

CERCLE D'ETUDES METAPHYSIQUES

D I A L E C T I Q U E D E L ' I N I T I A T I O N

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

Première partie

LE SENAIRE-SEPTENAIRE UNIVERSEL

Fascicule No VI

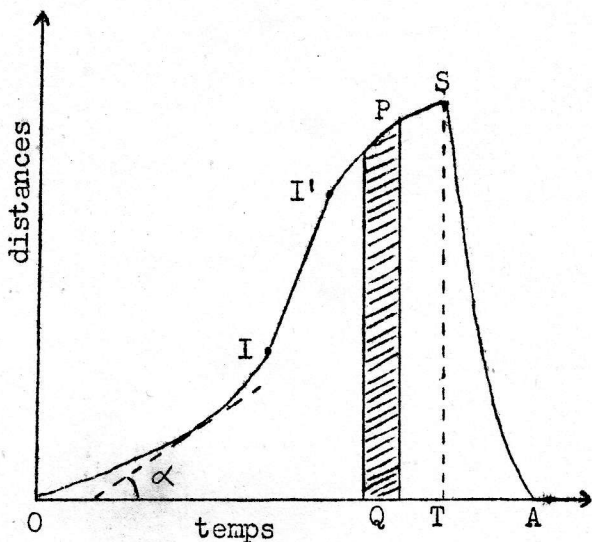
CHAPITRE VI

STRUCTURE DU TEMPS ET DE L'HISTOIRE

§ 21 - Théorie générale de l'oscillation de relaxation.

Dans la suite intégrante des sénéaires, tout "moment présent" est animé par une anti-symétrie où l'accumulation potentialisée et la relaxation actualisante se répondent dans une oscillation perpétuellement répétée. L'oscillation dite de relaxation est ainsi la meilleure représentation de la structure du temps.

Essayons de représenter par une courbe cette chute sur une pente enneigée que j'ai décrite au fascicule No 3 du présent enseignement. Nous porterons en abscisses, c'est-à-dire sur l'axe horizontal ce qu'on est convenu d'appeler le temps spatial, c'est-à-dire le temps tel qu'il est additivement mesuré par une horloge, et en ordonnées, c'est-à-dire sur l'axe vertical, les distances parcourues par mon corps sur la pente depuis l'origine de la chute, lorsque mon corps s'est trouvé allongé sur la neige et a commencé à glisser. Je sais déjà



qu'au début de la chute, l'accélération ne cesse pas d'être positive et que par conséquent la vitesse croît. Cette accélération résulte de la différence de deux composantes : la première est constante, c'est celle de l'accélération due à la pesanteur projetée sur la pente; la seconde est variable mais croissante, c'est celle du ralentissement dû au frottement. La différence des deux composantes tend donc à s'annuler. Mais tant que cette différence n'est pas nulle, c'est-à-dire sur le tronçon AI , la courbe est concave vers le haut. En I , brusquement, la vitesse est devenue telle que le frottement annule l'accélération gravifique. La vitesse est uniforme et la courbe devient un segment de droite II' . Je suis

projeté dans l'uniformité. Mais cette projection n'est que tendentielle : la vie ne supporte pas l'uniformité. Le segment II' ne peut être que très court, et ma conscience qui émerge dans ce changement se forme en effet instantanément son idée de la situation ou, comme on dit, en un "clin d'oeil", le temps d'ouvrir les paupières, et elle entreprend immédiatement de ralentir et d'arrêter ma course. La courbe devient tout de suite concave vers le bas jusqu'à l'arrêt que je provoque et qui survient au point S , au-delà duquel la distance n'augmente plus. Je me relève, je jette un regard en arrière sur la distance parcourue. Ce regard néantit cette distance. Elle est comme si elle n'avait pas été. Je me retrouve debout au moment marqué par A . Et certes, ce n'est pas en ce point une distance ST que j'ai intégrée. Cette distance est vide. Seul mon regard désormais la sonde. Ce que j'ai en réalité intégré dans ma chute, le résidu positif de ma vision en I et de mon acte selon IS , c'est la surface enfermée sous la courbe $OISA$. En un point quelconque P de cette courbe, l'ordonnée PQ mesure non seulement une distance mais une intensité de conscience.

On comprend ainsi que le point d'inflexion I soit celui d'une émergence particulière : celle de la conscience de conscience. Si je désigne par i l'intensité PQ en un point quelconque, la connaissance globale correspond au cycle complet, c'est-à-dire l'aire OISA balayée par le cycle sera mesurée par l'intégrale de toutes les différentielles instantanées i dt. On a :

$$C = \int_0^t i dt$$

ce qui se lit : somme de l'instant zéro à l'instant t de i dt, la notation dt signifiant comme on le sait la différentielle de t, une parcelle de temps infiniment petite et telle qu'il y en ait une infinité dans tout moment.

La connaissance globale est donc intensité d'intensités.

La courbe que nous venons de dessiner est le modèle générique d'une famille bien connue de courbes dont le champ d'existence est universel : celle des oscillations de relaxation. On sait qu'on désigne sous ce nom l'onde périodique d'un phénomène comprenant trois phases : une première phase d'accumulation potentielle, une deuxième phase de décharge plus ou moins brusque actualisant ce potentiel en le libérant, une troisième phase marquant le retour à la situation originelle. L'acte sexuel est un exemple typique d'oscillation de relaxation. Le battement du coeur, le cours de l'excitation des nerfs le sont aussi, de même que les lois du déplacement des équilibres économiques au sein des sociétés. Cette oscillation peut présenter une anti-symétrie plus ou moins marquée entre sa branche ascendante de potentialisation et sa branche descendante d'actualisation, elle n'en présente pas moins une importance symbolique de portée universelle. Imaginons le montage mécanique suivant : un seau originellement vide peut tourner autour d'un axe horizontal passant par son centre de gravité, en sorte que, lorsque le seau est vide, il reste immobile. Supposons qu'à l'aide d'un réservoir à écoulement continu situé au-dessus, on remplisse lentement ce seau (accumulation potentielle). Tant que l'eau n'atteint pas un niveau suffisamment élevé au-dessus de l'axe horizontal, le seau reste immobile. Ce niveau atteint (seuil de relaxation ou d'actualisation), le seau bascule et se vide "instantanément". Vidé, il revient à sa position d'équilibre et le phénomène recommence. L'oscillation de relaxation transforme donc un mouvement continu en mouvement discontinu, une potentialité en actualité, une ampleur en intensité.

Mais la vie elle-même, qui est la somme de tous les moments présents perpétuellement ré-intégrés dans de nouvelles relaxations, ne peut finalement apparaître à son tour que sous la forme d'une oscillation unique unissant la naissance à la mort. Le point d'inflexion I où s'actualise toute l'énergie pré-réflexive accumulée dans le passé est alors celui où émerge la vision ontologique absolue, le seuil de l'initiation proprement dite. Quant au point S, il marque le commencement de la perte de conscience "ancienne". La courbe SA est celle de l'agonie. De même que, dans l'exemple de ma chute, cette courbe était celle du retour à la station debout de l'origine et s'accompagnait d'un regard en arrière jeté en sens inverse comme pour l'intégrer et la néantir, sur la distance parcourue, de même l'agonie est la brève période pendant laquelle le passé est revu en sens inverse, intégré et néanti tout ensemble.

Cela explique le phénomène de récapitulation rapide dont rendent compte les noyés ou les pendus qu'on a pu ranimer. Dans "l'instant" de leur mort, ils ont revu toute leur vie. Cela explique aussi que les traditions déclarent avec ensemble que nul homme n'est "sauvé" ou "damné" avant l'instant de sa mort : c'est que seul cet instant intègre vraiment toute la vie, et lui donne sa couleur définitive, son ultime et décisive qualité.

Nous ajouterons ici deux remarques essentielles :

Il est clair tout d'abord qu'au lieu du système de références temps spatial-intensité, nous aurions aussi bien pu adopter celui des deux attributs spinoziens : l'étendue et la pensée, le premier jouant, comme le temps, en mode additif et quantitatif, le deuxième, comme l'intensité, en mode intégratif ou qualitatif; ou encore, dans le langage moderne, le système entropie-conscience. Ces deux couples seront explicités plus tard : chacun d'eux enferme toute la réalité existentielle.

En second lieu, le point d'inflexion I qui marque la fin de la première phase de l'accumulation potentielle, marque aussi celui où s'annule la dérivée seconde de l'intensité par rapport au temps, c'est-à-dire où la pente de l'intensité jusque là croissante sous l'action du temps devient uniforme ou commence à décroître. Ce point est le moment où le temps est saisi par la conscience, tandis que jusque là, dans les zones obscures du vouloir non réflexif ou non représenté, c'était la conscience qui était saisie par le temps. Cette inversion est présente dans tout moment, comme elle est présente à un moment déterminé et unique de la vie. L'inversion de cette inversion est l'agonie elle-même. Elle est une deuxième inflexion située sur la partie descendante de la courbe et on peut même dire que toute cette deuxième partie est dans son ensemble seconde inflexion inversant la première. La vie est une victoire sur le temps. Tout le problème de l'au-delà de l'homme est de saisir ce que l'agonie, dans son inversion, fait de cette victoire. Mais en insérant l'agonie dans une structure universelle, déjà nous la dépassons. Nous pressentons déjà que la mort du corps n'est pas cet indépassable absolu dont parle Heidegger.

Dynamique de la conscience.

On sait qu'en vertu de la loi dite de Fourier, toute fonction périodique de fréquence n peut être considérée comme la somme d'une série convergente dont les termes successifs en nombre infini sont des fonctions sinusoïdales de fréquence n , $2n$, $3n$, etc..., c'est-à-dire l'infinité des harmoniques de n , et cela d'une seule manière. Naturellement un corps vivant n'est pas une fonction périodique puisque par essence il est non-répétitif et que l'oscillation de relaxation qui en rend compte à tout instant et in globo ne présente pas, contrairement aux sinusoïdes, d'axe de symétrie entre sa partie droite et sa partie gauche. Mais à chaque instant, on peut et on doit considérer ce même corps comme l'enveloppe d'une fonction périodique perpétuellement changeante et par conséquent évanouissante intégrant les périodicités partielles de tous ses organes considérés comme outils répétitifs; cette fonction lui est en quelque sorte osculatrice et elle est dès lors elle-même la somme convergente d'une infinité de fonctions harmoniques

également évanouissantes. L'intérêt de cette décomposition purement abstraite est de re-créeer du discontinu organique et fonctionnel dans ce continuum concret qu'est le corps et de compléter dialectiquement par en-dessous le mouvement homologue de discontinuité dont rend compte par en-dessus la relaxation proprement dite. Si, en effet, tout événement, tout acte actuel du corps, apparaissent comme la crête S d'une oscillation de relaxation et mettent par conséquent du discontinu sur le fond continu où gravite sourdement ce corps lui-même, la décomposition des harmoniques met de son côté du discontinu sous ce même continu. Elle fonde à son tour le fond corporel et amorce une régression dialectique sans fin du fondé et du fondant, où chaque organe et chaque cellule apparaissent dans leur relative autonomie comme des niveaux de discontinuité ayant leur propre relaxation. Il existe donc dans le corps une dialectique sénaire du continu et du discontinu, et c'est cette dialectique que nous projetons dans le "monde". Nous n'en retiendrons ici, pour le moment, que cette vue partielle du corps considéré comme une onde résultante intégrant une "infinité" d'ondes. C'est d'ailleurs parce que ce nombre d'ondes est infini et couvre ainsi la totalité des implications et des structures de l'infinité des nombres que tout corps est non seulement un monde mais le monde. Il résulte de cet ensemble de constatations qu'à tout moment la conscience présente un double caractère. D'abord un caractère organique : elle est intégrale des consciences élémentaires incluses dans les organes et les cellules, leur qualité commune évidemment irréductible à chacune de leurs qualités propres, leur convergence globale issue de leur passé commun. Ensuite, un caractère fonctionnel. Elle est la différentielle de son propre devenir de conscience, de l'avenir qui lui-même intègre l'intégration des consciences élémentaires. En tant qu'intégrale d'une infinité de consciences élémentaires, la conscience ne résulte certes que d'une vision en quelque sorte externe, elle ne pénètre pas dans le secret des organes eux-mêmes. Elle est ampleur d'ampleurs. En tant que différentielle, elle est au contraire la manifestation d'une intention attachée à une vision interne, le besoin du corps en tant que globalité spécifique de balayer le champ d'une autre intégrale dans laquelle il est cette fois enveloppé tandis qu'il est l'enveloppant de la précédente, et qui est non plus ampleur d'ampleurs mais intensité d'intensité. Et nous écrivons avec intention le second "ampleurs" au pluriel et le second "intensité" au singulier pour bien montrer que le mode de sommation n'est pas le même dans les deux cas. Dans le premier, il s'agit d'une somme où chaque ampleur est présente, dans le second, comparativement, d'une intégrale où chaque intensité n'est que présentifiée. La conscience apparaît ainsi à cheval entre un passé et un avenir auxquels elle ne se réduit pas. A la fois enveloppante du côté du passé où elle s'apparaît comme organe de conscience, elle est enveloppée du côté de l'avenir où elle s'apparaît comme fonction de conscientisation. C'est cette double distance intérieure de la conscience à elle-même qui fonde la double transcendance du moment présent.

§ 22 - La double transcendance.

La double transcendance est fondée par les deux distances qui constituent la triade statique et ek-statique du temps dans sa décomposition en passé, présent et avenir.

A chaque instant, nous n'émergeons d'un mode pour-nous du monde que pour nous immerger dans un autre plus intense et en émerger aussi, et c'est ce passage intensificateur qui est le moment présent. Seulement, il ne suffit pas de considérer, avec la philosophie naturelle, que l'avenir est à chaque instant inversion intensificatrice de l'inversion du passé par le présent. Cette constatation accepte de maintenir dans le temps un sens d'écoulement univoque qui contredit la constatation que nous avons faite lorsque nous avons soumis l'intuition de Newton, par exemple, à une réduction éidétique complète : dans une telle intuition, l'archétype repos-mouvement est délivré à la fois par l'intensification rétrospective du passé et l'intensification prospective de l'avenir, il est à la fois fondant du présent et fondé par lui. Cette réversibilité signifie que si l'avenir est inversion intensificatrice de l'inversion du passé par le présent, le passé est réciproquement inversion intensificatrice de l'inversion de l'avenir par ce même présent, et cela au même titre que l'organe fonde le corps et est réciproquement fondé par lui. Cette prise de conscience de la réversibilité de toute structure génétique tend évidemment à transformer la vision naturelle de la "succession" en vision transcendantale et initiatique de la "simultanéité" telle qu'elle apparaît dans la notion de l'éternel présent, elle-même corrélative de la révélation de l'interdépendance universelle. A se contenter cependant de la vision pour nous telle que nous la livre la phénoménologie banale, tout moment présent récapitule et, par conséquent, intègre le passé, mais en même temps il mord sur l'avenir et, par conséquent, différencie l'avenir. Telle est l'origine de la double fonction réductrice et intégratrice de l'intellect. Notre avenir, que nous vivrons en intensité, sera l'intégration de toutes ces différentielles, de tous ces instants que nous verrons comme ayant-été-présents et qui sont eux-mêmes l'intégration d'un étant-passé. Dans la vision naturelle, l'avenir est donc une intégration d'intégrations, tandis que l'acte actuel n'est qu'une intégration simple et c'est ce décalage perpétuel, qui a lui aussi dimension d'intégration, qui fonde évidemment notre élan vital. La distance est donc double entre le passé et l'avenir, et la double fonction du présent, qui les fond l'un dans l'autre dans la vision simultanéiste immanente que nous prenons du passé et du futur en nous, n'est que la résolution de ces deux transcendances. Il faut bien prendre conscience cependant qu'elles ne sont nullement identiques. Certes, les deux transcendances sont traversées par un seul regard mais un regard à double sens, de nous au but et du but à nous, car, ici, nous n'allons pas au but, nous le regardons; et si voir un but c'est finalement en revenir avant d'y être allé, si ce retour de la vision est différent de ce que serait la mémoire de l'action réellement accomplie, il n'en demeure pas moins que ce retour contient quelque chose de plus que son aller. Regarder con-somme deux vides, mais le second, en retour, n'est plus le premier. La première transcendance est celle qui sépare une ampleur passée d'une intensité présente. Par elle on se voit en effet progresser d'un passé considéré comme une suite additive, une collection stratifiée d'états parcourus en mode d'ampleur, à un état présent unique et en quelque sorte cristallisé qui les fond tous ensemble et se trouve par conséquent vécu en intensité. La deuxième transcendance sépare au contraire une ampleur présente d'une intensité à venir. Par elle on se voit en effet régresser d'un état futur, unique et global restant à vivre et projeté par conséquent devant nous en mode d'intensité à un état présent venant s'ajouter en mode d'ampleur à l'ampleur passée bien qu'il intensifie lui-même cette ampleur. Finalement, la double transcendance se présente comme la crucifixion d'une ampleur et d'une intensité présentes sur une ampleur passée et une intensité à venir. Elle est la structure sénnaire elle-même.

Virtualité et potentialité.

Mais comment ce double vide qui sépare notre avenir de notre passé peut-il alors se transformer en plein et nous constituer ? Si c'était un vide simple, jamais nous n'en tirerions ce résidu positif qui nous fonde progressivement : du vide on ne peut rien tirer; par essence le vide est vide. Mais bien plus que par l'addition de deux vides, ce résidu positif apparaît constitué par leur différence, ce qui ne fait que déplacer le paradoxe, mais c'est un paradoxe intensifié, donc néanti. L'élan vital est aspiration d'un vide ancien dans un vide nouveau non pas seulement plus vide (ce qui ne signifie rien) mais mieux vide (ce qui signifie quelque chose qu'il va falloir élucider), ce mieux contenant d'ailleurs ce plus, et le résidu positif étant justement la différence entre un mieux et un plus, autrement dit le résultat de la filtration par le sénaire de ce qui sépare l'intensité de l'ampleur, ce résultat étant d'ailleurs lui-même le sénaire en cours de charge. Le premier vide est ce qu'il est : il est notre vide, ce qui actuellement crée en nous une fissure centrale. Mais le second vide n'est pas encore notre vide et même ne le sera jamais puisqu'il nous reste à le vivre et que nous ne le vivrons pas tel que nous l'imaginons, mais autrement. Il règne sur notre frange marginale, en dehors de nous. C'est la non-commutativité de ces deux vides qui entraîne la vie "en avant". Mais que signifie ce second vide mieux vide que le premier ? S'il n'est pas notre vide, comment pouvons-nous savoir qu'il est mieux vide, sinon en admettant implicitement qu'il a été mieux vidé, qu'il est en réalité notre distance à un passé non à un avenir et, par conséquent, au passé d'un autre que nous ? Effectivement, c'est cet autre que nous voulons devenir, un autre aussi actuel "en image" que nous et que nous projetons hors de nous comme notre possible, un autre à qui nous confions en toute possession le pouvoir-être que nous ne sommes pas encore sûr de détenir nous-mêmes. Qu'est-ce à dire sinon que nous lui donnons notre passé virtuel, un passé actuellement plus chargé que le nôtre, exactement celui qui convient pour que notre avenir soit son présent réel ? J'appelle ici "virtuel" tout ce qui n'est possible pour nous qu'en étant assujetti à la réalisation préalable d'une possibilité d'autrui et qui se trouve par conséquent, devant ma vision naturelle, doublement contingent : contingent d'abord du fait de la liberté d'autrui, contingent ensuite du fait de ma liberté. Effectivement, c'est ce passé virtuel que nous voulons nous donner. Notre avenir projeté est la projection du présent d'un autrui en avance sur nous, mais dans le passé de mieux en mieux conscient duquel nous régressons à mesure que nous avançons dans notre avenir. Un renversement radical doit alors être opéré à partir de la vision banale du "on" anonyme et c'est ce renversement qu'opère le "Je" transcendantal en situant dans leur interdépendance génétique exacte le courant évolutif des potentialités et le courant involutif des virtualités. Dès que la définition des virtualités est clairement posée, il devient évident que c'est la distance qualitative irréductible séparant "potentialité" et "virtualité" qui met de l'opacité dans l'avenir et dans le passé. Et si j'éprouve en effet ma liberté dans le monde comme infinie, c'est-à-dire si je me sens disposer d'un nombre infini de potentialités propres, il me faut bien admettre inversement que l'infinité des autrui existant dans le monde contrecarre cette potentialité infinie qui est la mienne par l'action antagoniste de l'infinité d'infinités des potentialités qui sont les leurs, ce qui ouvre une contradiction majeure où le raisonnement, c'est-à-dire la recherche des implications linéaires, se perd, cette ouverture étant une fois de plus celle de l'infini et du transfini, l'étagement lui-même potentialisant des infinis. Il va de soi que tant que je n'admettrai

pas la notion de l'interdépendance universelle comme intégrant celle de toutes ces potentialités personnelles et "étrangères" dans l'unité du "Nous" transcendantal, je ne ferai qu'avancer linéairement "comme je pourrai" et non "comme je voudrais". Vouloir, c'est transmuier idéalement les virtualités en potentialités; pouvoir, c'est composer réellement avec elles. En fait, comme il y aura toujours des autrui faisant écran entre le Moi que je suis et celui que je veux devenir, c'est qu'en réalité je n'ai pas de "possibilités", rien que des "virtualités". Certes, l'outil, si je le réduis à l'état con-solant d'objet "pur", me délimite un champ de potentialités "directes" où je suis seul avec lui comme le maître est seul avec l'esclave qui est sa chose. Le maître n'a pas à se pré-occuper de l'esclave. Aussi l'outil est-il con-solateur; comprise de cette façon utilitaire, la notion de possibilité "directe" ou "pure", sans oblitération ou com-promis par autrui, est purement pédagogique, elle n'a rien à voir avec mon véritable avenir. L'avenir qu'elle me délivre est celui de n'importe quel utilisateur du même outil, et son caractère répétitif décolore cet avenir. D'où ce fait que l'école est toujours ennuyeuse. La présence d'un pédagogue "objectif" et dont l'objectivité même "passifie" tout ce qu'il enseigne, ne livre à l'écopier que quelque chose qui a déjà été vécu, un déjà-vu et un déjà-fait, un déjà-voulu et un déjà-pu. L'outil pédagogique ne me console que pour me montrer les limites de la consolation, me restituer au solipsisme, m'obliger à dépasser ce solipsisme non pas du côté de l'entropie additive mais du côté de la consciente intégrante. Nous dirons alors que l'ennui est la couleur que prend toute existence vouée à la répétition utilitaire. Mais de même que l'art s'enlève sur l'action et "la façon de faire" sur le faire, de même sur le fond entropique de l'ennui s'enlève évidemment aussi quelque chose de personnel qui est ce que Heidegger appelle le souci et Kierkegaard l'angoisse existentielle, une autre couleur, celle-ci spécifique et moins banale, bien qu'encore banale, et qui est comme l'intensification au premier degré de l'ennui, mais quelque chose qui résulte déjà, néanmoins, du besoin de non-consolation et qui exige d'introduire la non-répétition dans la monde. Dès lors, si je persiste à parler de possibilités, je reste seulement au stade du baptême infantile sans souci et sans angoisse. Je persiste à objectiver le monde d'une façon naïve, je n'y vois que des objets, alors qu'il n'est en réalité composé que de sujets. Cependant la notion de virtualité, qui commence à se former au baptême, si elle est plus avancée que celle de potentialité, ne me tend qu'un piège plus subtil. C'est que les possibilités d'autrui à leur tour sont virtuelles. Autrui est virtua-lisant pour moi, mais je le suis pour lui. Comment dès lors me fonder par autrui si autrui lui-même se fonde par moi ? Comment délimiter mon domaine d'action dans l'infinité des autrui ? Dans la dialectique du déterminisme et de la liberté, toute analyse est évanouissante. Mes justifications seront toujours d'approximatifs compromis entre mon unité et l'infinité du monde de l'interdépendance universelle. Et même ma naïveté croît au fur et à mesure que mes dénombrements finis s'accroissent eux-mêmes en restant finis. Le "Je" est alors ce qui réfuse en moi tout dénombrement. Aussi, si "je" veux véritablement que cet autrui idéal dont je cherche à fouiller en moi le passé, intègre toutes mes intentions potentialisées, il ne peut finalement m'apparaître comme un de ces autrui banalement semblables à moi qui m'oblitére comme je les oblitére, il ne peut être un alter-ego, non plus la multiplicité des alter-egos, il ne peut être que leur infinité ramenée à cette unité que je nomme Dieu où tout caractère d'alter-ego est immanent et dont la totalité une pourtant m'est transcendante. Dieu est l'intégration de toutes les transcendances perpétuellement re-vécues du côté de mon passé ré-intensifié à mesure que j'avance vers

mon avenir. Dès lors, tout ego en inventant linéairement le monde, ne fait-il pas autre chose que découvrir sphériquement Dieu ? Il est obligé d'appeler Dieu cet autrui idéal indéfiniment passé mais non-dépassable, et il se pose en tant que "Je" comme participant à son paradoxal avenir. Tout se passe comme si tout ego avait à la fois à différencier des virtualités déjà intégrées dans le monde par ce Père idéal du passé et à les ré-intégrer comme potentialités du Fils réel et incarné dans une reconstitution démiurgique. L'impossibilité, dans les deux sens, de combler une transcendance en renversant l'autre sur elle provient alors de ce simple fait que les deux situations du Père et du Fils ne sont pas com-mensurables, c'est-à-dire décomposables ensemble en actions répétitives et, effectivement, la première est inépuisable tandis que la seconde n'est qu'insurpassable, et cela comme toujours en vertu de la différence qualitative irréductible qui sépare toute potentialité de toute virtualité. En d'autres termes, l'avenir ne parviendra jamais à différencier et à ré-intégrer plus d'action que le passé n'en assembla. Et peut-être la lucidité ultime du "Je" et l'implication dernière de la vision ontologique absolue se tiennent-elles dans la reconnaissance de ce fait qui est le plus avancé de tous car il sort du monde des faits et enveloppe le monde dans une non-facticité absolue d'où découlent à la fois la nécessité et l'artificialité suprêmes de l'histoire en face de la "naturalité" également suprême de Dieu. Tant que le "Moi", dans sa longue émergence communielle, a besoin de se dépouiller d'un restant de naïveté, il ne peut, au nom de son intensité présente, que reprocher au Père de se couvrir de mystère et de ne pas être encore pour lui ce qu'il "a été", et, au nom de son ampleur présente, que se reprocher, en tant que Fils, sa provisoire impuissance, c'est-à-dire de ne pas être déjà ce qu'il sera. Mais la lucidité transcende la rationalité en ce sens qu'elle consiste à abolir tous les "encore" et tous les "déjà" qui servent de termes à la fois répétitifs et modificatifs aux expressions ek-statiques des concepts. La rationalité est de l'ordre de la répétition; son outil, qui est l'ultime outil, est la pensée communicable. La lucidité est de l'ordre de la non-répétition; elle n'a pas d'outil. La lucidité est l'être même, l'intelligence qui est l'intégrale de l'être, l'essence des essences, qui est supérieure, comme le veut Maître Eckhart, à l'essence même. La rationalité obéit à l'irréversibilité du temps naturel, elle ek-statifie sans cesse linéairement, mais, en se heurtant aux limites de la sphère d'appartenance et en les érigeant en absolu, elle ne peut que procéder à l'aliénation de la notion de limite. Au contraire, la lucidité se tient dans la réversibilité du temps transcendantal, elle ek-statifie sans cesse sphériquement et pose la notion des champs de connaissance progressifs devant la rationalité. Il y aura toujours de l'irrationnel dans le monde, mais tout le réel devient rationnel sous la lumière d'une lucidité sans devenir.

Les deux mémoires.

Ainsi notre regard ne se porte pas seulement sur notre passé, mais sur celui d'un Dieu intégrant tout passé et que nous voulons devenir. Et on dirait que nous avons en effet deux mémoires, la nôtre qui est celle de notre histoire et remonte à notre baptême, pas plus loin, et une seconde qui déborde celle-là et qui est comme la fonction d'historialisation de notre histoire elle-même, celle qui lui donne non seulement le sens qu'elle a mais celui qu'elle aura en s'intensifiant sans fin jusqu'à "l'origine" du

monde et qui, autrement dit, effectue non seulement l'intégration de mon passé (cela, c'est mon présent qui l'assume) mais l'intégration sans fin de cette intégration (et ceci est assumé par le présent de cet autrui absolu). Aussi cette seconde mémoire ne cherche-t-elle pas seulement, comme la première, à obtenir que mes instants passés re-naissent comme ayant-été-présents, en exigeant par conséquent d'eux qu'ils se re-chargent des possibles qui furent les leurs et qui sont aujourd'hui périmés, elle veut qu'ils surgissent une troisième fois et même une infinité de fois comme ayant-été chaque fois le présent d'un étranger idéal soutenant tous les possibles actuels et vivants qu'ils ne postulaient nullement lorsqu'ils prirent leur naissance, c'est-à-dire l'ensemble réalisé de toutes les finalités contingentes et conjecturales suspendues maintenant en moi. Certes, cet "autre" idéal ne peut m'offrir cette finalité réalisée que s'il détient une connaissance supérieure à la mienne, celle de son expérience achevée avant la mienne et dont je sais maintenant qu'elle est achevée "depuis toujours" et qu'elle ne peut même pas dire : "Avant que tu fus, je fus", mais, comme dans la Bible : "Avant que tu fus, je suis". Dès lors, toute mon évolution est soutenue par une involution non pas dans mon passé dégradé et impuissant, mais dans un passé qui ne m'a jamais été présent mais qui s'éveille pour moi et qui est chargé de toutes les puissances.

Non seulement ce passé n'est pas mon passé, ni même le passé du monde, mais l'éternité du monde ou, si l'on veut, le PASSÉ DÉJÀ-LÀ pour tout corps du monde quel qu'il soit et à quelque instant que ce soit. Tout avancement dans le pouvoir-être de l'action est aussi re-connaissance de ce "passé" qui est constitué dans le cerveau de Dieu comme Minerve dans celui de Jupiter. Et tel est en effet le sens de Minerve : celui d'une sagesse ou d'une connaissance éternelles. Certes, ce passé déjà-là, je dois le re-construire comme je construis mon avenir. Je dois avancer linéairement à la découverte de ce pouvoir-être éternel comme j'avance linéairement dans l'invention de mon propre pouvoir-être, mais l'essentiel est de comprendre que ces archives progressivement déchiffrables du monde "extérieur" contiennent tout le déroulement de mon propre avenir dans ce "monde". Il est de se rendre compte que je projette perpétuellement, en arrière de moi, symétriquement, la deuxième transcendance qui domine anti-symétriquement, du côté de mon avenir, la première transcendance de mon présent. Je m'intensifie sur deux fronts. On dirait que le fil central infiniment tenu qui, à la frontière commune et idéale des deux transcendances, constitue mon présent, devient frange marginale non plus seulement en avant de moi, mais loin en arrière de moi, à l'emplacement de mon baptême perpétuellement intensifié, cette frange marginale marquant la limite arrière de mon passé et me séparant pourtant de ma future science. Tout se passe comme si, derrière moi, quelqu'un possédait la prescience de mon avenir, et si je mordais perpétuellement sur ce quelqu'un comme je mords sur mon avenir lui-même.

Ainsi une science future m'enveloppe de toutes parts. C'est parce que je la ressens comme science et en quelque sorte science pro-mise que l'aspect paradoxal de cet Autre qui bouge en moi, s'il est pour moi objet de scandale, est aussi objet de confiance. Kierkegaard, qui souffrit toute sa vie parce qu'il ne vit pas dans sa foi une gnose, se heurta violemment à cet autre, à cet éternel qui se faisait temporel, et sa souffrance prit la forme d'une protestation continue contre l'immanence. Mais cette dualité ne peut être l'état ultime. Kierkegaard vit bien que cet état était régressé, il ne vit pas qu'il était régressif et que le cheminement de la régression importait plus que la régression même. Il vit le péché comme trans-gression fatale qu'il se refusa en

refusant la ré-gression comme scandale au lieu d'accepter la régressivité comme science. Il refusa d'intégrer le scandale comme état parce qu'il n'y put voir l'intégration de sa progression vers lui. Il vécut alors en mode d'ampleur. Il ne vit pas que toute action est aussi activité, action d'action, et qu'elle postule un sens plus agissant qu'elle-même, qui la déplace en tant qu'action et qui est elle tout entière plus quelque chose. Voici le noeud du problème : encore une fois, quel est ce plus ? Je pressens bien déjà que cette seconde mémoire ne capitalise plus des faits ou des événements mais des essences, qu'elle est en rapport avec ce que toutes mes réflexions rétrospectives et transcendantales sur mon baptême vont me révéler comme étant mon innéité déjà disponible sans que je le sache, à ce même instant du baptême. Peut-on saisir ce capital dans une réalité concrète, c'est-à-dire contenant sa propre suffisance ? Nous ne tarderons pas à voir que ce conglomérat, cette intégration d'essences n'est autre que mon corps.

§ 23 - Récurrence indéfinie de l'histoire.

Il n'existe pas de faits purement "objectifs". La fonction de re-historialisation perpétuelle de l'histoire reprend sans cesse la "succession" en mode d'ampleur des faits et l'intensifie dans l'éternel présent de l'intelligence universelle.

Lorsqu'elle veut s'ériger en "science", l'histoire banale déclare établir une distinction entre le cours "objectif" des faits et l'interprétation "subjective" des événements, mais il va de soi que cette distinction ne peut procéder que d'une conception naïve de l'objectivité considérée comme "préalable" à toute subjectivation. On déclarera par exemple que telle date est "certaine", qu'on a dénombré "exactement" le nombre de morts de telle bataille ou la population de tel pays, la quantité de marchandises importée ou exportée dans un laps de temps "déterminé", et ces nombres sont en effet irrécusables, ils apparaissent comme indépendants de l'observateur ou de l'historien qui en fait le compte rendu. D'une façon générale, si la limite abstraite de l'histoire apparaît, du côté du fait "pur", comme une simple succession de nombres appelés dates, et si on désire en outre donner un premier contenu à ces dates, ces faits à leur tour seront des nombres : tant de kilomètres parcourus par une armée, tant de tonnes de tel produit fabriquées par tel pays. Mais déjà le pouvoir nombrant appartient à l'historialisation "subjective", non à l'histoire "objective", et cela pour la simple raison que le nombre des nombres impliqués par chaque date est infini et que la pensée est obligée d'intervenir pour opérer des connexions linéaires préférentielles dans cette infinité, c'est-à-dire des "choix" qui sont commandés par la globalité de l'historien lui-même à cet instant, sa tendance par exemple à se faire historien militaire ou économiste ou encore peintre des moeurs et à ne considérer que les nombres ressortissant à sa spécialité. Que le nombre des nombres susceptible d'être inscrit sous chaque date soit infini et même infiniment infini est une évidence. Sous chaque date, on peut déjà inscrire une infinité de lieux : continents, nations, provinces, villages et foyers, et en chaque lieu, au même instant, une infinité d'activités possibles, de pensées ou de motifs. L'histoire, telle qu'elle est re-vécue par

l'historien, apparaît donc non seulement comme un jeu statistique essayant de rendre compte de cette double infinité, mais également comme un jeu limité, car elle ne peut assurément prétendre intégrer toutes les variables dénombrables. Davantage encore, même les dates de base sont convention statistique. Il n'est pas indifférent de nombrer les années en partant du début de l'ère chrétienne, de la fondation de Rome ou de l'an I de l'hégire, ou à plus forte raison en adoptant comme cadre l'ère quaternaire ou les trois cent mille années que prétendaient enfermer dans leurs archives astrologiques les prêtres chaldéens, tandis qu'en sens inverse, si on se contente de dénombrer en valeur absolue les morts d'une bataille par exemple ou la population d'un pays sans faire intervenir la valeur relative de ces dénombrements, c'est-à-dire sans les placer dans un cadre déterminé où ils jouent par comparaison, cette érudition pure et simple est de sens nul pour la reconstitution de l'histoire. Cependant, il va de soi que la nécessité de ce cadre introduit un facteur primordial de subjectivité. Tout système de référence implique déjà le choix d'un cycle de liaison dans l'infinité des cycles, la fermeture relative de certaines valences sur elles-mêmes, et par conséquent la présence sous-jacente d'un système historialisant d'interprétation : tout choix d'un commencement d'ère est déjà une aliénation de la notion de limite, tout choix d'une zone géographique de comparaison l'est de même. On tirera de ces considérations une première conclusion : c'est qu'en toute rigueur le nombre en-soi n'existe pas dans l'histoire. Il n'existe pas plus d'éléments purement "objectifs" dans l'histoire que de pureté en-soi dans le monde. Aussi tournons-nous dans un cercle : à chaque instant, c'est notre puissance d'historialisation, notre gnose déjà constituée, qui fonde nos dénombrements historiques, et au même instant ce sont ces dénombrements qui accroissent notre puissance d'historialisation et notre gnose. Ce mouvement sans origine et sans fin du nombré et du nombrant est évidemment dialectique et lui-même sénair ou sphéroïdal, mais on voit quelle situation singulière est alors celle de la "science" de l'histoire puisqu'elle ne se contente pas d'exprimer ouvertement la contradiction tenue cachée par l'université, à savoir l'aliénation de toute subjectivité sous une objectivité de convention, mais qu'elle l'exprime de la façon la plus patente, car chacun historialise d'abord pour-soi, et que même la tension et l'intentionnalité sociales d'où naît le mouvement de l'histoire procèdent avant tout de ces disparités et du combat de tous contre tous qu'elles impliquent. Mais une deuxième conclusion apparaît alors : dans un ensemble aussi chaotique de conceptions historiques linéaires, aucune inter-subjectivité ne devrait être possible. Or, l'inter-subjectivité existe, c'est un fait. Les hommes vivent et agissent en commun, et même par masses de plus en plus larges. Qu'est-ce à dire sinon que ces positions qu'ils croient être, dans leur conscience pré-communautaire, le résultat de "choix" personnels et néantisants, procèdent en réalité de participations collectives et unifiantes, et qu'il y a dès lors une autre qualité d'être plus consciente au-dessus de celle de leur être actuel, une qualité que connaissent déjà les existants privilégiés qui éprouvent tout acte comme participation à l'interdépendance universelle ? C'est à bon droit qu'il est ici question entre les existants d'une différence de qualité ou de nature, non de degré. Il faut que cette différence enferme à elle seule une totalité. Le "Je" transcendantal est d'un autre ordre que le Moi naturel. Et si, en effet, mon Moi prend une conscience claire de ce drame que constitue pour-lui le caractère approximatif de toute histoire linéaire, il lui devient vite évident qu'il ne peut transcender cette approximation en l'épuisant, car

son champ est celui de l'infinité des nombres et il est donc inépuisable, mais en le refusant, c'est-à-dire en apprenant qu'il ne faut pas construire l'infinité mais la constituer, c'est-à-dire encore qu'il faut la transformer en totalité par un acte résolutoire qui ne la nie pas mais la transfigure en unité essentielle, sans que d'ailleurs cette novation pose elle-même un problème de "choix" : elle est gratuite, au sens où l'on dit que la grâce l'est, pour la simple raison que l'Être visité par la révélation de cette possibilité-limite est lui-même constitué et transfiguré. Ce saut de la multiplicité à l'unité par l'intermédiaire de l'infinité est celui de l'ampleur à l'intensité par l'intermédiaire du paroxysme de l'ampleur. Sa généralité est absolue. L'oscillation de relaxation, qui est la représentation plane du sénaire, rend compte de ce saut, qui est celui de toute addition se faisant "brusquement" intégration, cette "brusquerie" constituant justement l'éveil initiatique. Ce saut est caractéristique aussi bien des mutations de l'ontogénèse que de celles de la phylogénèse. Mais ce point est fondamental et il convient de s'y arrêter.

Le parallélisme de l'ontogénèse
et de la phylogénèse.

Le parallélisme de l'ontogénèse, c'est-à-dire de la genèse de l'individu, et de la phylogénèse, c'est-à-dire de la genèse des espèces, ne

saurait être considéré comme une "loi biologique naturelle" exigeant pour être reçue des vérifications empiriques prises dans cette "nature", mais comme un principe constitutif de toute existence. Si nous ne pouvons en effet qu'appréhender autrui, c'est-à-dire l'apercevoir par analogie, il va de soi que nous ne pourrions jamais lui attribuer des modes évolutifs différents de ceux que nous trouvons en nous-mêmes. Toute ontogénèse comme toute phylogénèse ne sont dès lors pas autre chose que l'ordre affecté dans la conscience transcendantale à la levée des horizons successifs d'implication, c'est-à-dire l'ordre même de l'intelligence. Si la constitution d'un eidos, par exemple la "couleur rouge", ne réduit à cette essence la multiplicité des manifestations de cette couleur que parce que ces manifestations sont immédiatement saisies dans leur infinité possible, et si, de la multiplicité actuelle, sort l'idée d'une infinité potentielle ou d'une répétition sans fin qui se résout et s'intègre dans l'unité de l'essence du rouge, c'est d'une manière rigoureusement identique que s'opère, dans la conscience, la naissance de toute "espèce" animale et en général de toute "classe", de tout "genre" ou "embranchement", de toute "animalité" par rapport à "l'humanité" ou, d'une façon encore plus générale, de toute "anormalité" par rapport à la "normalité" préalablement constituée. L'espèce "cheval" est, dans notre conscience, la résolution à l'état d'essence unitaire englobante d'une infinité possible d'animaux non dénommés présentant des caractères "chevalins". Cette espèce se constitue comme telle, dans son unité, lorsqu'il devient évident à la conscience constituante que la considération en mode d'ampleur desdits caractères, éparpillés à l'infini, appelle un resserrement économique en mode d'intensité, cette économie étant d'ailleurs transfiguratrice. En ce sens, la pédagogie qui nous aide à organiser l'infinité d'infinités des données sensibles selon les normes déjà admises n'est qu'un mode d'économie intensifiée, une économie de l'économie. Le fait même qu'elle doit composer avec les "aptitudes" individuelles de l'enfant et de l'apprenti et qu'elle donne des résultats différents avec chacun d'eux montre qu'elle épouse un courant primordial de conscience sur lequel elle se fonde, elle ne se substitue

effet que la conception et la communion ne se répondent pas seulement d'une façon univoque mais bi-univoque, et toute communion finale est pour-nous transfiguratrice de la conception "originelle", elle se doit de dégager non seulement l'intention de celui qui, à ce moment originel, s'engagea dans l'histoire sans saisir exactement où il allait mais l'intention de l'histoire elle-même au même moment, c'est-à-dire l'intention savante d'une histoire hypostasiée considérée comme transcendance immanente dominant ses agents obscurs et ignorants. Certes, nous ne découvrons pas cette hypostase, nous l'inventons. Et nous n'avons pas à nous dissimuler qu'une telle rétrospection, si nous l'arrêtons à une fin déterminée, est d'emblée entachée d'un "providentialisme" presque aussi naïf que celui de Bossuet ou de Chateaubriand ou que l'agnosticisme de ceux qui répondent à la divinisation simpliste des intentions "occultes" par la divinisation de ce qu'ils nomment le hasard. Et certes, le recours au hasard ne fait pas moins de concessions à la magie que le recours aux "causes finales", tout au moins quand celui-ci, en prétendant expliquer "l'inférieur" par le "supérieur", ne les dialectise ni l'un ni l'autre. Aussi bien, la rétrospection ne ressortit-elle à la subjectivité réellement transcendantale que si on accepte qu'elle soit sans fin. Et le providentialisme est une naïveté dans la mesure où il ne se propose que de fournir des alibis à un comportement partiel et partial dans le présent et où il bloque les intentions sur une fin déterminée au lieu de poursuivre la récurrence vers cet infini où il n'est plus d'intentions ni de fin. Naturellement, toute fonction d'historialisation ne peut avancer que par l'élucidation et la connexion d'intentions de plus en plus intégrantes et non par la négation pure et simple mais prématurée de toute intention. Comme toute réalité existentielle, elle est prise dans la contradiction du temps qui ne peut être aboli sans être subi. La relativisation de toute connexion n'en demeure pas moins le propre de toute vision réellement authentique. C'est ce que veut signifier la tradition quand elle fait de l'émergence de cette vision une immaculée-conception, une conception sans passé et d'ailleurs sans avenir.

Le fait que nous nous considérons rétrospectivement comme mieux compréhensifs de l'histoire ⁹¹² de ceux qui, dans le passé, s'y engagèrent, est lié à cette notion de l'Autre plus savant que nous et que nous sentons à chaque instant derrière nous. Si nous projetons rétrospectivement dans le passé notre intelligence présente et si ce passé nous apparaît ainsi transfiguré, la tentation est forte de considérer que cette intelligence actuelle qui nous anime était déjà présente derrière nos prédécesseurs de la même façon que l'intelligence d'un "autre" plus savant que nous est présente, en ce moment, derrière nous. Certes, c'est nous qui imaginons cet autre. Il n'est pas ailleurs qu'en nous. L'hypostasier, en faire une personne distincte équivaut à une superstition, à un renversement de sens situant au-dessus de nous ce qui en réalité sort de nous. Il n'empêche que le monde autour de nous, tant que nous ne procédons pas à sa réduction phénoménologique, ne peut nous apparaître que sous la forme d'un excès opaque d'intentions qui nous sont encore étrangères. Nous nous sentons baigner dans cet excès, dans cette opacité. Certes, c'est le fait de la banalité quotidienne ou des sciences naturelles de con-fondre perpétuellement ce qu'elles appellent notre "avancement" dans le "monde" avec ce qui est en réalité notre approfondissement conscientiel en nous, la "pleine, entière et universelle prise de conscience de nous-mêmes" dont parla Husserl. Il ne faut pas chercher ailleurs l'origine de l'idée des anges et

des démons si fortement ancrée dans la tradition populaire, et, en général, de cette notion des "hiérarchies" intermédiaires entre Dieu et nous, alors que ces hiérarchies ne sont que nos hiérarchies intérieures. Anges et démons procèdent de ce distancement que nous établissons entre les intentions "occultes" du monde et nos intentions claires, ils sont le fruit de la récurrence perpétuelle de notre fonction d'historialisation. De là aussi que les hiérarchies soient par essence une succession de niveaux, c'est-à-dire soient vues en mode d'ampleur, alors que Dieu ne peut être conçu qu'en mode d'intensité. L'écoulement du temps pour-nous est occupé par notre perpétuelle intégration des démons et des anges qui ne sont qu'ampleur et par conséquent, au sens strict, n'existent pas. Seul Dieu, qui est intensité absolue, est inintégrable. Lorsque saint Paul enseigne qu'à la fin l'homme jugera les anges, ces mots "à la fin" doivent être, dans le langage de l'ontologie traduits par "toujours". C'est, à chaque instant, en détruisant l'ampleur en nous, que nous dominons sur toute domination.

§ 24 - La gnose et la fonction d'historialisation.

C'est l'exercice de la fonction d'historialisation qui sépare la science, qui est simple dénombrement de faits, de la connaissance, qui est leur intégration véritable.

De la définition que nous venons de donner de l'historialisation découle ce fait que toute gnose est historialisante-historialisée. Ce n'est que lorsque l'existant commence à émerger comme cause de soi consciente, c'est-à-dire au baptême, qu'il cesse de confondre le déroulement des événements, le "cours des faits", qui est succession sans présence, et l'interprétation gnosique de leurs acquis, qui est surgissement hors de la succession et distancement par rapport à la durée grégaire et banalisante. L'être cause-de-soi est d'essence gnosique. On ne peut pas séparer la substance une et infinie de sa propre connaissance-de-soi et son intelligence est son esse même, l'historialisation accomplie et néantisante de l'histoire. Aussi faut-il insister ici une fois de plus sur la différence elle-même essentielle qui s'établit entre science et connaissance.

Science et connaissance.

De même que mon être pour-la-mort, par exemple, ne réside pas dans ma vision "extérieure" du décès d'autrui,

ni dans une réflexion plus ou moins subtile sur la mort en-soi, ni même dans ce que j'ai pu apprendre au cours d'un grave accident qui me mit à deux doigts de mourir, mais à deux doigts seulement, et qu'il se fonde au contraire dans une certaine tonalité actuelle, indépendante de tout événement, une certaine vibration de ma liberté et de ma puissance constamment disponibles en présence de l'immanence perpétuelle de la mort, de même mon pouvoir-être historialisant ne se confond pas avec la connaissance discursive des événements de l'histoire. Il n'est d'ailleurs pas possible que mon grave accident de l'an dernier ne laisse en moi que le souvenir en quelque sorte extérieur de ses épisodes et

ne m'ajoute par exemple que la capacité de décrire techniquement un dérapage ou les incidents anecdotiques d'une opération chirurgicale. Et si cet accident en effet n'alimentait que le jeu réducteur de ma première mémoire, s'il se bornait à ajouter, comme on dit, à ma "collection de souvenirs", d'autres souvenirs qui pourraient être ceux de n'importe qui, n'importe quel accident survenu à autrui ou n'importe quelle opération chirurgicale dont j'aurais été le spectateur suffiraient à ce rôle. Au contraire, la deuxième mémoire et sa fonction d'historialisation ne peuvent pas se contenter de la part de l'homme "extérieur". Elles ne sont plus seulement en rapport avec l'attitude mais avec la conduite. Ce qui alimente ma seconde mémoire, c'est au contraire la réflexion perpétuellement récurrente que je fais sur le peu de maîtrise dont je témoignai dans ces circonstances, la peur ou le courage que j'y manifestai, ma résignation ou ma sérénité à l'hôpital avant l'opération, et il va de soi que les états ainsi remémorés ne sont nullement ceux que j'ai vécus mais le fruit de ma réflexion sur eux, la qualité particulière et spécifique de mon présent lorsqu'il les évoque. Je ne me présentifie sans cesse ces états ou ces pouvoirs que parce que je voudrais à chaque instant être certain, si j'ai à les revivre, de les transformer conformément à une certaine vision idéale que je me fais maintenant de moi, un certain vouloir-être sublime, ou admirable, ou simplement "convenable", qui s'inquiète ou même s'angoisse devant l'inadéquation éventuelle du pouvoir-être correspondant qui lui répondra. Ainsi donc, je me replace à chaque instant devant l'imminence perpétuellement possible d'un accident semblable, et ma deuxième mémoire essaie de fonder en moi un être pour-l'accident-futur différent de mon être pour-l'accident-ancien. A simplifier les choses à l'extrême, si j'ai subi une fois un dérapage et suis ainsi devenu capable d'une réflexion même "purement" technique sur son cours "purement" matériel, le prochain virage verglacé me trouvera sûrement au moins inquiet, sinon plus prudent et mieux préparé, et cette inquiétude sera le commencement de la sagesse. Je déraperai encore, certes, bien souvent, de même que le pilote d'un appareil à réaction dans ses exercices de chute en piqué perdra encore longtemps connaissance, puis, un jour, mon corps, comme celui de ce pilote, ne s'étonnera plus et trouvera immédiatement sa réponse. D'un geste immédiat, je débloquerai mes roues de la même façon que, d'un geste immédiat, le pilote reprend ses commandes. Et certes, ces faits ne font pas autre chose que confirmer ou illustrer pour nous cette constatation évidente que le pouvoir-être historialisant ne cesse pas d'être contemporain de la vision historisante, qu'ils naissent ensemble à tout moment et qu'ils sont perpétuellement associés comme les deux sous-moments polaires abstraits de tout moment concret au sein d'une globalité sénaire. La considération de ces deux pôles se révèle pourtant indispensable si l'on veut réellement dépasser le stade des "théories" de la connaissance, qui sont enfermées depuis des siècles dans une scolastique à la fois subtile et vaine, et accéder au contraire à la "constitution" phénoménologique transcendantale de cette même connaissance, qui intègre toute scolastique. Et certes, de même qu'on peut être un très érudit "historien" sans être capable d'assumer authentiquement son propre passé et d'intégrer sa propre histoire, on peut "parler" de la connaissance sans être réellement un connaissant. Les notions tendanciennes et associées de science et connaissance répondent à cette bi-polarité, et qu'il faut, certes, les prendre pour des concepts-limites, en sorte que la science "pure" coupée de toute gnose n'existe évidemment pas, ces deux notions n'en correspondent pas moins aux deux aptitudes fondamentales de l'existence, et cette dernière n'en est que la mise en rapports dialectique. On a déjà compris

élémentaires, mais aussi nos propres ingrédients, ceux de l'existant visionnaire lui-même. Car ce dernier peut inventer un autrui quantitativement plus fort que lui, mais non qualitativement, sinon ce serait s'inventer soi-même et non inventer autrui. Il peut prêter à cet autrui ses propres mots et ses propres images comme on prête un outil. Le propre d'un outil, c'est sa banalité : il peut être prêté à tous. Mais ce qu'on ne peut en même temps prêter à cet autrui, c'est une autre façon d'utiliser l'outil que celle du prêteur lui-même. On ne prête qu'aux riches, mais on ne leur prête que sa propre richesse, non la leur. A son degré actuel d'intensité, cette logistification banalisante est marquée par l'émergence publicitaire des romanciers et des professeurs en tant que faux prophètes d'exactes prophéties, car tout prophète doit témoigner, mais le professeur ne témoigne pas, ou seulement à l'état de témoin passif, par le choc en retour qu'il subit lorsque ceux qu'il fait témoigner déclenchent les forces non-répétitives qu'ils sont incapables d'assumer par leurs propres moyens, puisqu'ils n'ont même pas été capables d'assumer seuls leur propre vision répétitive. Aussi ne retiendrons-nous pas seulement de ce qui précède, comme Husserl, et en général comme les phénoménologues statiques, que toutes nos situations mentales ne sont jamais que des "esquisses" perpétuellement couvertes par un nouveau présent et, au sens husserlien du mot, des Abschattungen. Nous ne nous contenterons pas non plus de dire qu'elles possèdent ce caractère d'esquisses à un double titre, à la fois par suite des "fausses" projections qui les animèrent dans le passé et des protensions "aventurées" que leur confère le présent en s'appuyant sur elles. Nous dirons surtout que dans leur originalité irréductible bien qu'inadéquates elles furent l'expression différenciée et pourtant intégrante d'un total sous-jacent, celui de la gnose déjà constituée, l'écorce de ce total et en même temps le germe de la totalisation supplémentaire qu'il appelle. Nous avons déjà posé la question de savoir quelle est la nature de cette connaissance qui se fait perpétuellement primordiale en ce sens qu'elle sert perpétuellement de fondement à un nouveau fondé et nous n'avons pas encore répondu à cette question. Avant d'en venir à cette réponse, il nous faudra essayer d'élucider deux problèmes préliminaires qui d'ailleurs n'en font qu'un : d'une part, comment le vouloir-être différenciateur peut-il sortir de l'être ? Quels sont les éléments de la cohésion "initiale" de cet être et de ce vouloir-être et ceux de leur non-cohésion finale ? En d'autres termes, quel est l'être du vouloir-être ? D'autre part, comment le pouvoir-être intégrateur peut-il se re-fondre dans l'être ? Quels sont les éléments de la non-cohésion "initiale" de l'être et du pouvoir-être et ceux de leur cohésion finale ? En d'autres termes, quel est l'être du pouvoir-être ? La réponse à ces deux questions exigera que nous entrions plus avant dans l'étude de la constitution de l'intelligence directrice de la connaissance elle-même.

pas à lui et à plus forte raison elle ne le crée pas, elle l'intensifie. Et on ne voit pas, dès lors, comment la phylogénèse pourrait ne pas être parallèle à l'ontogénèse puisque l'une comme l'autre ne sont qu'une seule et même organisation des rapports en nombre infiniment infini que nous déplaçons dans le monde. Demander pourquoi nous les déplaçons et réintégréons selon cette organisation et non "une autre" présente aussi peu de sens que si nous cherchions à saisir pourquoi la suite naturelle des nombres entiers est ce qu'elle est et non pas "une autre" suite, dont personne au monde ne peut évidemment se former la moindre idée, et cela pour la simple raison que la suite naturelle des nombres entiers épuise la totalité de l'idée de "suite naturelle des nombres". Il va sans dire que la phénoménologie transcendantale opère ici un renversement copernicien dans les habitudes des naturalistes qui croient naïvement à l'existence en-soi du monde "objectif" indépendamment des formes constituantes de leur conscience et qui se demandent par exemple si tel protozoaire est ou non capable d'acquiescer des habitudes ou un comportement, sans tenir compte de ce double fait que la perception même que nous avons de cet animal, de sa forme géométrique et des "parties" de son corps, est relative à notre propre sphère des sens, ne serait-ce qu'à l'acuité de nos moyens de vision et à l'idée que nous avons de nos organes, et surtout que l'idée même des contenus attribués à l'habitude ou aux comportements est une idée humaine, dont la variabilité est encore plus rapide que celle de la puissance de nos perceptions physiques. Toute intégration réellement phénoménologique des sciences naturelles est à cet égard obligée de récuser les prétentions naïvement absolutistes de toutes les "théories" de l'évolution et de ne les considérer, les unes comme les autres, que comme des "phénomènes" ou des "faits" relevant eux-mêmes de la réduction phénoménologique, c'est-à-dire d'une détermination préalable de leur champ ou de leur horizon dans l'implication sans fin des champs et la levée également sans fin des horizons. Qu'il s'agisse de la sélection naturelle ou de l'adaptation au milieu, de l'induction physico-chimique ou psychique ou même de l'organicisme et du finalisme, toutes ces théories n'expriment que des philosophies de "point de vue", et la tâche de la phénoménologie est de n'en rejeter aucune mais de les délimiter toutes, c'est-à-dire de les constituer et de les enfermer dans une théorie des théories de l'évolution, c'est-à-dire en fait dans une structuration générale de la connaissance. La phénoménologie ne peut dès lors concevoir l'évolution que sous la forme d'une ontogénèse universelle, réalisant le dépliement et la ré-intégration instantanés et éternels d'une intelligence elle-même universelle, à la fois une et globale, c'est-à-dire transcendantale et présente dans toutes les "parties" de l'univers, ce qui revient à la dire immanente, et la phylogénèse est évidemment englobée dans cette ontogénèse unique.

La notion de "cycle" d'histoire.

Dans chaque "partie" du monde, l'intelligence universelle se trouve
apprésentée pour nous par un existant

"particulier", occupant ce "lieu" qui sans lui n'existerait pas, bien que nous soyons obligés de considérer aussi qu'une existence, quelle qu'elle soit, du fait de ses motivations et de ses implications indéfinies, ne peut qu'en recouvrir, là et maintenant, une infinité d'autres invisibles pour nous et peut-être pour elle. Cette intelligence "particulière" est dès lors caractérisée par la capacité d'historialisation propre à cet existant lui-même. Toute

existence est un niveau de la puissance d'historialisation de l'univers, et Dieu, à la limite, en tant qu'existence intégrale, est puissance d'historialisation absolue, c'est-à-dire abolition de l'histoire. Cette notion de niveau est liée en nous à celle de notre propre ontogénèse. Jusqu'au baptême, la vision infantile naïve ou non-réfléchie considère tout événement comme un fait en-soi isolé qu'elle reçoit passivement d'une façon purement additive, elle subit la durée comme une succession linéaire de moments non-reliés. La vision réfléchie transforme au contraire l'addition en intégration, la sédimentation en cristallisation. Les événements n'y sont pas seulement fondés mais fondus. "Fais-nous voir des signes" criait la foule à Jésus. Elle ignorait que pour qui sait voir, tout est signe, ce qui signifie qu'à la limite il n'est plus de signes. Tout événement "historique" devient dès lors un noeud de rapports d'autant plus tentaculaire que l'expérience historialisante du regard est plus avancée. L'existant considéré pourrait même se trouver écartelé dans cette polyvalence centrifuge et dissous, à l'âge de raison, par excès d'histoire, c'est-à-dire par un plein, après l'avoir été à l'âge d'enfant par défaut d'histoire, c'est-à-dire par un vide, si, spontanément, la fonction de re-historialisation perpétuelle de la conscience n'était pas aussi une fonction de bouclage constamment occupée de fermer les chaînes de rapports et en quelque sorte de les mailler en rapports de rapports, c'est-à-dire en proportions, en égalités de rapports qui n'expriment pas autre chose que notre permanence. La durée "extérieure" est ainsi ramenée sur soi et transformée en durée vécue. Dire que la durée s'intériorise et devient cohérente en se faisant notre durée, ou parler du caractère cyclique de l'histoire est donc une seule et même chose. C'est même la récurrence de toute communion redevenant conception qui fournit le modèle intégrant de ces bouclages ou de ces cycles qui restent ouverts, en un sens, de la même façon que le germe produisant un fruit n'est pas exactement reproduit par le germe que ce fruit contient à son tour. Quoi qu'il en soit, on se rend compte que cette prolifération de cycles intégrants-intégrés en perpétuelle rotation ne peut aller sans crises de croissance de la conscience elle-même, et les accès de fièvre de l'histoire, ses accélérations, ses révolutions et ses guerres, ses catastrophes diluviennes mais transmutatrices, ne sont à cet égard que l'image symbolique des transformations consciencielles qui font passer tout existant d'un niveau de qualité d'être à un autre, comme si l'enrichissement croissant, en ampleur et intensité, des rapports ainsi perçus dans la trame de plus en plus serrée du temps et dans cette durée de plus en plus bourrée d'événements ne pouvait que provoquer des crises résolutoires de la quantité d'histoire en qualité d'être. Ici aussi la multiplicité se fait unité et on conçoit alors que la phylogénèse, dans la connaissance que nous en prenons et qui n'est qu'une façon pour-nous et par-nous de "meubler" l'histoire, ne soit que le support quantitatif de l'ontogénèse; toutes deux se répondent en mode sénair, chacune alimente l'autre et la ré-génère sans fin. Mais on conçoit aussi qu'il soit impossible d'isoler des "cycles" successifs d'histoire. Toute vision cyclique "longitudinale" de l'histoire, c'est-à-dire toute "organisation" de celle-ci qui se borne à rapprocher, aux deux extrémités d'une période, une origine conceptionnelle et une fin communuelle, en dégageant, dans cette fin, le facteur d'une conception nouvelle et d'un recommencement intensifié, ne fait qu'aliéner la notion de limite dans une objectivité prématurée. Naturellement, une telle vision est moins naïve que la vision linéaire non-cyclique des enfants; elle n'en demeure pas moins inadéquate. Tout ce que nous avons dit de la réversibilité du temps pour la seconde mémoire montre en