

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

Troisième partie

FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES

Fascicule No II

CHAPITRE II

GENETIQUE DE L'INTELLECT ET TRANSFIGURATION DU CORPS

§ 2 - L'intellect comme centre de la sphère des sens.

L'intellect est le sens auto-intensificateur du Je transcendantal, l'instrument de sa con-versation avec lui-même. A la fois central et marginal en nous, il fonde à la fois notre idée de l'achèvement et celle de notre in-achèvement.

De même que le Je transcendantal se tient au centre du sénéaire des perceptions, l'intellect se tient au centre du sénéaire des sens. Il apparaît à l'existant au moment du baptême, quand le regard se voit lui-même comme regard propre. Mais cette apparition n'est qu'en mode inauthentique. Elle ne contient alors que le sens dit de l'ego ou du Je ordinaire, elle ne constitue que la naissance en nous de l'intellect, la conception pour-nous de celui-ci remontant à notre naissance. Ce n'est qu'à notre première communion que le Je transcendantal émerge de l'ego dans la vision authentique capable de se reconnaître comme support de l'intersubjectivité fondant en soi tous les egos. Cette vision constitue la vision ontologique universelle et absolue. Elle marque la majorité du regard et le vrai baptême pour-nous de l'intellect,

A cet égard, l'intellect, lié à un processus historique, est donc niveau et niveau unique. On dit que la première communion a lieu à l'âge de raison. Mais à partir de ce moment, et une fois ce niveau franchi, l'intellect s'intensifie et re-naît perpétuellement comme fonction d'intellectualisation. A partir de la première communion tous nos actes sont absolument mentalises. Nous avons atteint l'objectivité absolue.

Les stases de l'intellect.

Sommes-nous renseignés sur l'histoire de l'intellect ? Si l'instant de notre baptême est celui de la naissance pour-nous de l'intellect, et si l'instant de la première communion est celui du baptême de ce même intellect, nous nous rendons compte que nous amorçons ici une récurrence, par le moyen d'une double chaîne temporelle avec décalage d'une stase, d'une transcendance, de l'une à l'autre. Nous avons déjà rencontré une double chaîne analogue dans le parallélisme de l'existant et du monde : là aussi le baptême de l'existant coïncidait avec la naissance du monde pour l'existant, et ainsi de suite. Il en résulte une homologie synchrone entre la chaîne d'évolution du monde pour-nous et celle de l'intellect, ce qui est d'ailleurs tautologique, puisque l'existant ne peut saisir pour-soi qu'un monde mentalisé.

Il faut méditer sur cette intensification régressive des sacrements qui marque le passage de la chaîne de l'existant à celle de son intellect. Par la communion, l'intellect né à l'instant du baptême se purifie du péché originel d'ignorance attaché à toute naissance. De même le corps avait été purifié au moment du baptême. Le baptême qui était purification du péché de naissance du corps contient ainsi lui-même un péché plus subtil et en quelque sorte un péché à la deuxième puissance, celui qui s'attache à la naissance par lui de l'intellect. Par le baptême, le corps se purifie de son ignorance, mais l'ignorance de l'intellect naît. Et c'est par la communion que l'intellect à son tour se purifie de son ignorance. Posons-nous alors la question : cette régression et cette progression vont-elles continuer et jusqu'où ? Elles vont continuer exactement jusqu'à une stase de plus. Il existe en effet aussi dans la première communion un nouveau germe d'ignorance qui appellera pour être résorbé un nouveau sacrement de purification. La première communion est naissance du Christ en nous, et comme toutes les naissances celle-ci est impure. Elle est celle que nous avons appelée jusqu'ici la gnose ou la connaissance, c'est-à-dire le pouvoir conscient d'agir. Or ce pouvoir est encore inauthentique. C'est pour cela que les Evangiles parlent symboliquement du baptême purificateur du Christ dans les eaux du Jourdain, par Jean le Baptiste. Le Christ veut assumer le péché du monde. Cependant, la première communion est authenticité de la vision. Mais nous savons que cette authenticité de la vision ne suffit pas pour fonder l'authenticité de l'acte. A la première communion, l'inauthenticité subsistante de l'acte est mesurée par la distance qui sépare la vision de l'acte de sa réalisation encore suspendue, l'idée de l'acte de son fait, le vouloir-être du pouvoir-être. Cette distance contient toute l'activité du démiurge, l'immense intervalle entre la vision ontologique parfaite appartenant au Christ initial (Adam intellectuel) et la stature corporéifiée parfaite qui est celle du Christ final (ou dernier-Adam). C'est cette incarnation parfaite du Christ dans son corps en acte qui est la purification parfaite du Christ, son ordination véritable dans la "dernière" communion qui coïncide avec la fin du monde pour-lui. C'est alors seulement que la régression se boucle définitivement sur la progression, car cet instant ne contient plus aucune espèce d'ignorance : il est l'instant de l'immaculée-conception de la Mère par le sang du Fils. Par cette fin, nous retrouvons donc une conception en nous, non une naissance. Il n'est plus de péché dans cette stase. Mais il est essentiel de remarquer que c'est la Mère indifférenciée qui est conçue sans péché, non le Fils. La conception en nous du Fils se situe au contraire au moment de la naissance de notre intellect et du baptême de notre corps, ce qui la charge de la double transcendance qui constitue la totalité du péché du monde. Et le résumé de cette suite d'ek-stases tient alors dans la phrase suivante : De sa naissance jusqu'au terme indépassable de toute mort, notre intellect est la fonction qui, creusant et évaluant en permanence la distance qui sépare le vouloir-être du pouvoir-être, balaie à tout instant le champ qui va de la conception du Christ en nous à la conception de la Mère dans le Christ. Mais de même que le regard se tient à la fois dans l'oeil qui l'émet et sur le but qui le réfléchit, de même notre intellect occupe les deux extrémités de ce champ. En tant que siège actuel et réel de la conception du Christ, il occupe une position centrale. En tant que siège actuel, mais virtuel, de la conception de la Mère, il occupe une position marginale.

Que faut-il entendre par ces mots ?

L'ubiquité de l'intellect.

A la première communion, la vision ontologique est complètement constituée et le sénaire universel apparaît comme une construction pleinement explorée par l'existant lui-même. A cet instant, c'est donc la pleine intelligence de l'être qui est donnée à l'étant, et l'existant se connaît comme chargé d'un destin personnel qui est de se constituer en tant qu'existant comme pleine et entière cause-de-soi. Assurément, après cet instant, les pouvoirs de l'être, au sens démiurgique, ne cesseront pas d'augmenter, et la vision se transformera de mieux en mieux en acte, mais la structure de l'existant restera invariable. Une fois que l'existant sait qu'il sait, toute progression ontologique est comme un jeu de miroirs, elle ne fait que renvoyer à l'être la même image de soi selon les lois immuables de la réflexion. Aucune composante nouvelle ne s'ajoutera aux précédentes. Cet instant est, au sens strict, initiatique. Lorsque l'homme sait qu'il sait, l'image est formée, il n'a pas à franchir un échelon de plus et à savoir qu'il sait savoir qu'il sait, il n'apprendrait ainsi rien de plus sur lui-même. Mais c'est ici que commence le paradoxe de l'intellect. Car l'intellect voit ainsi l'être dans la totalité de ses composantes et son point de vue est celui de l'achèvement. On est obligé de dire que l'intellect se tient au sommet de l'être, sur la marge, la frontière définitivement conquise d'où l'on voit le monde de toutes parts, comme Dieu. Cependant, il existe encore de la distance entre l'homme et le monde, ou, plus précisément, entre l'omniscience de l'homme et l'omnipotence du Christ, et l'homme ne cessera pas de se ressentir comme amputation dans son propre corps, il ne cessera pas d'éprouver le manque en lui du corps-fantôme du Christ final. L'intellect est alors le lieu de cette brisure au milieu de l'être, de la fissuration en lui des autres existants vers lesquels il appelle.

Le symbolisme du miroir rend compte de ce paradoxe. La totalité de l'image est présente au miroir. Pourtant c'est ce même miroir qui accuse la distance entre l'image et l'objet, il est perpétuellement au milieu de cette distance. On sait que ce symbolisme a été abondamment utilisé par les mystiques qui se voient comme un miroir plus ou moins terni capable de recevoir l'image de Dieu. Nous dirons donc ici que l'intellect de l'homme se tient comme un miroir au point qui occupe le milieu de la montée évolutive du Christ initial vers le Christ final et en sépare les profondeurs et les hauteurs symétriques, que nous nommons provisoirement et fort improprement profondeurs infra-mentales et hauteurs supra-mentales. Celles-ci se tiennent entre elles dans un rapport de reflété-reflétant réciproque, et, en vertu des lois qui président à l'anticipation révélatrice de l'avenir en nous comme intensité d'intensité par le moyen de la seconde mémoire, il n'est pas possible en effet de concevoir les hauteurs de l'homme autrement qu'à titre de reflet d'une profondeur déjà intégralement mais inconsciemment parcourue. En ce sens, l'on peut dire que quel que soit son degré d'évolution, l'homme est toujours en permanence au milieu de sa montée, justement parce que le haut lui apparaît dans son propre miroir comme le reflet du bas déjà vécu. On se reportera à ce sujet à ce que nous avons dit, dans nos Fondements théologiques, du niveau intellectuel caractérisé par le nombre 120. Ce niveau est à la fois au milieu et au sommet de l'homme (ou à son fond). C'est ce paradoxe qui explique la

confusion faite par Jung, lorsqu'il affirme dans son ouvrage sur l'Intégration de la Personnalité que le "prétendu" supramental du yoga n'est pas distinct du subconscient freudien. Il oublie que si ce "supramental", (qui n'est qu'un mental plus avancé) n'est en effet que le reflet structurel du subconscient, il nous appartient "d'intensifier" le subconscient pour créer véritablement le supra-mental. Ce n'est pas parce que ces opérations sont concomitantes qu'elles sont identiques. Et non seulement l'actuel subconscient n'a rien de commun avec le futur supramental, qui sera d'ailleurs un supramental mentalisé, mais surtout, le processus de surmentalisation ne cesse jamais d'être conscient. Une fois franchi le seuil de la première communion, jamais plus la conscience ne peut devenir confuse et s'identifier finalement, dans le cours de l'universalisation, à ce monstre d'inauthenticité qu'on appelle l'inconscient; et il appartient justement à l'intuition, agissant vers le haut et vers le bas comme élan introspecteur de rétrospection et d'anticipation, d'apporter la lumière manquante et d'éclater comme intensification dans le vide de l'intensité. Ces affirmations procèdent beaucoup plus de l'expérience empirique que d'un dogmatisme quelconque. Il suffit pour s'en convaincre d'analyser phénoménologiquement la notion même de milieu d'où nous avons tiré le paradoxe de la dualité de position du mental. Le mot milieu, en français, possède deux sens. Il signifie non seulement le milieu d'un lieu, le mi-lieu, son point de partage en deux parties égales, mais aussi un environnement vital. On parle du milieu ambiant, du milieu habituel d'un existant, ce qui désigne simplement la partie du monde extérieur avec laquelle cet existant entretient des relations conscientes ou tout au moins familières. Pour un existant qui posséderait un système de relations universel, le milieu serait la totalité du monde extérieur, l'univers entier, sauf cet existant. On voit que ce milieu vital coupe lui aussi en deux une totalité. D'un côté le milieu, de l'autre côté l'existant lui-même, constituant ensemble un univers où ils se font équilibre, l'un regardant l'autre dans une relation réciproque de reflété-reflétant. Autrement dit, dès que l'existant possède un regard capable de constituer un univers, c'est-à-dire dès l'instant de son baptême, il ne peut être que la moitié de l'univers qu'il regarde et être situé en son milieu. Sans l'autre moitié, chacune des deux parties de ce découpage s'effondre. Quelle que soit sa hauteur, le regard est au milieu de ce qu'il regarde, ce qui revient à dire qu'à mesure que l'existant intègre ce milieu, l'univers grandit avec lui, et sa limite supérieure lui apparaît d'autant plus éloignée de lui qu'il a parcouru plus de chemin depuis sa limite inférieure, ce qui n'est d'ailleurs qu'une autre façon de constater en nous l'existence du couple ampleur-intensité : tout ce que nous avons déjà parcouru, si nous sommes capables de l'historialiser, nous apparaît en mode d'intensité d'ampleur, alors qu'intuitivement nous sentons qu'il nous reste à le vivre en mode d'intensité d'intensité. Autrement dit encore, il est aussi exact de dire que le mental est au milieu de l'échelle qu'à son sommet. Il est au milieu s'il se voit assujéti à voir les choses dans la contradiction de l'ampleur-intensité, il est au sommet s'il les voit unitairement en ampleur. La distance entre Dieu et nous n'est pas autre chose que cette distance intérieure, le rayon de la sphère cosmique.

Possession et communion.

Ce paradoxe de notre situation à la fois centrale et enveloppante explique notre double attitude devant autrui : la communion est l'abolition de la distance, la possession en est l'expérimentation. La possession des corps est ce qui est rendu nécessaire par l'insuffisance des regards (ou de tout autre sens, sexe compris). Si mon regard était suffisamment chargé, c'est-à-dire suffisamment "dissolvant" et "intégrant", ni mon corps, ni celui d'autrui ne pourraient lui opposer la moindre opacité. L'opacité des corps est le produit de l'inexpérience de mon regard et, réciproquement, c'est pour rendre mon regard à la fois transperçant et transparent qu'il me faut expérimenter des corps. C'est parce que mon regard ne peut dissiper les ténèbres extérieures de la femme que j'aime que j'ai besoin de posséder le corps de cette femme, de recommencer dans le jeu temporel de la possession toute l'histoire de mon corps et du sien pour intensifier cette histoire jusqu'à l'abolir dans le paroxysme révélateur de l'orgasme, où ces ténèbres extérieures deviennent mon regard intérieur, l'orgasme n'étant d'ailleurs que l'anticipation figurée de la ré-unification du sexe couronnant l'intensification du regard. Le désir est exercice du vouloir-être dans la distance en vue de l'intensification et de l'abolition de celle-ci. La possession est temporelle et cérémonielle, la communion est intemporelle et sacramentelle. La possession se développe par le rite, qui est par conséquent un résumé ordonné et progressif de l'histoire du monde. La science des rites est la science suprême, mais elle n'est que science. Tout préliminaire anté-sacramentel doit donc être vu comme magie cérémonielle et jeu possessif de plus en plus affirmé préluant à une profération créatrice, une libération orgiaque instantanée.

Ainsi nos sens ne sont, en tant que fonctions, que des modes d'action ou de passion du corps, mais réciproquement notre corps s'organise par l'activité ou la passivité des sens. L'intellect, lui, peut être considéré à la fois comme absent de cette dialectique et présent en elle. Cette situation-limite est celle du Je transcendantal, qui est à la fois mondain dans la mesure où il est le produit historique d'une genèse dans le monde, et extra-mondain dans la mesure où, par son émergence, il enveloppe le monde et produit ce qui l'a produit. Aussi bien le cerveau, organe de l'intellection, est-il également mondain par sa capacité de dénombrer la multiplicité et extra-mondain par sa potentialité éternelle d'envelopper toute multiplicité dans l'infinité.

Au terme de cette dialectique, lorsque le temps s'abîme et l'espace se replie, possession et communion se confondent, et tous les sens deviennent intellect pur dans la sublimisation absolue de l'intellect. L'acte nuptial unique du Christ, qui fonde et fond tout ensemble le Christ dans sa réalité propre, est possession du monde, qui est le corps du Christ, par le Christ lui-même, et en même temps communion avec lui, dans un premier et dernier échange de regards. A ce moment le corps, en tant que monde, est enfin constitué comme un Autrui absolu mais absolument fraternel. Le dernier acte est dernier regard, court-circuit entre le premier regard du Christ comme intelligence et le dernier regard du monde comme sphère des sens enfin accomplis.

Qu'est-ce donc que cette évolution-involution du corps ? Comment puis-je le sur-chosifier jusqu'à l'amener à constituer cet Autre entéléchique et aussi omniscent que moi, et que mon omnipotence, dans le même temps, produira ? Puis-je me faire une idée de la transfiguration permanente que cette sur-chosification implique ?

§ 3 - Les Écorces du corps.

Dans la sphère des sens et par eux, le corps se constitue en six écorces "successives" se correspondant en deux ternaires, le corps physique, le corps psychique et le corps intellectuel ou logistique d'abord, le corps éthique, le corps démiurgique et le corps christique ensuite, les corps du second ternaire n'étant dans une seule onde respiratoire de la sphère que l'intensification globale, la sur-chosification de ceux du premier, qui se succèdent, eux, pour-nous, en mode d'ampleur.

L'image que nous nous ferons du corps, si nous y laissons comme il se doit l'entière mémoire de toutes ses stases historiques, sera une sphère dont le mental occupe à la fois le centre et l'enveloppe, et dont les différents niveaux seront les écorces concentriques successives. Mais chaque écorce est ainsi vitalisée deux fois, la première fois en ampleur, quand les yeux se contentent de voir : chaque écorce est alors chosifiée; la deuxième fois en ampleur-intensité, quand les yeux se voient en train de voir, et chaque écorce est alors sublimisée et sur-chosifiée. Chaque fois c'est une mentalisation différente qui opère. Autrement dit, la sphère respire. L'onde de mentalisation intensificatrice la parcourt dans son va-et-vient. Il faut essayer de fixer ici un vocabulaire en donnant un nom à ces niveaux ou écorces successifs.

Organisation sénaire des écorces "successives".

corps psychique (émotions et passions)
(inductions et déductions).

Nous désignerons, dans le corps, trois écorces qui "nous" apparaissent successivement en mode d'ampleur : le corps physique (instincts et réflexes), le

et le corps logistique ou intellectuel

Il existe une corrélation entre ces stases du corps et les différents sacrements. Entre la conception et la naissance, nous dirons que notre corps physique est "construit", c'est-à-dire formé en mode d'ampleur. Cette constatation est faite rétrospectivement par "nous", par appréhension, c'est-à-dire dans une perception par analogie avec ce que nous voyons de la formation du corps physique d'autrui. Entre la naissance et le baptême, il en est de même pour le corps psychique, puis, entre le baptême et la première communion, pour le corps logistique, toujours en mode d'ampleur. Inversement, à l'apparition du corps psychique, c'est-à-dire à la naissance, au premier cri, on peut dire que le corps physique commence pour-nous à se "constituer", c'est-à-dire à se développer, toujours pour-nous, en mode d'intensité, sous l'action cumulée de son ampleur et de celle du corps psychique en cours de construction. L'intensité nous apparaîtra toujours comme l'intégration d'une ampleur ancienne par une ampleur nouvelle, non pas l'addition, mais la totalisation de deux ampleurs. Cependant, lorsque le corps psychique est "à son tour" appelé à s'intensifier pour-nous, c'est-à-dire au baptême, lors de l'apparition du corps logistique, l'intensification du corps physique s'arrête pour-nous : il n'a pas en effet à supporter une troisième vague d'ampleur. On dit que l'âge mûr est atteint, et, de même que tout fruit finit par pourrir, le corps physique ne

peut plus que vieillir. La première communion met, pour-nous, notre corps physique entre parenthèses, elle l'enferme, elle le dissout dans le "Je" transcendantal. Elle est le symbole, au regard de la vision transcendantale, de la mort du corps physique, de sa subversion, pour-nous, en tant qu'objet "pur".

Nous reviendrons longuement bientôt sur cette génétique de l'ampleur-intensité en nous. Considérons tout d'abord ici l'organisation même des différentes écorces.

En tant que stase "isolée", chacun des corps considéré comme autonome est lui-même crucifié par l'archétype repos-mouvement : chaque corps du ternaire agit en mode actif ou est agi en mode passif. Nous dirons, dans ce second cas, qu'il pâtit. Le corps physique est passif-actif par les réflexes et actif-passif par les instincts. Le corps psychique est passif-actif par les passions et actif-passif par les émotions. Le corps intellectuel est passif-actif par ses inductions et actif-passif par ses déductions. Ces polarités sont toujours doubles. Le passif de l'instinct est l'actif du réflexe et inversement : par exemple le côté passif de l'instinct appelé faim - le rassasiement - supporte le côté actif du réflexe appelé digestion - par exemple l'activité gastrique. Mais inversement la crampe d'estomac et l'appel du ventre vide, qui sont le côté passif de ce même réflexe de digestion, obligent à la quête de nourriture, à la chasse, par exemple, qui est le côté actif de l'instinct de faim. Cependant ces polarités sont également toujours en voie d'intensification, c'est-à-dire en crucifixion non plus horizontale mais verticale. On peut noter que la faim par exemple se fait agressivité et que le réflexe digestif se fait peur. Là s'effectue la liaison avec le corps psychique, la transmutation qualitative du corps physique en corps psychique. L'intensification du corps physique crée le corps psychique, dans une relation réciproque d'ampleur-exaltation. On connaît l'influence de la peur sur le foie, sur le "creux" de l'estomac. La faim creuse le ventre, mais la peur tord les entrailles. La torsion est toujours symbole d'intensité, elle rassemble en intensité ce que le creux a ouvert en ampleur, elle est le mode d'action du temps, dont le symbole est le serpent tordu du caducée. C'est que l'évolution agit en hélice. Aussi les effets de la peur sont-ils beaucoup plus violents que ceux de la simple faim. Toutes les fonctions du corps physique sont ainsi liées dans une progression et une régression sur-chosifiantes parfaitement ordonnées en vue de leur transmutation en fonctions du corps psychique. Autrement dit, le corps physique est lui-même structuré par le sénaire. Tel réflexe et tel instinct associés commencent par le quadraturer horizontalement, puis l'intensification de cet instinct et de ce réflexe le quadraturent verticalement et l'élèvent vers le corps supérieur. Il en est de même pour le corps psychique et le corps intellectuel. On a assez dit que les grandes idées viennent du cœur ou que les souffrances morales sont à la source de tout "apprentissage" de la connaissance. De même la crainte du Seigneur (qui appartient à l'ordre du psychique) est le commencement de la sagesse (qui appartient à l'ordre de l'intellectuel). Aussi le corps intellectuel est-il constitué par l'élévation de la croix du corps psychique. Et finalement la partie reproduit toujours le tout, le tout ne fait qu'intensifier la partie.

Le ternaire des
corps "supérieurs".

Mais si nous passons maintenant aux plans "supérieurs", une erreur fondamentale serait de croire qu'ils peuvent être vécus en succession comme les précédents.

Les plans supérieurs intègrent en mode d'émanation la formation des plans inférieurs où nous venons de voir que la succession cache une corrélation générale, une simultanéité globale. De même que la communion, en tant qu'ek-stase unique, intègre une conception, une naissance et un baptême, les plans supérieurs procèdent d'une intensification simultanée de tous les plans. Prenant comme plan de symétrie celui du corps logistique, si nous disons que le corps éthique correspond au corps psychique et le corps démiurgique au corps physique, ce n'est que par commodité de classement et parce que le plein développement de la vie éthique n'est obtenu que par la maîtrise absolue des émotions et des passions, et le plein développement de la vie démiurgique par la maîtrise absolue des réflexes et des instincts, jusqu'à la fabrication consciente et omnisciente du germe. Mais on conçoit bien qu'il n'est pas dans la nature des absolus de se développer les uns après les autres, ni même au sens strict de "se développer" tout court : ils sont constitués, non construits, ils émergent ensemble à la dignité d'absolus et on ne distingue d'ailleurs dans ce pluriel nullement des absolus distincts mais seulement des modes d'un absolu unique. Le pluriel indique alors que ces modes distincts ne sont pas soutenus par l'absolu comme de moindres êtres mais le couvrent absolument. En fait, dès que la discrimination du spectateur et du spectacle, qui a commencé au baptême, est achevée, c'est-à-dire dès que la première communion permet au couple connaissant-connu de déclarer clos, sinon pleinement ensemencé, le champ de la connaissance, c'est tout l'espace "supérieur" qui est saisi et parcouru dans une seule vision. Comme le dit Husserl, la réduction phénoménologique et la suspension du monde qui permettent l'émergence du Je transcendantal contemporain de la première communion, "dégagent une sphère nouvelle et infinie d'existence que peut atteindre une expérience nouvelle, l'expérience transcendantale". La première communion est le premier acte de vision personnelle en mode de simultanéité, et, à partir de cet instant, toute vision de l'existant sera consciemment simultanée, il verra s'intensifier ensemble et s'ordonner sous lui, passions, émotions, instincts et réflexes, dans chaque acte et chaque vision, et il ne pourra même plus les différencier sous ces appellations qu'en forçant les significations nouvelles sous les mots anciens : en fait, il ne s'agira plus de passions, d'émotions, d'instincts ou de réflexes, mais d'Idées, au sens platonicien, et c'est seulement à partir de ce moment que nous pourrions prétendre en toute rigueur que nous pensons. Aussi Husserl a-t-il raison de parler d'une expérience nouvelle. Naturellement cette nouveauté ne peut apparaître qu'à ceux qui savent distinguer l'ego transcendantal du Moi psychologique, c'est-à-dire l'esprit de l'âme, et que la tradition fait membres de la première caste. A cet égard, on peut dire que l'âme habite toujours le corps physique et le corps psychique, c'est-à-dire le monde, tandis que l'esprit est extra-mondain. A l'âme s'attache une vie psychologique "naturelle" entièrement différente de l'attitude phénoménologique transcendantale attachée à la vie de l'esprit. On vérifiera ici, une fois de plus, que l'introspection ordinaire n'est pas une attitude transcendantale : en d'autres termes, "l'intimité" de la connaissance ne saurait être confondue avec l'élucidation de son évidence. En d'autres termes encore, dès que la première communion a eu lieu, le mode de vie de l'existant change radicalement. Toutes les puissances dont il a pu croire qu'elles croissaient jadis en mode de succession parce qu'il ne les re-connaissait qu'au fur

et à mesure que son mental s'ouvrait, se développent maintenant en mode de simultanéité, car son mental est pleinement ouvert. Avant la première communion, les notions de progressivité et de régressivité, d'évolution et d'involution, ne peuvent donc être qu'obscurées, car auparavant, l'existant est englué dans le mode de l'ampleur. Les expériences du bas sont alors un dénombrement de faits insuffisamment reliés ou structurés et ressortissent à l'emploi d'une technique elle-même chosifiée. Nous appellerons régressivité inconsciente celle de tout existant qui n'est pas conscient de la progressivité correspondante. Elle caractérise l'inauthenticité elle-même inconsciente de l'acte, tandis que la régressivité consciente ou sens de l'involution connaît exactement son sujet corrélativement progressif ou évolutif et fonde consciemment l'inauthenticité persistante de l'acte. Les deux notions de progressivité ou de régressivité ne s'attachent donc pas à un acte ou un fait donnés, mais à l'existant qui les vit. Ce n'est pas nos actes qui nous sanctifient, dit Maître Eckhart, mais nous qui sanctifions nos actes. A quoi il faut ajouter que cette sanctification ne sera jamais complète, car la sainteté parfaite n'existera jamais que dans l'acte christique qui est la plénitude consciemment authentique de l'acte. La sainteté sera toujours une idée neuve sur la terre.

Il existe donc dans l'être un double mouvement descendant. Le premier, inconnu de soi, se produit sous l'action de la pesanteur, le second, connu de soi, sous l'action de la connaissance gnostique. Le deuxième est celui de l'incarnation christique proprement dite, telle que le Christ non seulement la vit mais la voit. C'est celui que Simone Weil présentait en disant que la grâce est la loi du mouvement descendant. Mais elle ne voyait pas que la vraie grâce n'est pas seulement le produit des souffrances subies ou des malédictions acceptées : cette soumission simple est inconsciemment régressive. La grâce est le fruit d'une connaissance exacte, mesurée et certaine, en laquelle les émotions, les souffrances et les non-consolations s'ordonnent et se gouvernent, en soumettant leur propre soumission, elle est soumission de la soumission. Nous aurons à étudier les liaisons verticales qui joignent ainsi tous les niveaux entre eux et qui sont l'expression du double processus régressif-progressif de la mentalisation. Les deux niveaux homologues d'un même couple : mental-christique, physique-démiurgique, psychique-éthique, sont séparés par une distance nulle en ampleur et infinie en intensité. La position à la fois centrale et extrême du mental et du Christ est un sujet de méditation inépuisable. Dans l'ouvrage La Bible, document chiffré, tome 2, ch. VIII, ce paradoxe a déjà été signalé : il est figuré par la position de l'esprit des Elohim, dont le deuxième verset de la Genèse nous dit qu'il se meut sur la face des eaux, à la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures. Les correspondances numériques de la guématrie kabbalistique montrent que si cet esprit occupe ainsi une position centrale, il se tient également au sommet des eaux supérieures, c'est-à-dire à l'extrême haut. Aussi, dans la vision des sphères, faut-il concevoir que si le Christ et le mental occupent ensemble le centre, le psychique et l'éthique occupent la surface de la sphère concentrique intermédiaire et le physique et le démiurgique la surface de la sphère enveloppante, mais qu'en outre l'au-delà de l'enveloppant est aussi le dernier niveau du mental : il est aussi le Christ. Car s'il est dans l'essence du dernier mental qui est le Christ de tout voir de l'intérieur comme centre, il l'est aussi de tout voir de l'extérieur et de toutes parts. Ainsi Dieu dans certaines images symboliques du

moyen-âge est-il souvent représenté comme crevant de l'intérieur la sphère du ciel où sont fixées les étoiles, pour voir par derrière cette enveloppe, dans les eaux inexplorables de la Mère. Lui seul le peut.

Le nombre des "niveaux" du corps peut évidemment être multiplié à l'infini, à condition que le mental apparaisse toujours dans l'ensemble comme pôle d'inversion, centre d'énantiomorphie. Si nous avons seulement considéré deux niveaux de chaque côté, qui constituent ainsi avec le centre une triade, c'est, ainsi que nous l'avons dit, que la triade est l'image la plus simple de la totalité ouverte, comme l'exprime bien la composition traditionnelle de l'homme en corps, âme et esprit. A la fin de l'intensification, toutes ces sphères se fondent évidemment dans une globalité sans strates. Mais une telle globalité indivise cesse par là même d'être anisotrope et tous ses niveaux étant identiques deviennent indiscernables les uns des autres, elle n'est plus alors que le point central lui-même, qu'elle n'a d'ailleurs jamais cessé d'être, considéré comme intensité pure et néant d'ampleur.

§ 4 - Première mort et seconde mort.

La notion de première mort est liée à une vision naïve : celle de la destruction de l'ampleur du corps physique. La notion de seconde mort est liée à une vision transcendantale : celle de l'amplification sans fin de l'ampleur du corps intellectuel.

Il nous faut ici revenir sur la génétique de l'ampleur-intensité en nous et la pousser à ses stases ultimes. Nous venons de voir que notre première communion nous est le symbole de la mort de notre corps, mais elle ne l'est que pour-nous. Il faut attendre la mort réelle pour que cette destruction apparaisse clairement aux yeux de tous, et puisse être dite non pas seulement pour-nous mais pour-tous.

La première mort.

Aussi bien, définissons-nous ici la première mort comme la destruction visible, pour-tous, de l'ampleur de notre corps physique, destruction latente sinon patente pour-nous depuis la première communion. Remontons alors aux stases antérieures. Qu'est-ce à cet égard que notre baptême ? En marquant pour nous la fin de la connaissance de notre corps physique en ampleur et en intensité, il marque par là-même pour-tous et pas seulement pour-nous, la fin visible d'une ampleur. C'est pour tout le monde et pas seulement pour nous que notre corps cesse de "grandir". Certes, il faut soigneusement distinguer "fin" et "destruction". Notre baptême est pour-tous la fin visible de l'ampleur de notre corps. Mais il faut sauter deux stases et pas seulement une pour que la mort survienne en tant que destruction également visible de ce même corps, et visible pour-tous. Entre les deux ek-stases de la fin pour-tous et de la destruction pour-tous, le vieillissement, certes, témoigne, également pour-tous, que la fin de l'ampleur a été atteinte (les "rides" de la peau sont comme le signe d'un rétrécissement du corps physique une fois atteinte cette ampleur maximum). Et ce vieillissement correspond, dans l'onde de relaxation qui l'inclut, à ce que nous avons appelé une agonie. Mais il faut alors ajouter ceci, qui va nous faire mieux comprendre la signification ontologique de la première mort :

Si le baptême est pour-nous le commencement de l'expérience consciente de l'extériorité, de l'objectivité du corps physique par rapport au regard, et par là même le commencement de l'expérience consciente de toute extériorité ou objectivité, la première mort, au contraire est, non seulement pour-nous mais pour-tous, irréfutablement, le terme de cette expérience, car en détruisant le corps physique, qui fut le premier objet pour-nous, c'est un coup mortel qu'elle porte à l'objectivité en-général. Par elle, le corps physique cesse pour-tous de pouvoir être inconditionnellement un objet. La première mort marque non seulement, à l'état patent, la fin d'un processus individuel d'extériorisation ou d'objectivation, que la première communion avait déjà signifié à l'état latent, elle détruit les fondements mêmes de l'objectivité et de l'extériorité, elle est pour-tous le symbole du fait que toute extériorisation ou objectivation possède une fin et n'est qu'un stade de la vision naïve. En ce sens, mais en ce sens seulement, Heidegger a donc raison de voir dans la mort - la première mort - un indépassable absolu, mais, en un autre sens, il a tort, car il s'agit de savoir, en vision transcendantale, ce que devient à ce même moment le processus non plus d'objectivation mais de subjectivation commencé à la première communion et non plus au baptême. Et cette fois, c'est la "deuxième mort" qu'il faut considérer, celle dont parle l'Apocalypse de Jean, et qui constitue seule le terme des termes, non plus un indépassable absolu au seul regard de la vision naïve ou naturelle, mais un indépassable absolu au regard de la vision transcendantale, et, en dernière analyse, la mort de la mort.

La seconde mort.

Nous en arrivons donc ici à ce thème capital de la "seconde mort" qui constitue sûrement, en anthropologie, la plus haute énigme, car elle est liée à ce qu'on appelle "l'immortalité de l'âme", et il nous faut essayer de procéder à la reconstitution phénoménologique de cette ek-stase ultime et absolument intégrante. On verra ainsi dans quel sens on peut parler d'une "démonstration" des dogmes sur l'immortalité ou la résurrection.

Reprenons alors notre génétique de l'ampleur du corps, mais pas seulement du corps physique. Lorsque, par notre baptême, le corps logistique naît et commence à s'amplifier, le corps psychique, lui, commence à s'intensifier. En suivant le "progrès" des stases successives, on est alors amené à dire que cette intensification est achevée à la première communion, et que ce sacrement marque donc, pour le corps psychique, le commencement du vieillissement, au même titre que le baptême marquait le commencement du vieillissement du corps physique. Mais, cette fois, est-ce pour-nous ou pour-tous ? Tout le monde pouvait constater, à notre baptême, l'arrêt de la croissance de notre corps physique, le commencement de la flétrissure de notre peau, enveloppant ultime de ce corps. Mais si, à la première communion, ainsi que le veut le proverbe, le coeur "se brise ou se bronze", c'est-à-dire si cette ek-stase marque véritablement un seuil pour les émotions et les passions qui sont l'expression du corps psychique, on ne saurait dire que la vision par autrui de ces manifestations obéisse à des normes d'objectivité aussi simples que dans le cas de la vision du corps physique. C'est même exactement le contraire. C'est la notion même de l'objectivité en-soi qui est ruinée par la première communion. Certes, jusqu'au baptême, l'enfant est bien incapable de déguiser ses émotions, c'est-à-dire de les subjectiviser. Lorsqu'il a peur et qu'il crie, il est tout entier

dans son cri. Mais déjà le baptême marque un commencement de jeu, d'ambiguïté, dont la "bouderie" est un signe caractéristique. On refuse à l'enfant un jouet dont il a envie, on contredit une de ses émotions ou de ses passions visibles, cette envie si nettement exprimée qu'elle en est pour-tous objective. Mais, après ce refus, qui est d'ordre baptismal, puisqu'il est la marque d'un heurt entre l'enfant et le monde "extérieur", après ce refus, l'attitude de l'enfant change : il se met à boudier, il joue son émotion. Son envie initiale était monovalente, elle eût été toute entière épuisée par la satisfaction de son objet. Au contraire, la bouderie est polyvalente, elle trouve son objet à l'intérieur de soi, et désormais, même si on donne son jouet à l'enfant, il boude encore, mais nul ne peut plus dire quelle est dans cette bouderie la part de l'objectivité et celle de la subjectivité, celle du sérieux et celle du jeu, et, c'est un fait, nul ne peut prévoir le moment où l'enfant sortira de sa bouderie et où son visage, d'un coup, deviendra clair, lorsque le jeu affleurerait et effacerait le masque du sérieux. On est ainsi passé d'une attitude tout extérieure et facilement saisissable par tout autrui, à une conduite intériorisée, et qui ne se laisse pas comprendre par la seule apparence d'un geste ou d'un comportement sensibles. Dans quelle mesure peut-on dès lors parler de la fin du vieillissement du corps psychique, c'est-à-dire de la destruction de ce corps ? Tandis que la première communion donne à tout existant, en ce qui concerne son corps physique, la notion d'un indépassable absolu que d'ailleurs la mort "ordinaire" vient plus tard confirmer à-tous, aucun sacrement, même pas cette mort, ne peut suffire à créer la notion d'une destruction du corps psychique. Et c'est justement parce que le corps psychique échappe aux prises "extérieures" et qu'il n'est plus possible de parler ici d'une vision pour-tous, que le possesseur même de ce corps, et qui s'en sait le possesseur unique, nie la possibilité de sa destruction : ce corps ne dépend que de lui. En marquant la fin de l'intensification du corps psychique, c'est-à-dire de la pleine et entière intériorisation et subjectivation des émotions et des passions, la première communion apprend ainsi à l'existant que rien d'extérieur ne saurait plus prévaloir contre cette intimité qui est la sienne, et exclusivement la sienne. En d'autres termes, tandis que l'expérience de la première communion signifie à l'existant la fatalité de la destruction du corps physique, elle l'incline simultanément à croire à la fixité du corps psychique à son plus haut degré d'exaltation, mais d'exaltation intime, elle le met en présence d'un autre indépassable absolu, qui, celui-ci, est le produit de l'existant lui-même et non plus de contingences extérieures échappant à son contrôle, comme c'est le cas dans la présentification de la mort physique qui habite le même instant. L'extrapolation homologique des stases s'accompagne donc ici, comme il se doit, d'une inversion complète. C'est parce que le corps physique nous reste toujours, dans une large mesure, "extérieur" que nous avons la notion de sa mort. C'est au contraire parce que le corps psychique nous devient de plus en plus intérieur que nous avons la notion de son éternité. La question de savoir quel est le résidu de naïveté qui accompagne ces deux visions doit certes être posée. Nous allons essayer de nous y employer. Posons-nous d'abord la question suivante : En quoi la poursuite des homologues précédentes et leur application au corps logistique et pas seulement au corps physique et au corps psychique peut-elle nous renseigner sur "l'éternité" du corps psychique, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme ? Il y a peut-être là un moyen de sortir de la naïveté ou de l'illusion de nos visions naturelles et de nos "croyances".

Le corps logistique ou intellectuel naît pour-nous au baptême et se développe en ampleur jusqu'à la première communion, moment où il commence à s'intensifier. Ce développement en ampleur correspond au "progrès" et à l'additivité des sciences discursives ou positives, qui sont le dernier support en nous de l'objectivité et de l'extériorité. Mais ce support est éternel, et c'est ici le point fondamental. Jamais il n'y aura de terme au progrès scientifique, qui est par essence indéfini, puisque, en dernière analyse et comme il apparaîtra clairement dans nos Fondements Cosmologiques, il consiste à déplier et ré-intégrer les structures en nombre infiniment infini de la suite des nombres elle-même infinie nombrant les dimensions de l'espace absolu. Cette vérité est absolue. Elle n'est ni extérieure ni intérieure. Elle est la condition même de l'existence, qui est multiplicité, et ne fait que dérouler et enrouler des cycles de nombres. Multiplicité pour la vision naïve, infinité pour la vision transcendantale, tout le secret de l'onto- et de la phylogénèse est signifié par cette constatation. Cela revient à dire qu'il y aura toujours de l'ampleur dans le monde et par conséquent en nous, et par conséquent encore, que l'amplification du corps logistique dans le monde sera in-définie. Cela signifie aussi que la première communion reste toujours à intensifier, c'est-à-dire en fait à recommencer par chaque existant, jusqu'à ce qu'elle se confonde dans l'unique communion du Christ, avec la dernière communion. Mais ces constatations dissipent immédiatement la plus haute et la plus répandue peut-être des illusions de la vision naïve, celle-là même sur laquelle notre analyse du corps psychique vient de buter : SI L'AMPLIFICATION DU CORPS LOGISTIQUE EST INDEFINIE, IL FAUT, SELON LA LOI DES HOMOLOGIES, QUE L'INTENSIFICATION DU CORPS PSYCHIQUE, QUI LUI EST PARALLELE, LE SOIT AUSSI. Or, la vision naïve, agissant par simple protestation contre la fatalité de la mort physique, veut se fier à ce qu'elle appelle "l'éternité" du corps psychique mais sans s'apercevoir qu'ainsi elle FIXE ce corps, qu'elle l'anthropomorphise à perpétuité dans ses émotions et ses passions "actuelles", et qu'ainsi, en réalité, dans l'illusion de l'éterniser, au lieu de le voir en mode d'intensité, elle l'aliène. Et certes, en un sens, la vision naïve a raison de parler d'éternité, car cette permanente intensification couvre en effet la perpétuité des temps. Mais elle a tort si elle individualise et hypostasie cette ordination à un niveau d'intensité qui n'est que le produit d'une multiplicité encore insuffisante. Nous saisissons ici pourquoi la vie mystique, dans ses illuminations qui fixent le psychisme à un stade déterminé, est à la fois une réalité achevée, puisqu'elle est une expérience de l'intensité, qui est un terme absolu, et une aliénation ou une réalité inachevée, puisque, en se fixant sur l'absolu de l'intensité en-soi, elle refuse de se laisser relativiser par ses propres conditions d'intensification. Or, par essence, ces dernières sont liées au temps. Elles introduisent, sous cet absolu, le besoin d'un absolu plus haut, qui est le besoin même de "logistiquer" l'absolu ancien, et de faire de ce qui fut l'ineffable d'un seul le communicable de tous. Et toute l'illusion de la vision naïve apparaît ici : elle est le refus de voir qu'elle est une vision pour-soi et non une vision pour-tous, et cependant, paradoxalement, de vouloir faire de l'individu actuel le seul porteur de l'éternité. Elle est de prétendre que cette éternité puisse saisir l'individu actuel dans ses contingences et, les figeant, leur conférer la divinité.

En fait, c'est l'infinitude en ampleur du corps logistique mais d'un corps logistique qui est supra-individuel puisqu'il est le porteur de l'objectivité absolue et confine ainsi au corps cosmique du Christ, c'est cette infinitude d'ampleur qui, en tant que "phénomène" extrême, peut seule nous renseigner "rétrospectivement" sur le destin de l'intensification psychique. Ici aussi, la phénoménologie fait la preuve que la "fin" éclaire le "commencement", et qu'elle opère "un perpétuel retour au commencement", mais à un commencement transfiguré. En effet, si l'ampleur du corps logistique est toujours infinie, il faut, en vertu des lois générales du paroxysme qui font passer de l'infinité de l'ampleur à l'unité de l'intensité, qu'une subversion de ce corps ait lieu, une transfiguration ultime venant, dans une sorte d'orgasme divin, couronner l'action de l'intellect et de la raison. C'est ici que prend place la Deuxième Mort, qui est la mort de la mort ordinaire, en ce sens qu'au lieu d'être la mort de l'intelligence, elle en est la sanction et la sanctification. Il faut, certes, considérer cette mort comme une limite asymptotique, un "fait" cosmique ou plutôt le "fait" cosmique et christique par excellence, puisque le pour-nous et le pour-tous s'y confondent, mais ce serait évidemment une erreur grossière de la considérer comme un "événement" historique. A cette limite, l'événement temporel s'efface pour devenir éternel. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'au même titre que la première communion et la première mort, la seconde mort est présente dans chaque instant comme stase et comme ek-stase. Elle est une expérience permanente de l'être. La première mort est la part d'échec de chaque acte : elle est tournée vers le passé et la naïveté qui est inhérente à toute rétrospection habitée seulement par la première mémoire. Mais, corrélativement, la deuxième mort n'est pas la part de victoire de chaque acte, elle est acte totalement victorieux, elle est intégrante du passé et de l'avenir par la vision transcendantale liée à la deuxième mémoire. Aussi bien faut-il conclure que si la deuxième mort est la mort de la mort, c'est qu'en réalité il n'y a jamais de mort.

Cette dernière affirmation doit évidemment faire l'objet d'un examen attentif, même si les considérations qu'un tel examen développe apparaissent conjecturales. Tel est l'objet du prochain paragraphe où notre analyse sera obligée de s'appuyer sur des raisonnements par analogie qui en limitent évidemment la rigueur mais appellent en contrepartie un effort particulier de conversion.

§ 5 - La tripartition de l'organisme humain
et l'illusion du vieillissement et de la mort.

Il faut cesser de faire de la mort un fait individuel en tant que stase et l'insérer dans l'ensemble des processus cosmiques, en tant qu'ek-stase.

Il nous faut ici revenir, tout d'abord, sur notre conception de la tripartition de l'organisme humain et de la génétique interne de cet organisme, telles que nous les avons décrites au paragraphe précédent, et dans une certaine mesure, il nous faut extrapoler le cours de cette génétique.

Pensée, sentiment,
volonté.

Cette division tripartite revient à dire que l'homme se présente à nos yeux sous les trois modes d'un être de pensée, de sentiment et de volonté. La volonté est en rapport avec le corps physique, les sentiments avec le corps psychique et la pensée avec le corps intellectuel. Ces trois activités de l'homme se situent à des niveaux de conscience très différents. Rudolf STEINER a montré que l'homme est pleinement conscient de sa pensée non pas tellement quand il se laisse envahir par la foule des réflexions incohérentes et désordonnées que peut susciter en lui la vie chaotique de nos jours, mais quand, délibérément, il ajoute une pensée à l'autre de façon à former un raisonnement rigoureux (1). Une opération mathématique, la résolution d'une équation ou d'un problème de géométrie, où la pensée agit en quelque sorte à l'état pur, sont des exemples de l'état de conscience appelé "pensée". Au contraire, on ne peut pas dire qu'un sentiment d'amour ou de haine, de sympathie ou d'antipathie, soient connus de nous avec une clarté parfaite. Certes, la conscience transcendante permet de procéder à une "reconstitution" de tous les sentiments et d'obtenir une représentation rigoureuse de leurs composantes noétique et noématique. Mais, justement, il s'agit d'une représentation. L'homme ne connaît clairement que la pensée qu'il peut former sur le sentiment, mais le sentiment lui-même reste une force obscure dont la réalité est mouvante et insaisissable et n'a pas, dans l'âme, plus de clarté qu'un rêve. Quant à la volonté, elle ressortit au règne des réflexes et des instincts, et on peut affirmer qu'elle est entièrement plongée dans les ténèbres de l'inconscience. Nous ne connaissons rien de la force qui meut notre main quand nous voulons saisir un objet. Nous pouvons certes, penser notre intention de saisir ledit objet, et nous observons ensuite que nous l'avons effectivement saisi, nous pouvons même décomposer les mouvements de notre main. Mais entre ces diverses observations toutes extérieures à l'acte volontaire proprement dit, il y a un inconnu qui est justement cet acte, bien différent lui aussi des représentations que nous pouvons avoir de lui. Nous ignorons totalement comment cette force obscure que nous ressentons en nous a pu pénétrer dans notre appareil musculaire et le mettre en mouvement. La conscience que nous possédons de cet acte volontaire est comparable à celle du sommeil profond.

Ainsi, les trois activités fondamentales de notre vie se situent à des niveaux de conscience tout à fait différents qu'on peut reporter aux niveaux mis en évidence par la doctrine du Vedanta : l'état de veille, l'état de rêve et l'état de sommeil profond. Dans l'activité pensante proprement dite, l'homme est à l'état de veille; dans le domaine du sentiment, il rêve; dans le champ de la volonté, il dort.

(1) Pour tout ce passage, voir le numéro spécial de "Triades", printemps 1954, intitulé "La tête, pôle de conscience", notamment l'article d'Emile RINCK : "La conscience construit-elle ou détruit-elle en l'homme ?", pp. 21-35, et celui du Dr. Husemann : "La tripartition de l'organisme humain", pp. 43-48.

Génétique des trois états.

Comme toute tripartition, celle que nous venons de définir peut également être rapportée à la tripartition-clé : harmonie, rythme, mélodie, dont nous avons abondamment traité. Nous ne développerons pas ce point, sauf à noter quelques analogies. C'est évidemment le cerveau et le système nerveux qui servent de support à l'activité pensante. Mais, contrairement à ce que croit la physiologie moderne, le sentiment et la volonté s'appuient sur d'autres activités corporelles. Rudolf STEINER a bien mis en évidence ce fait que le sentiment, tout d'abord, est en rapport avec tout ce qui est phénomène rythmique dans l'organisme et notamment avec le rythme de la respiration et de la circulation; ce dernier est commandé par les pulsations du coeur. La volonté, de son côté, trouve sa base corporelle dans tout ce qui est métabolisme (nutrition, élimination) et la locomotion. Il est d'ailleurs d'observation courante que les émotions sont en rapport avec la circulation et la respiration (phénomènes de rougeur, de syncope, etc...). On peut également noter un rapport entre l'émotion musicale et le rythme respiratoire. D'une façon générale, seule la différence des rythmes crée une possibilité de vie psychique car la conscience n'apparaît que là où on peut ressentir des différences; et, une fois de plus, le rythme joue ici un rôle de médiateur, il permet d'établir un lien entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques, au même titre qu'entre la mélodie et l'harmonie.

On est ainsi amené à diviser le corps humain en trois parties : en premier lieu, la tête; en deuxième lieu, la poitrine (poumons et coeur); en troisième lieu, les membres et les parties inférieures du tronc. Considérant les deux extrêmes de cette division, on est en outre conduit à les opposer et à les prendre pour symboles de la dualité esprit-matière. La vie conscientielle et la vie végétative paraissent ainsi s'opposer d'une façon "purement" dualiste. Plus on monte vers les parties supérieures du corps, plus l'intensité de la vie végétative paraît diminuer. Une observation superficielle montre déjà que cette intensité est réduite au minimum dans la tête. Par exemple, les forces de régénération y sont très faibles. Il suffit pour s'en convaincre de comparer la lenteur avec laquelle guérit une blessure de la tête à la rapidité de régénération observée dans le ventre. On sait également que la mitose, c'est-à-dire la multiplication des cellules, s'arrête, en ce qui concerne les cellules cérébrales, presque au début de la vie, comme si le cerveau était un organe mort. De toutes les cellules, ce sont les cellules nerveuses qui paraissent les moins vivantes. Et, certes, il faut souligner le mot "paraissent" car cette vision est seulement en mode d'ampleur. C'est cependant un fait que le tissu nerveux ne peut pas se réparer : les tissus musculaires se reforment plus ou moins, les blessures du cerveau, la destruction d'un nerf sont irréparables. Faut-il dès lors opposer linéairement les forces de vie aux forces de conscience ? Comme toute opposition linéaire, celle-ci conduirait à une aliénation. C'est justement par suite des possibilités d'intensification de la conscience et du passage de la conscience naturelle à la conscience transcendante que la vie végétative peut être transfigurée. Nous étudierons bientôt le mécanisme de cette transfiguration. Cependant, à se contenter de la vision naïve des sciences naturelles, il faut bien constater que chez le nouveau-né il y a prédominance des forces de vie et du système des échanges, mais qu'à mesure que l'enfant grandit, dès que les forces de conscience commencent à se manifester, la croissance de l'organisme est ralentie et s'arrête même complètement à un certain âge. En vieillissant, l'activité régénératrice et assimilatrice de l'organisme ne fait que

diminuer, tandis que les forces de conscience augmentent sans cesse, tout au moins jusqu'à la période de sénilité ou de gâtisme. Il y a ainsi une parenté évidente entre les forces de conscience et ce qu'on peut appeler les forces de mort. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, c'est le sommeil, période où domine la vie végétative, qui est en rapport avec la régénération de la "vie", tandis que la période de veille alimente la "mort".

Certes, cette observation est banale. Elle conduit à faire de cette "matière grise" dont nous sommes si fiers une sorte d'excrément intérieur, plus dégradé et encore plus près de la mort que les substances éliminées par le métabolisme. Mais, ce faisant, elle n'en ruine pas moins d'autres conceptions banales contredisant celles-là, et cette contradiction est de trop. Car, si le sommeil s'accompagne d'une régénération de la vie, c'est toute notre conception habituelle de la mort qui se trouve mise en cause, car la mort telle que nous la concevons dans la banalité quotidienne est en effet une sorte de sommeil cosmique. Une vision transcendantale doit en faire, au contraire, une régénération de la vie cosmique elle-même.

L'homme entre la terre
et le soleil.

Dans la vision naïve, l'activité cérébrale est ainsi un agent de minéralisation; dans la vision transcendantale, elle est un agent de spiritualisation. Ces deux visions sont

évidemment justes toutes les deux, chacune dans leur ordre. Mais, en dernier ressort, c'est justement parce que les cellules du corps intellectuel ou cérébral ne se "répètent" pas, qu'elles contiennent la vie la plus haute, et c'est parce que les cellules du corps physique se "répètent" qu'elles contiennent la vie la plus basse. Contrairement au préjugé habituel, c'est la répétition qui est la mort et la non-répétition qui est la vie. Mais, ici, déjà, nous donnons de l'homme une image qui dépasse l'homme : il faut élargir les limites de l'homme jusqu'au sans-limites d'une interdépendance et d'une participation universelles.

De même que la "matière" des êtres "morts" nourrit la terre, "l'esprit" des êtres "morts" nourrit le soleil. Et il en est ainsi dans le monde pour toutes les terres et tous les soleils. Les soleils font sans cesse fructifier les terres, et il naît de nouvelles matières et de nouveaux esprits par lesquels l'entropie et la conscience ne cessent de monter ensemble et d'envahir pour-nous le monde. Cependant, la division matière-esprit risque ici de créer une confusion, car, en un sens, tout est matière, et, en un autre sens, tout est esprit. Aussi, dans ce qui suit, cette division sera-t-elle seulement l'index de la polarité du "corps" unique et hiérarchisé que nous avons décomposé plus haut en ses "écorces" "successives". Dans l'acception ordinaire, on aboutit à dire que lorsqu'un être se "dissout" dans le monde, le processus général de cette dissolution fait que les êtres "survivants" mangent la matière des morts et respirent leur esprit. Mais la respiration aussi est une nutrition. C'est le corps tout entier des morts que nous mangeons et respirons. Le corps des êtres morts se dissout plus ou moins lentement dans la terre et dans l'air, dans la terre pour ses parties les plus

lourdes attachées au corps physique, dans l'air pour ses parties plus subtiles attachées au corps psychique, et jusqu'aux "sommets" du ciel pour le corps intellectuel, ces sommets étant symbolisés pour-nous par le soleil. Aussi bien, ces mots : "disparition" ou "dissolution" appartiennent-ils au mode de la vision naïve. Le soleil aussi possède un corps physique. Toute "disparition" est passage d'un mode du monde à un autre, transformation liée à un changement du champ de vision, elle est le support, le motif de ce changement lui-même, sa pro-vocation. Elle appelle une intensification de notre conscience, elle ne possède pas d'autre raison d'être que celle d'appeler en l'être un supplément de conscience.

La durée de la disparition des écorces du corps est en rapport avec ce que la Tradition nomme le passage par le Purgatoire. La Tradition y attache l'idée d'un effort douloureux. Cet effort est celui de la tension Lucifer-Satan subsistant entre les deux pôles esprit-matière de l'être en cours de dissociation. En effet, comme toute crise, cette dissociation n'est pas instantanée. La mort est une crise plus ou moins longue, dont la cessation du rythme, l'extinction du souffle, n'est que le début : la matière appelle encore vers l'esprit et l'esprit vers la matière, tout au moins tant que la vie elle-même n'a pas été "détachement". Le psychisme flotte plus ou moins longtemps dans les couches basses de l'air avant de décanter ses parties subtiles et ses parties lourdes et d'envahir la terre et le ciel. Cette décantation qui, en termes vulgaires, prend l'aspect d'un arrachement de la matière à l'esprit, et inversement, cette décantation est d'autant plus longue que l'être est moins "avancé", elle appartient d'autant plus au temps que l'être est plus soumis au temps. Chez "l'élû", elle est rupture presque instantanée. Seul le Christ vit et meurt dans l'instant. La souffrance de la rupture est à la fois charnelle et spirituelle, et la qualité de cette souffrance est le meilleur signe de la qualité de l'être. Le Christ connaît la souffrance absolue. C'est lui qui, sur la croix, dit simultanément : "Mon Père, éloignez de moi ce calice" - et là, c'est sa chair qui parle, - et : "Mon Père, je remets mon esprit entre vos mains" - et, ici, c'est son esprit. Dans son dernier cri, souffrance et jouissance se confondent : elles sont adoration, et, dans cette adoration, la souffrance est transcendée, transfigurée, par son propre rappel à soi dans la conscience absolue. Mais si le Christ n'apparaît ainsi qu'à l'état de limite, chaque être, dans la qualité propre de sa souffrance "finale", est bien, comme il est enseigné, qualifié par ses derniers instants, qui peuvent être habités par les extrêmes du refus ou de l'assentiment.

L'attraction du soleil et celle de la terre sont toujours les plus fortes et abolissent finalement dans la tension et la cohésion cosmiques la cohésion individuelle de tout existant séparé. Le cri de chaque corps et de chaque esprit se perd dans un cri plus fort, celui du soleil appelant vers la terre et de la terre appelant vers le soleil. Ainsi la première mort n'est-elle que la dissolution d'un drame individuel dans un drame collectif qui ne cesse d'appeler une intensification de la mort elle-même jusqu'à la mort de la mort. Kafka l'a bien vu. Il écrit : "Le destin de l'humanité ? Une croissance de la puissance de mourir".

On peut alors considérer symboliquement la seconde mort comme le sous-moment limite où tout vestige de l'être aura réellement disparu dans la transfiguration universelle, et où, par exemple, même l'ultime trace de sa part la plus minérale, le squelette, aura été dissoute et fondue dans le tout. Dans cette perspective, la pourriture de la chair, qui marque la première mort, ne saurait donc être considérée comme un stade ultime. C'est la fin de cette pourriture qui constitue ce stade : elle est pourriture de la pourriture elle-même, négation de la pourriture en tant que telle. Aussi bien, la chair d'un mort se décompose-t-elle plus ou moins vite, elle descend plus ou moins lentement l'échelle de la dégradation, jusqu'à la cendre minérale. Mais ce qu'il faut immédiatement ajouter, c'est qu'elle est immédiatement ré-absorbée dans le cycle vital perpétuellement ouvert entre terre et soleil, reprise dans de nouvelles constellations existentielles "séparées", constellations comportant chacune une incarnation et une assumption comme toute existence et liées dans l'existence unique et le cycle unique, comme déjà, quoique sous un autre rapport pour-nous, dans son état ancien et son appartenance au corps défunt. Cette chair peut être mangée par les animaux nobles, et c'est alors dans son état de chair encore presque vivante et avec son sang, qui est son âme, ou bien au contraire par les animaux infects, à l'état de chair pourrie, ou encore à l'état de sels minéraux par les plantes. La langue vulgaire appelle ces ré-individuations des réincarnations ou des métempsycoses. Mais c'est par un détournement de sens qu'on vise ici la ré-incarnation d'un être anciennement individualisé, comme si, de cet être, une permanence globale subsistait. Les morts ne reviennent jamais. Seuls des lambeaux plus ou moins désintégrés et qui n'ont qu'une cohésion provisoire de lambeaux vivent pour-nous et perdurent d'une vie partielle et déchiquetée. Ceci explique que les "messages" post mortem prennent toujours pour-nous, et dans le meilleur des cas, cet aspect fragmentaire. On a noté, en effet, que les "communications" "transmises" par un médium, si on les dépouille de tous les éléments subjectifs tenant au médium lui-même, présentent, quant à leur résidu "objectif", un caractère morcelé, parfois hétéroclite. On dirait qu'une personnalité jadis cohérente s'est disloquée et que seuls les matériaux de sa première mémoire sont encore disponibles, mais jetés pêle-mêle, comme dans un rêve, et ayant même perdu le support du temps quantitatif qui les ordonnait. Tout se passe comme si ces "messages" étaient adaptés à notre propre capacité de suivre, dans l'ensemble de la vie cosmique, la trace de plus en plus évanouissante des divers corps du mort. Certes, cette "disparition" du mort se fait pour-nous dans le sens d'une universalisation. Mais c'est l'insuffisance de notre propre capacité d'historialiser ce destin du mort qui limite la précision de notre correspondance avec lui. Celle-ci n'est, à la limite, qu'une correspondance avec notre univers et une correspondance de celui-ci. Si nous savions recevoir tous les signes de la vie des animaux, des végétaux et des minéraux des trois règnes, la mort ne serait plus pour-nous qu'une illusion géante, au même titre d'ailleurs que notre vie individuelle elle-même, dans les limites de cette peau qui ne nous fut donnée, dans le jardin d'Eden, que pour nous rendre conscients de notre "déchéance" (Genèse, Ch. 2). C'est en ce sens qu'on doit dire que c'est notre propre capacité de transfiguration et d'universalisation qui assure la survie des morts et la qualifie en tant que telle, et que si l'une est absolue dans le Christ, l'autre l'est aussi, mais seulement dans le Christ. Et en ce sens encore, il n'y a de messages de la mort que pour ceux qui croient à la mort, et l'illusion spirite est un produit de la peur ou du besoin de consolation, un refuge contre la hantise de la vieillesse ou de la décrépitude, le signe d'un attachement infantile ou d'un retour sénile aux formes de la première mémoire, qui sont de simple historisation, par opposition à celles de la seconde qui sont, elles, d'historialisation. Et certes, comme des lambeaux "d'esprit" sont encore et toujours attachés à la chair tant qu'elle n'est pas, pour-nous, pleinement dissoute, ce sont en effet

des réincarnations partielles qui s'opèrent dans l'animal ou dans la plante, et nous pouvons avoir accès à la mémoire correspondant à ces lambeaux "d'esprit" dans la mesure même où notre propre mémoire, incapable d'historialiser leur destin, les retient en elle, dans l'état où ils lui apparurent, et qui est celui d'un temps également défunt.

Les lambeaux résiduels d'esprit encore attachés à la chair du cadavre appartiennent, selon le degré de la corruption de ce dernier, à des régions plus ou moins subtiles de l'esprit, à des essences plus ou moins universelles : la matière cérébrale et la moelle, qui disparaissent vite, gardaient encore trace de pensées fortes; la chair encore chaude et le sang étaient le siège des passions nobles; la chair pourrie, des instincts primitifs; et le squelette presque incorruptible, de l'obscur chimie minérale. Or, dans la mort comme dans la vie, joue la loi des affinités, que certains appellent la loi du talion et d'autres celle de l'entropie et qui n'est que l'expression des grandes forces d'uniformisation et d'universalisation à l'oeuvre dans le monde. Ainsi il faut admettre que des êtres qui ont des instincts de lion seront mangés par les lions et ceux qui ont des instincts de hyène seront mangés par les hyènes. Cette loi veut que le semblable appelle le semblable, et soit à la fois son complice et sa victime, frappant par l'épée et périssant par l'épée. D'autres encore appellent cette loi la loi du Karma, et établissent une causalité entre le passé et l'avenir, l'avenir purgeant les "fautes" du passé. Mais toute conception moraliste ou causaliste procède d'une vue dégradée. Dans une vue plus haute, il faut parler de correspondance entre tous les règnes et tous les mondes, chacun poussant à l'extrême son destin en prenant dans tous les autres règnes de tous les autres mondes tout ce qui est conforme à sa nature, et augmentant ainsi son entropie et sa conscience dans un déterminisme et un assouvissement universels des appétits.

Des considérations du même ordre expliquent que le corps des "élus" ne pourrisse pas, car il contient un principe spirituel supérieur qui n'a d'affinité que pour le soleil. Et les corps des élus tombent ainsi directement en poussière impalpable, au plus bas de l'échelle matérielle visible par-nous, poussière assimilable seulement par le corps le plus profond de la terre, dans le feu central, qui la transforme en cristal ou roche ignée. Le cristal est le réceptacle de choix de la lumière. Le diamant, qui est le plus dur des cristaux, est l'ultime résidu du corps des saints de notre terre, tombé directement au foyer infernal, comme le Christ. Seuls les élus descendent vraiment aux enfers.

Toujours pour les mêmes raisons, mais par obéissance à des rites qui procédaient d'une magie imitative, les Anciens embaumaient le corps des prêtres-rois après en avoir toutefois ôté la cervelle dont la conservation échappe encore aux artifices des hommes et n'appartient qu'aux forces solaires. De même s'explique la diversité des rites funéraires par incinération, ensevelissement ou exposition aux bêtes de proie. L'incinération est en rapport avec la séparation rapide des principes matériel et spirituel. Elle est pratiquée par les religions qui mettent l'accent sur la délivrance et le triomphe final de l'homme-dieu. L'ensevelissement s'attache au contraire aux religions d'expiation qui veulent faire assumer à l'homme la misère de son passé. L'exposition aux bêtes de proie est enfin le fait des religions de détachement, pour lesquelles l'enveloppe corporelle est illusoire et le destin de l'esprit indifférent. A la vérité, chaque homme appelle son propre rite. Mais en purifiant "trop vite" un corps impur, le feu fait violence à son esprit, il épuise trop vite les souffrances de la séparation. Tous les esprits ne sont pas à l'épreuve du feu, et nul ici ne peut dire si cette brûlure de la chair ne tire pas d'un

esprit insuffisamment conscient et encore peu évolué des cris de bête pantelante. Pourtant cette vue reste naïve. Peut-on parler de souffrance là où il n'y a pas de conscience ou, tout au moins, une conscience absolument claire ? Par quelle obscure pédagogie cette souffrance "inconsciente" ou "à demi consciente" contribue-t-elle à l'éveil de la conscience ? Quel équilibre s'établit ainsi, au sein du Purgatoire universel, entre l'intensité des souffrances et leur durée, l'augmentation de l'intensité agissant dans le sens du resserrement du temps, c'est-à-dire d'une plus grande maîtrise exercée sur le temps ? Et ne faut-il pas concevoir dès lors que toute souffrance s'universalise en vue de son paroxysme dans le Fils unique qui assume et transfigure toute souffrance, la conscience de l'universalité de la souffrance étant d'ailleurs le fondement de la transfiguration elle-même ?

"Survie" de la conscience.

Il résulte de ce qui précède qu'on ne peut aborder le problème de la survie de la conscience individuelle après la mort sans considérer les différents niveaux de conscience liés aux différentes écorces. La conscience liée à la vie végétative n'est pas de même intensité ou qualité que la conscience liée à la vie cérébrale et le destin de ces consciences cesse d'être solidaire dans la mesure même où les écorces du corps se séparent et obéissent à des destins divers. Pourtant Bergson a pu parler d'une "certaine" survivance de la mémoire. Mais il faut bien admettre en un sens, au niveau de la conscience transcendantale, une survivance absolue fondue dans l'unité invariante de l'intelligence universelle. Tous les degrés de mémoire s'étagent alors entre la persistance des tropismes élémentaires et des valences chimiques qui continuent d'habiter pour-nous les poussières minérales, dernier résidu des corps physiques, et les plus hautes possibilités de la gnose inhérentes au corps intellectuel le plus évolué. Seulement la mémoire minérale inhérente aux corps physiques décomposés ne peut être pour-nous qu'une mémoire purement répétitive, c'est-à-dire une première mémoire, cependant que la mémoire cérébrale inhérente aux corps intellectuels indécomposables doit être pour-nous une mémoire non-répétitive, c'est-à-dire une deuxième mémoire. Celle-ci n'a pas pour objet de faire reconnaître à tel existant les circonstances "extérieures" de telle ou telle situation où il fut appelé à agir, mais seulement l'essence de ces situations. C'est ici que la réduction éidétique trouve son sens ontique. Aussi bien la deuxième mémoire s'accommode-t-elle de l'oubli de tout ce qui est "fortuit" ou "extérieur". Historialiser, c'est-à-dire remonter le temps au-delà du baptême qui en marque pour-nous la naissance consciente, ce n'est pas retrouver la mémoire des événements particuliers qui jalonnèrent notre enfance, le souvenir de telle chute, de telle crise de larmes, ou celui de telle promenade ou de tel voyage, c'est reconstituer en nous l'essence de ces situations, rendre conscient et maîtriser le jeu des forces matérielles qui laissèrent ces "événements" s'accomplir, c'est substituer à ce jeu fatal, par un autre jeu, celui des forces de reconstitution sur-chosifiantes et transfiguratrices qui élèvent ces situations mêmes vers un point de participation universelle où s'abolit à la limite toute situation.

Ici se posent les problèmes ultimes de l'anthropologie, eux-mêmes liés à ceux de la première et de la seconde mort :

1. Le problème de ce qu'on peut appeler la première immortalité ou immortalité "naturelle", celle du germe physique en général, émané de tout corps vivant en vue de former d'autres corps et ne cessant pas lui-même d'émaner son germe.
2. Le problème de ce qu'on peut appeler la seconde immortalité ou immortalité "transcendantale", celle du germe unique, fils unique de Dieu, enveloppant tous les germes, au sens où il est dit (Zacharie, III-8) :

"Ecoute donc, Jésus grand-prêtre,
"Toi et tes collègues qui siègent devant toi;
"-car ce sont des hommes de présage; -
"Voici que je vais faire venir mon serviteur GERME,
"Car voici la prière que j'ai placée devant Jésus, etc...

La méditation sur la nature et le destin du germe est l'aboutissement de l'anthropologie. Elle ne peut encore être abordée ici sans que la transfiguration elle-même, qui dévoile la nature du germe, ait été explicitée plus avant. Ce sera l'objet des prochains chapitres. Simplement, pour amorcer cette méditation, qu'il suffise de noter ici que le germe émane du corps au sens strict du mot "émanation" : de même que le Christ est "émané" de la déité, de même le germe l'est hors de tout être. Aucun être ne s'appauvrit en émanant son germe et pourtant ce germe le contient tout entier. Mais cette vision est d'ordre physique. Le germe et le germe contenu dans le germe nient la mort physique, la première mort. Mais ils la nient par une série de manifestations formatrices qui sont, elles-mêmes, d'ordre physique. Comment, derrière cette série de germes de germes, le GERME unique absolument émané et, lui, informel, est-il à jamais présent, comment in-forme-t-il tous les germes sans être formé lui-même ? Nous essaierons de faire entrer ce problème dans l'ensemble des références de la vision ontologique absolue.