois niveaux de l'ampleur, de l'ampleur d'ampleur (ou intensité) et de l'intensité d'intensité, et défait les additions de plus en plus étendues de l'entropie pour totaliser les intégrales de plus en plus spécifiques de la conscience. Et nous verrons qu'effectivement le propre du Christ est d'intégrer constamment deux pleins, celui de l'esprit et celui de la matière, tandis que Lucifer n'ajoute que la plénitude de l'esprit et la vacuité de la matière, et Satan, la plénitude de la matière et la vacuité de l'esprit. Lucifer et Satan, sans le Christ, tourneraient ensemble dans le refus mutuel permanent de l'un par l'autre, comme tourne la quadrature de l'être pour-soi sur le plan équatorial de la sphère du sénaire. C'est le Christ qui transforme cette plan-itude équatoriale en plén-itude sphérique.

La notion d'Ain-Soph

L'archétype des archétypes qui n'est autre que le sénaire a d'ailleurs été symbolisé dans la tradition hébraïque sous le nom d'Ain-Soph qu'on traduit indifféremment par "l'infini" ou "l'indéterminé". Le mot Ain signifie "Néant" : il évoque l'ampleur "pure". Le mot Soph signifie au contraire l'accomplissement : il évoque l'intensité remplissant l'ampleur. L'Ain-Soph est pour les Hébreux le significateur suprême, l'enveloppant global intégrant toute origine et toute fin. Par ses deux radicaux, composés tous deux, en langue hébraïque, de trois lettres, six en tout, il se trouve conjindre l'absolu du statisme et l'absolu du dynamisme. Ain est le néant en tant que complexe du plein absolu et du vide absolu également in-qualifiables, et Soph est l'unification duelle de ce néant lui-même, le plein et le vide en mouvement relatif, le symbole de tout cumul et de toute positivité. Ain est l'être en-soi, Soph l'être cause-de-soi. Nous aurons à étudier comment la procession intérieure de l'Ain-Soph, - procession que la Kabbale décrit par la structure des Séphiroth, - ne fait pas autre chose qu'explicitier le triple sénaire-septénaire. Cette étude, si nous pouvons la pousser suffisamment, constituera la clef unique de toutes les traditions et de toutes les gnoses particulières qui nous sont parvenues sous des formes symboliques variées, notamment des célèbres Hexagrammes chinois (dits Pa-Koua) du Livre des Mutations (Y King) dont l'importance métaphysique et prophétique paraît bien être capitale. Ne retenons pour le moment de notre étude que ce fait en soi capital lui aussi : la possibilité d'une confirmation et même d'une démonstration "scientifique" des données jusqu'ici purement dogmatiques de la Tradition. Ceci constitue une "désoccultation" à l'état pur, et annonce la possibilité d'une initiation spécifiquement "occidentale", c'est-à-dire d'un bouleversement radical dans les modes de spiritualisation de l'homme et du monde.
