

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 III

## CHAPITRE III

### PRATIQUE DE LA TRANSFIGURATION DU CORPS

#### § 6 - Problèmes de la pédagogie.

La pédagogie a pour moyen l'effort répétitif qui est du ressort de l'ampleur. Elle doit donc se dépasser dans la pédagogie du pédagogue lui-même qui est du ressort de l'intensité.

L'homme ne peut vivre ses hauteurs qu'en revivant ses profondeurs déjà vécues par l'espèce et enfouies pour-lui dans le plus lointain passé; et, réciproquement, il ne peut maîtriser ses profondeurs qu'en vivant ses hauteurs. Cette règle échappe aux moralistes idéalistes qui aliènent la vie des profondeurs et croient s'en tenir quittes en la réprimant au nom de la raison, sans s'apercevoir que c'est la raison elle-même qui se trouve alors exorcisée et ne s'émancipe pas. Si les besoins des profondeurs sont artificiellement stérilisés, l'emploi de la raison se trouve corrélativement confiné à des champs infantiles.

#### Effort, sur-effort et gratuité.

On ne peut cependant pas dire qu'à mesure que s'effectuent cette descente et cette montée, l'intégration devient plus difficile au sens où, par exemple, il devient plus difficile de liquéfier un gaz à mesure que la température de liquéfaction se rapproche du zéro absolu. Dans la praxis de la soi-réalisation humaine, la mensuration quantitative de l'effort s'efface sous son évaluation qualitative, et l'idée, en intégrant le nombre, détruit la notion d'effort elle-même. L'ouvrier qui travaille répétitivement "aux pièces" fait effort. L'intellectuel ou l'artiste qui obéissent à une vocation font également effort, mais ce n'est pas le même effort. L'ouvrier se sent persécuté par son travail, l'artiste se sent justifié et révélé par lui. Le travail répétitif est malédiction, le travail non-répétitif pourrait inversement être dit bénédiction, mais ce dernier mot est impropre, il évoque par rapport au premier l'idée d'une opposition linéaire et non d'un dépassement et d'une intégration. Aussi dirons-nous plutôt que le travail non répétitif n'est plus malédiction, mais exaltation, ou, mieux encore, exultation. L'effort appartient au domaine de la construction, qui n'est jamais le domaine ultime; au contraire, les pouvoirs réels émergent dans une constitution, et tout effort est absent de cette émergence. Plus exactement, il n'y a d'émergence que si l'effort déjà capitalisé et fondu dans la "gnose" globale intégrée par le corps est suffisant, mais cette suffisance n'a pas à être constatée par un effort supplémentaire, c'est elle qui constitue le pouvoir; et la grâce d'être de celui-ci apparaît au corps comme un don gratuit : rien n'est pourtant moins immotivé que cette grâce.

Toutes les traditions initiatiques et toutes les doctrines avancées ont relativisé et finalement effacé la notion d'effort dans une pédagogie supérieure qui fait de l'effort un moyen et non une fin. L'effort est lié au principe physique et matériel, qui est celui de la répétition, le non-effort et la grâce au principe intellectuel et spirituel de la non-répétition. On sait comment Kierkegaard oppose l'éthique, caractérisée par l'effort, au religieux, qui lui échappe. On sait aussi comment la Bhagavad-Gîta enseigne que "celui qui agit jusqu'au bout conformément à sa nature" - c'est-à-dire sans forcer ou violenter celle-ci - "atteint la perfection". Dans le même ordre d'idées, on est bien obligé de constater que les super-athlètes modernes, qui sont des machines à battre les records, n'accèdent à ce niveau supérieur de performances que par un entraînement acharné et répétitif qui a pour but de développer la résistance corporelle générale, même si la performance de compétition exige, sur le fond de cette résistance, un influx exceptionnel : la résistance importe d'abord, les qualités dites de "train" par opposition à celles de "sprint". Deux écoles d'entraîneurs ont ainsi tendance à s'opposer, la première concevant l'entraînement d'un point de vue en quelque sorte "local", n'exigeant de l'athlète que des efforts peu nombreux, violents mais brefs, exactement semblables à ceux qu'il accomplira en compétition, étant entendu que la compétition est encore plus rare que cet effort peu nombreux; la seconde au contraire, qui intègre la première, se voulant "globale" et faisant de l'entraînement le fond même de la vie, et, en ce sens, sans sacrifier absolument les efforts exceptionnels, les soutenant par un effort patient et quasi-continu. On peut dire que la première école ne fait ainsi appel qu'au sur-effort d'exception tandis que la seconde fait appel à la fois à l'effort et au sur-effort, mais on constate à l'expérience que le sur-effort de la seconde est beaucoup plus efficace que celui de la première et qu'il en diffère même radicalement, puisque, intégrant l'effort répétitif au lieu de l'éliminer, il finit par faire monter la performance plus haut. Si, dans le passé, des athlètes dits "naturels" ont pu, sans presque rien sacrifier à l'entraînement, étonner les foules, aujourd'hui d'autres athlètes, dont on ne peut plus dire s'ils sont "naturels" ou "artificiels" effacent les premiers des tables des records, mais c'est par l'ascèse d'un effort réitéré dont on doit dire qu'en un sens, en effet, il est contraire à la nature, qui exige la diversification et le divertissement. D'où, d'autre part, le fait que le principe intellectuel soit mis en suspens dans cet entraînement, auquel ne se livrent volontiers que des êtres sans problèmes, de belles bêtes machinales; et, inversement, le fait que, chaque fois que des intellectuels torturés par le besoin de différenciation et de non-répétition ont voulu obéir à une ascèse corporelle qui, au début, leur paraissait non-répétitive - puisqu'elle contredisait leur nature -, ils n'ont pu se soumettre aux exigences de la répétition forcée qu'une telle ascèse finit par manifester qu'en se forçant eux-mêmes et en courant infiniment plus de risques que les vrais corporels. De là que les yogas orientaux, si on les réduit arbitrairement à de simples exercices du corps physique, vont à l'encontre des exigences particulières de l'intellect occidental, qui est le plus différenciateur des intellects. De là aussi que la notion de sur-effort physique à laquelle faisait appel la méthode de Gurdjieff portait le corps physique de certains intellectuels occidentaux au-delà de la limite de résistance où ce corps, brusquement, trahissait, faite d'être soutenu par un corps intellectuel porté dans son ordre au même niveau par une gnose suffisamment avancée.

Hérédité, habitude,  
mémoire.

Tout le problème de la constitution des pouvoirs revient ainsi à celui de la capitalisation sans effort des efforts.

Il faut ici fixer le vocabulaire. On

dira que les acquis s'accumulent dans le corps physique par l'hérédité, dans le corps psychique par l'habitude, dans le corps intellectuel ou mental par la mémoire, mais on peut dire aussi que l'hérédité est la mémoire du corps physique et l'habitude la mémoire du corps psychique, et il va de soi que ces fonctions procèdent les unes des autres, au même titre que les niveaux organiques auxquels elles se rapportent, selon la dialectique de l'ampleur-intensité. Aussi bien l'amplification et l'intensification des pouvoirs sont-elles déjà illustrées et différenciées par la constatation banale suivante : il est facile d'exercer la mémoire intellectuelle, mais déjà plus difficile de développer ou de corriger des habitudes; quant à l'hérédité, elle échappe encore dans une large mesure à nos prises conscientes, ce qui montre bien que la descente la plus "profonde" dans l'incarnation et "l'approfondissement" "ultime" des pouvoirs concernent la maîtrise du corps physique intégrant tous les corps. Tel est le champ de l'onde d'historialisation transcendantale de la seconde mémoire. Et toute la problématique de la pédagogie apparaît alors immédiatement : la pédagogie banale n'exerce que la première mémoire, qui agit en mode d'ampleur, et qui est la mémoire intellectuelle "naturelle" dont nous avons parlé ci-dessus; mais s'il existe une deuxième mémoire agissant en mode d'intensité et qui ne saurait être dite ni intellectuelle ni physique puisqu'elle intègre tous les corps, c'est qu'au-delà de la pédagogie banale, il faut parler d'une pédagogie transcendantale prenant cette deuxième mémoire pour champ de culture et d'exercice. Peut-on discourir sur cette pédagogie ? Peut-on la sortir de son intimité et en faire un objet d'enseignement ? Elle est en fait intensification de la pédagogie naturelle, pédagogie intime de cette pédagogie banale, pédagogie du pédagogue par le pédagogue lui-même. Mais, dès lors qu'elle apparaît comme l'expérience même du Je transcendantal dans ce que cette expérience présente de personnel, de subjectif, d'incommunicable, peut-on la sortir de cette subjectivité où elle apparaîtra paradoxalement comme objectivité parfaite et, à son tour, réductible à des règles d'enseignement ? Le problème qui se trouve posé ici est immense. Nous l'avons déjà rencontré : c'est celui du passage du Je au Nous, et par delà encore, au Soi. Ce problème, certes, s'évanouit dans l'expérimentation directe que le phénoménologue fait de son propre Je, et l'intersubjectivité absolue qui confine à l'objectivité absolue lui apparaît comme le champ même de sa conquête de soi. Cependant, nous voulons mettre encore plus de conscience dans cet évanouissement, en faire un objet d'expérience non seulement pour nous mais pour autrui, et cela par la vertu propre au Verbe, c'est-à-dire au discours, à la spéculation, à la rationalité du réel. En d'autres termes, nous voulons essayer de suivre le passage de l'enseignement "banal" à l'initiation "transcendantale" de façon à faire aussi de l'initiation un enseignement, c'est-à-dire à fonder la phénoménologie du phénoménologue lui-même, au sens où l'on reconnaît que la psychanalyse du psychanalyste, par exemple, est le problème-clef de la psychanalyse elle-même, ou le jugement des juges le problème-clef de la justice. Nous aboutissons ainsi à poser comme problème ultime de la pédagogie la pédagogie de la pédagogie elle-même, qui confinera bien entendu à l'abolition de la pédagogie.

Gymnastique, musique,  
géométrie.

Essayons de tracer les linéaments de cette pédagogie transcendantale. Nous savons déjà que l'intensification absolue du corps logistique ou intellectuel

ne peut être atteinte que dans le Christ de la parousie et qu'on ne peut donc parler de cette intensification qu'en mode asymptotique. La raison en est que l'amplification du corps logistique est elle-même indéfinie, et cela pour la simple raison que le champ en ampleur de la logistique n'a évidemment pas de limites, puisque ce champ est constitué par la suite sans fin des nombres. L'infinitude en ampleur de la science arithmétique apparaît ici comme le symbole de l'infinitude de l'amplification du corps logistique. Mais, d'autre part, le nombre de structures possibles reliant les nombres de cette suite indéfinie est, lui, infiniment infini : il y a en effet une infinité de structures possibles reliant chaque nombre à tous les autres, et par conséquent, pour tous les nombres, une infinité d'infinités de structures. Ce domaine n'est plus celui de l'amplification sans fin du corps logistique, mais celui de son intensification sans fin, et, s'agissant en effet non plus de nombres "purs" mais de structures de nombres ajoutant un élément qualitatif à la pure numération, c'est le domaine de la géométrie et non plus seulement de l'arithmétique. L'infinitude en intensité de la science géométrique apparaît donc à son tour, comme le symbole de l'intensification sans fin du corps logistique. C'est de cette géométrie intégrant toute science des nombres que Platon voulait parler lorsque, essayant de parcourir en mode rationnel la voie de l'initiation, il disait : "Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre". Dans nos Fondements Cosmologiques, nous verrons bientôt comment, aujourd'hui, arithmétique et géométrie confinent dans ce qu'on appelle l'axiomatique, illustrant ainsi ce fait essentiel que la fin de l'ampleur et celle de l'intensité sont simultanées, et qu'il n'y a jamais d'ampleur pure ni d'intensité pure dans le monde, mais toujours un complexe d'intensité et d'ampleur génétiquement déversé vers toujours plus d'ampleur et toujours plus d'intensité. L'axiomatique est ainsi la science ultime des structures de la quantité et de la qualité, elle confine elle-même dans le dépliement du sénaire-septénaire considéré comme structure absolue structurant toute structure. Rien n'empêche cependant, au point où nous sommes parvenus, de conserver le langage traditionnel et de continuer à parler de la géométrie, au sens platonicien, comme de l'instrument pédagogique accordé au corps logistique ou intellectuel, la gymnastique étant alors l'instrument accordé au corps physique et la musique au corps psychique. On sait quelle importance Platon donne à ces trois instruments.

Reste bien entendu à en suivre l'action dans sa double modalité, c'est-à-dire en mode naturel et en mode transcendantal. Pour la gymnastique, la dualité apparaît de façon évidente. Il y a une gymnastique naturelle, c'est le mouvement rythmé du corps ou de ses parties, et, à cet égard, la respiration ou le battement du cœur sont des applications intégrées de la gymnastique, mais intégrées à l'état de réflexes et non de pouvoirs, des situations-limites qu'il faut absolument désintégrer pour passer de la soumission aux réflexes à la possession des pouvoirs. Aussi bien la gymnastique dite suédoise ou tout autre mode d'exercice répétitif volontaire du corps ou de telle ou telle de ses parties sont-ils déjà un pas en avant vers le pouvoir réel, ils se proposent de dépasser les automatismes, de les forcer ek-statiquement, de briser

leur cours répétitif afin de les faire accéder à un niveau de répétition différent tant en quantité qu'en qualité. Naturellement, la répétition "pure" n'existe pas dans le monde, et la respiration naturelle pas plus que le battement du coeur ne sont rigoureusement répétitifs. Des phénomènes comme ceux de fièvre ou d'essoufflement témoignent de la possibilité d'un certain dérèglement, évidemment limité, qui est d'ailleurs l'index de la possibilité d'une évolution-involution générale par paliers. La gymnastique est dès lors l'exploitation systématique de cette possibilité de jeu et de déplacement des équilibres. Certes, il y a de nombreuses qualités de gymnastique. On devine déjà que l'ambition de la gymnastique suédoise, qui se borne à faire gonfler les muscles et à régulariser ou perfectionner certaines fonctions végétatives, est beaucoup moins ambitieuse qu'une technique comme celle du hatha-yoga par exemple, qui procède d'une connaissance bien plus avancée et qui rattache consciemment la respiration de l'homme à l'ensemble des rythmes universels. Il n'en demeure pas moins que l'élève ne reçoit encore ces recettes de gymnastique que du dehors, et c'est ici que se marquent les limites de la gymnastique. Le corps physique de l'homme est si bien intégré et cette intégration remonte pour-nous à un si lointain passé que sa désintégration et sa ré-intégration par la gymnastique exigent que celle-ci se fasse intégrante des autres modes pédagogiques. Nous sommes évidemment, à ce sujet, loin de compte. Mais il faut porter attention à ceci : lorsque les recettes du hatha-yoga se proposent de donner à l'homme la pleine maîtrise de son souffle, par exemple, ou de sa faim, ou de son besoin de sommeil, cela ne peut pas vouloir dire autre chose, à la limite, que l'homme, grâce à ces recettes, doit pouvoir vivre sans respirer, sans manger, sans dormir, sans vieillir. Une fois de plus, il s'agit d'une limite dont nul ne peut se rapprocher qu'asymptotiquement. Mais cette ambition, cependant, est totalitaire, et rien ne nous permet de penser qu'elle ne l'est pas à bon droit. Aussi bien cette prétention, justifiée ou non, doit-elle en tout état de cause nous faire considérer avec humilité que ce n'est pas parce que les recettes du hatha-yoga sont insuffisantes que nous n'arrivons pas par elles à transfigurer immédiatement notre corps, c'est parce que notre corps actuel ne possède pas une compréhension suffisante de ces recettes. Tout instrument pédagogique se présente à nous comme un levier ayant une valeur en soi, une valeur absolue de levier. Mais la force qui meut ce levier n'est que notre force, qui est à chaque instant composée de deux parties : notre force déjà intégrée, qui est statique, et la différentielle de cette force, qui est l'intentionnalité vitale, qui ek-statifie cette intégrale dont elle naît, de la même façon que le germe contenu dans le fruit ek-statifie ce fruit. Et de même qu'en mathématiques la différentielle d'une fonction de variables ne change pas si on ajoute une quantité "pure" à cette fonction, de même il ne dépend pas de l'augmentation "purement" quantitative de notre force physique de faire croître cette intentionnalité différentielle, seule capable de provoquer la transfiguration. La connaissance de cette différentielle échappe à la mesure des effets quantitatifs de la gymnastique, elle résultera un jour de la connaissance de ses effets qualitatifs, elle sera cette connaissance même.

C'est ce retard que les autres instruments pédagogiques essaient de remplir. A cet égard, la constatation des effets qualitatifs de la pédagogie est d'autant plus facile que l'instrument pédagogique considéré est plus intellectuel. On ne peut guère suivre aujourd'hui les effets de la gymnastique, pour l'ensemble de l'espèce, qu'à la constante amélioration quantitative des

tables de records, ou bien pour un individu déterminé, à la croissance également quantitative du volume ou de la dureté de ses muscles. Mais rien ne nous autorise à penser que cette amélioration soit directement transmissible, au contraire. L'enfant d'un homme fort n'est pas forcément un homme fort. Le dosage harmonieux de la force physique est même si difficile, - toujours à cause de la difficulté qu'il y a à suivre la réelle intégration de cette force dans le secret de l'organisme, et à plus forte raison dans le germe reproducteur, - qu'on peut estimer au contraire que l'athlétisme actuel procède à la forcerie de la force elle-même et aboutit à user non seulement les athlètes mais la race qu'ils créent. On connaît l'effroyable consommation de champions du monde que font les universités américaines, où ces champions sont fabriqués en série mais où ils s'effondrent en deux ou trois ans. Or, on constate l'effet inverse dans la pédagogie "purement" intellectuelle. Ici aussi, certes, la cadence accélérée des découvertes témoigne d'une forcerie qui, en aboutissant à l'utilisation de la force atomique comme moyen de désintégration planétaire, risque de faire rebrousser son propre cours. Mais, outre que cette désintégration, si elle se produit, sera un phénomène physique et non intellectuel, il semble bien qu'au niveau de l'espèce comme de l'individu, l'intégration des effets de la pédagogie soit aisément perceptible. Et peut-être ferons-nous une remarque décisive si nous remarquons que les lignées de mathématiciens de talent et même de génie ne sont pas rares (ni, à un moindre degré, les lignées de musiciens) comme si le talent de géomètre ou celui de musicien étaient transmissibles et venaient par conséquent s'intégrer directement au niveau du germe, c'est-à-dire au niveau ultime. Dans le domaine des mathématiques en tout cas les progrès qualitatifs se constatent aisément, comme il apparaît avec évidence dans le processus d'abstraction accéléré qui marque le passage du stade géométrique purement figuratif à la géométrie analytique puis à l'axiomatique. Mais surtout, si l'on reconnaît la valeur qualitative d'une pédagogie à ce fait qu'elle transforme aussi rapidement que possible le disciple en maître, c'est-à-dire qu'elle permet au disciple non plus de recevoir mais de donner, non plus d'admettre mais de re-découvrir, non plus de comprendre mais d'inventer, la géométrie est à ce titre un instrument supérieur puisque très vite, chez un nombre relativement grand de sujets, l'enseignement de la géométrie suscite des vocations de géomètres capables de création et d'invention qui rendent en fait l'enseignement inutile. Il n'en est pas du tout de même pour les recettes du hatha-yoga. Malgré leur ancienneté, ou mieux, à cause d'elle, nul ne les re-découvre; on les reçoit du dehors et on les répète dans une compréhension plus ou moins profonde de leur universelle et perpétuelle portée, mais nul ne peut prétendre les avoir trouvées du dedans, par son expérience propre, comme Pascal retrouva les premiers livres d'Euclide. Et si l'on reconnaît la valeur pédagogique d'un enseignement à la plus ou moins grande facilité de se passer de l'enseignement lui-même, et, en quelque sorte, à l'aptitude qu'il développe d'aboutir à sa propre inutilité, l'instrument géométrique sera de valeur infiniment supérieure à l'instrument gymnastique. Mais cette hiérarchisation linéaire est, comme toute discrimination de valeur, le fait de la naïveté. L'instrument géométrique est "supérieur" dans ses effets visibles, l'instrument gymnastique l'est dans ses effets invisibles. Et comme toujours en pareil cas, cette opposition apparente cache une complémentarité : c'est par la mathématisation progressive des faits biologiques cachés que l'intégration par la gymnastique se fera plus consciente et par conséquent visible; c'est par ce qu'on peut appeler la "gymnastique" du cerveau que les mathématiques progressent visiblement alors que cette gymnastique cérébrale elle-même pose derechef aux mathématiques par son intégration invisible un nouveau problème, encore plus difficile, de désintégration et d'émergence visible pour-nous.

Pédagogie du corps psychique.  
La notion de musique.

Peut-on considérer le niveau psychique comme un niveau intermédiaire participant des deux niveaux extrêmes que nous venons d'étudier et auquel les considé-

rations précédentes s'appliquent ensemble ? En un sens, oui, mais en un sens seulement. Le "point de vue" du corps psychique apparaît ici, certes, comme intégrant les deux autres, mais c'est le propre de tout niveau intermédiaire, et il faut immédiatement relativiser cette prétention du psychique en se souvenant que, dans la vision absolue, c'est le mental et non le psychique qui occupe la position d'ubiquité, à la fois centrale et marginale, de l'enveloppant-enveloppé, d'où procède toute réintégration gnostique. Cependant, à ne considérer que la vision naïve, il faut réfléchir à un fait de première importance : ce n'est pas pour rien que toutes les morales d'usage prennent de préférence pour objet le contrôle du corps psychique, c'est-à-dire des émotions et des passions, et que l'impassibilité, la "maîtrise de soi" ou le "self control", - réduits, il est vrai, à la domination exercée sur les simples attitudes - passent pour aristocratiques, tandis que l'aptitude aux performances physiques ou la virtuosité mathématique sont réputées "démocratiques" ou "vulgaires". En ce sens, les Anglais, qui sont des êtres de sensibilité réduite ou inhibée, ont longtemps réussi à faire croire au reste du monde que la discrétion dans l'émotion était un signe de civilisation supérieure, et ils ont, une fois de plus, fait prévaloir les questions de "forme" sur les questions de "fond", se préoccupant de l'expression de l'ampleur plus que de la culture de l'intensité. Ce n'est évidemment que dans une vision naïve que les deux instruments pédagogiques dont nous avons traité jusqu'ici sont considérés comme insuffisamment intégraux. La gymnastique apparaît encore couramment comme un instrument mineur, dont seuls se contentent les faibles en esprit, mais il s'agit d'une gymnastique vue comme simple exercice répétitif des muscles, et inversement la géométrie est abandonnée aux esprits systématiques, aux "techniciens" incapables d'assimiler une culture réellement créatrice, mais il s'agit de la géométrie scolaire, vue comme simple science de la pure quantité. Si l'on réfléchit aux causes de ce double discrédit, on s'aperçoit que dans les deux cas c'est la répétition même qui est en jeu, et que toute vocation aristocratique se veut anti-répétitive. Et toujours dans le même champ de la vision naïve, on constate alors que les deux modes d'expression considérés comme aristocratiques sont la poésie et la musique, justement parce que la conception naïve en fait les seuls arts réellement subjectifs, ceux où l'unicité du signe permet la plus grande prolifération de sens.

Mais l'insuffisance et par conséquent la contradiction de cette vision simpliste sont patentes. La musique qui est l'expression la plus "cultivée" des émotions et des passions est par excellence l'instrument du psychisme. Or, les Anglais qui veulent maîtriser le psychique et disent y être parvenus sont le moins musicien des peuples : cette maîtrise ne s'exerce que sur un désert; ils ressemblent tous un peu à ce personnage d'Othello qui réclame une "musique de silences". On voit aussi tout de suite que ce culte de la musique et de la poésie risque de se tenir, comme tous les cultes, à l'opposé de la culture, et le moindre clerc de sous-préfecture "s'évade" dans la musique, le moindre bas-bleu rejeté par la vie et refusé par l'amour "s'évade" dans la poésie, mais en réalité ils ne s'exaltent que dans leur propre vide. C'est qu'il y a tous les degrés dans la poésie et la musique, et que ces arts qui



passent pour les plus personnels de tous ne le sont que pour ceux qui n'ont pas de personnalité. Poésie et musique sont en réalité les arts les plus universels, non pas seulement les plus objectifs mais ceux dont l'objectivité tend à être absolue dans la mesure même où ils sont le plus susceptibles de devenir intersubjectifs, ceux qui ont le moins besoin de motivation. Et ce n'est pas parce qu'ils sont au-delà de la rigueur discursive ou logistique qu'ils ne sont pas au contraire un comble de rigueur. On peut se complaire dans la poésie et la musique par défaut de rigueur, on peut inversement y aboutir par une rigueur portée à son paroxysme et dont les exigences, brusquement, disqualifient les anciens signes et les anciennes formes intellectuelles de l'expression. Aussi bien tous les degrés en sont-ils à parcourir par-nous, depuis le cri inconscient qui marque notre naissance dans le monde pour-nous, et qui, à chaque souffrance physique nous échappe à nouveau, car chaque souffrance est naissance à un mode plus avancé du monde, jusqu'au verbe unique et unifiant qui est l'ultime cri de cette même souffrance, mais élargie en souffrance christique et cosmique, et en même temps le cri primordial, celui de toute la création et de toute l'adoration enveloppant tous les cris du monde dans le silence de Dieu.

Il faut réfléchir sur la signification ontologique du cri, qui manifeste la dialectique du psychisme, et qui, au-delà même de la signification du mot, s'enracine au plus profond pour s'élever au plus haut et rend compte, dans une expression instantanée et spontanée, à la fois du local et du global, de l'élémentaire et de l'intégral, du "commencement" et de la "fin". Le premier cri, à notre naissance, est "purement" physique : il appartient encore au corps physique, il y marque l'éveil du corps psychique. Le dernier cri, le Verbe unique, ne saurait par contre être dit ni physique, ni psychique, ni intellectuel : il est l'expression de toutes les souffrances physiques, de toutes les émotions psychiques, de toutes les exultations intellectuelles. La culture et l'intensification du psychique occupent tout cet entre-deux. C'est effectivement dans ce domaine que s'ouvre la plus grande distance entre l'attitude et la conduite, et c'est pour cette raison que le psychique est le domaine de choix de la pédagogie. Les recettes de la gymnastique sont reçues du dehors et subies, l'homme intérieur n'est pas libre de les refuser ou de les accepter, c'est-à-dire de se battre contre elles, elles ne l'enrichissent pas; les démonstrations de la géométrie ont, à l'inverse, un caractère d'évidence intérieure qui s'impose sans effort, mais l'homme intérieur n'est pas davantage libre de les refuser ou de les accepter, c'est-à-dire de se battre contre elles, et elles non plus ne l'enrichissent pas. Les premières souffrent en quelque sorte d'un défaut d'intégration ou de mentalisation tellement grand que la pédagogie de leur pédagogie est encore presque impossible; les secondes à l'inverse procèdent d'une intégration, d'une mentalisation déjà si accomplies, elles souffrent d'un tel excès de mentalisation, d'une telle perfection logistique que la pédagogie de leur pédagogie apparaît comme presque inutile. Mais c'est au contraire au niveau du psychique que les rapports du maître et de l'élève peuvent prendre le tour de la discussion et même du combat : la pédagogie du psychique possède une problématique propre, et à portée humaine moyenne, qui ouvre les possibilités de rappel à soi les plus nombreuses et, en quelque sorte, les plus courantes. Tout le monde respire, mais peu d'hommes pensent qu'il y a une problématique de la respiration; et ceux qui y pensent sont bien incapables d'en

différencier les éléments. De même presque tous les hommes font de la géométrie (ne serait-ce que pour cultiver le sol ou se construire un abri), mais bien peu pensent qu'il y a une problématique de la géométrie, et ceux qui y pensent et qui posent les problèmes des géométries non euclidiennes par exemple ou de l'axiomatique sont bien incapables d'en réintégrer les éléments. La structure de l'inversion d'inversion joue entre ces niveaux extrêmes, mais tout se passe comme si le pôle d'inversion et par conséquent le centre du Je se trouvaient au niveau "intermédiaire", à celui de la "médiation", de la "mise en proportion", et c'est un fait qu'ici les éléments de la différenciation et les facteurs de réintégration sont si apparents que toutes les religions s'en sont emparées, et que là s'insère le levier le plus efficace de tout ce qui, hypocritement ou non, se veut totalitaire. L'immobilité, le silence, l'impassibilité se tiennent alors aux deux extrêmes du psychique, celui du vide et du plein, pour bien marquer par cette unicité d'attitude couvrant la plus complète disparité de conduite que le "milieu" se confond à la limite avec le "tout". Il y a d'un côté le silence et l'immobilité de la pierre : ces qualités sont privatives. Il y a d'un autre côté le silence et l'impassibilité du Bouddha : on ne peut même plus ici parler de qualités.

Cette dialectisation du niveau "intermédiaire" fait cependant comprendre qu'en pédagogie supérieure il n'y ait pas d'instrument privilégié. Au surplus, au sein de la musique et de la poésie elles-mêmes, on distinguera facilement les supports de l'ampleur et de l'intensité, depuis la mélodie qui avance en mode d'ampleur à l'aide de notes successives et de "leit-motives" jusqu'à l'harmonie qui est intensification des notes, l'une à l'autre intégrées par les formes contraignantes du rythme, et depuis, d'autre part, la soi-disant poésie didactique proche de la prose et qui est succession de mots jusqu'à la poésie pure qui est exaltation de sons et de sens, l'une à l'autre intégrées par les formes contraignantes de la prosodie. Nous citerons ici un texte fondamental du Zohar (I-32b) qui donne le secret de toutes ces correspondances et de tous ces déplacements simultanés et successifs de l'enveloppé et de l'enveloppant, et qui résume au fond toute génétique : "Trois sortent d'Un. Un est dans Trois. Un est au milieu de Deux et Deux embrassent celui du milieu, et celui du milieu embrasse le monde". La musique et la poésie, dans le verbe primordial et ultime, embrassent le monde; elles sont le monde.

Ainsi toute réflexion transcendantale sur la poésie et la musique, et en général sur tous les instruments de l'expression et de la pédagogie, aboutissent-ils à mettre en mouvement dialectique la pédagogie elle-même, puisque les techniques pédagogiques ont une vie propre et sont prises les unes et les autres dans une corrélation globale qui est pédagogie de la pédagogie. Le pédagogue des pédagogues est évidemment celui qui maîtrise cette dialectique totale qui confine à la négation de la pédagogie. Aussi bien cette réciprocité de l'instrument et de son champ ne fait-elle qu'illustrer cette vérité presque évidente de toute relation de "maître" à "disciple", à savoir que le disciple est aussi, en un sens, le maître du maître, et que l'ultime vérité sort de la bouche des enfants.

## § 7 - Yoga intégral et signification de la maladie.

En mode transcendantal de vision, tout yoga est intégral. La maladie n'est d'ailleurs pas la négation du yoga, mais un yoga elle-même, une des expressions du yoga.

Il résulte des considérations du paragraphe précédent que tout exercice, et en général toute action, font, en vision transcendantale, monter simultanément les trois corps, même si, en vision naïve, ils s'appliquent à l'un plutôt qu'à l'autre et ne cumulent leurs effets qu'en dehors du champ de cette vision. C'est donc par concession aux classifications provisoires de la vision naïve qu'un yoga sera dit plus ou moins intégral; il faudrait plus justement le dire plus ou moins mentalisé, c'est-à-dire plus ou moins intégré. Ce défaut de mentalisation de tel ou tel exercice, qui ne permet pas d'en suivre les "effets" aux différents "niveaux" du corps, est évidemment la "cause" des "déséquilibres" physiques, psychiques ou intellectuels qui sont autant de réactions de défense de l'organisme en vue de faire "descendre" la conscience et la mentalisation dans le corps intéressé et, à travers lui, dans le monde. La maladie est un appel à l'incarnation de plus de conscience. Et seule la conscience guérit, car la guérison est conscience.

### Fakir, moine et yoghi.

C'est sous le bénéfice de cette observation fondamentale qu'il faut prendre en considération les divers développe-

ments sur le yoga "intégral" proposés par telle ou telle école. Il n'y a en réalité pas d'autre yoga intégral que la phénoménologie transcendantale faisant sortir le Je de son sommeil et le transformant réellement en Je ou en Nous. Dans son ouvrage Fragments d'un enseignement inconnu, le Russe Ouspensky distingue trois voies, celle du fakir accordée au corps physique, celle du moine accordée au corps psychique et celle du yoghi accordée au corps intellectuel; il propose ensuite avec son maître Gurdjieff ce qu'il appelle la voie intégrale <sup>1)</sup>. L'école socratique et, tout récemment, l'ashram d'Aurobindo se sont proposés le même objet. Mais d'une façon générale, l'intégration mentalisante-mentalisée étant indéfinie et ne pouvant être achevée que dans le Christ, tout yoga intégral est une perpétuelle conquête de son propre yoga, un yoga de yoga, et seule la vision absolue peut y être réellement considérée comme seuil initiatique, le pouvoir absolu de l'acte ne pouvant jamais être entrevu que comme sommet asymptotique. On peut finalement dire que la claire conscience, et même la conscience absolue, de la relativité des pouvoirs constitue le seul contenu de l'initiation véritable, mais l'insuffisante capacité de mentalisation que recèlent à cet égard les enseignements soi-disant initiatiques fait que ceux-ci, axés sur la conquête des "pouvoirs" proprement physiques ou de pure attitude psychique, mettent au second rang, lorsqu'ils ne les nient pas, les nécessités et les moyens de cette mentalisation. Cela explique que l'enseignement des écoles dites ésotériques ou spiritualistes, si on le compare à celui des établissements scientifiques, surtout en Occident, apparaisse simpliste et retardataire, même quand son esprit est plus élevé, mais cet esprit alors est

---

1) Voir aussi P.-D. OUSPENSKY : L'homme et son évolution possible, éd. Richard Massé, Paris 1952.

mystique, non gnostique. Ces mêmes écoles sont en général beaucoup plus exigeantes pour "l'éthique" proprement corporelle, mais on ne peut pas dire que l'esprit profond des anciennes prescriptions d'ordre physique, qui abondent dans la Tradition, y soit vraiment compris. Notamment les interdits alimentaires, si précis par exemple dans le Pentateuque ou les Lois de Manou, se trouvent aujourd'hui détachés de leur contexte spirituel et dégradés en simples règles d'hygiène. Or, toute règle qui se veut applicable indifféremment à tous et dans toute situation est un moyen d'aliéner la conscience et d'oblitérer le mental. Le végétarisme de certaines sectes, leur refus de l'alcool, sont, au même titre que la chasteté mal comprise, des formes de l'aliénation. La lecture de la Bible nous apprend que si l'homme adamique, c'est-à-dire l'homme primordial du cycle anté-noétique, avait reçu pouvoir et permission de manger seulement les végétaux, Noé, dans la Nouvelle Alliance, reçut cette même permission et ce pouvoir sur la chair des animaux, à condition qu'il mangeât la chair "sans son sang, c'est-à-dire sans son âme". Et la règle chrétienne va encore plus loin, puisqu'elle autorise l'homme non seulement à se nourrir de chair animale non séparée de son sang, mais qu'elle lui en fit même parfois une obligation : au moyen âge, la persécution des Juifs s'appuyait sur le refus de ces derniers de manger une autre viande que kasher, et les Albigeois, pour montrer qu'ils abjuraient vraiment leur hérésie, devaient publiquement manger de la viande.

Il faut donc admettre que ces changements de statut sont liés aux nécessités de l'évolution, c'est-à-dire de toute genèse, et notamment de l'évolution intellectuelle. L'apparition de la vigne et la consommation du vin à partir de Noé offrent un autre exemple de ces changements. Le vin est ici l'homologue du sang. Jésus commence sa vie publique en changeant l'eau en vin et la termine en changeant le vin en sang. Le vin est l'adjuvant de l'émergence du Je, même si son excès, comme ce fut tout de suite le cas pour Noé, dissout à nouveau le Je dans les eaux indifférenciées, en lui faisant ainsi boucler, par en haut, le passage des eaux supérieures aux eaux inférieures. On connaît de même le rôle initiatique confié par certaines sectes ou certains peuples au haschich, au peyotl, au kola, à l'opium. Ainsi la persistance de certains statuts alimentaires périmés est-elle réactionnaire au même titre que la crainte systématique des maladies et du déséquilibre du corps physique. Il faut que l'homme soit en déséquilibre pour avancer. Toute ek-stase est sortie de l'équilibre. La maladie n'est qu'un index du combat que se livrent, dans l'accord et le désaccord des tempos composants, la stase et l'ek-stase du tempo intégrant qui caractérise à chaque moment la tension entre deux intentionnalités : celle de la conscience de tout existant et celle du monde extérieur qui veut intensifier cette existence.

Qu'est-ce que la maladie ?

Par la signification rétrospective qu'elle prend dans l'ensemble intentionnel de l'évolution-involution, toute maladie a donc un sens, et, par ce sens, elle est toujours positive. Il est d'ailleurs évident que la gnose, en chaque existant, étant toujours croissante, n'intègre que des positivités. Les maladies de désagrégation comme la tuberculose ou les maladies inverses de prolifération comme le cancer sont alors les résultats respectifs d'une sublimisation et d'une chosification décalées par rapport au

tempo moyen de l'époque ou du groupe, car nos tempos composants et ceux de l'histoire en cours ou des groupes plus ou moins larges dont nous faisons partie et dont les égrégores nous sont corréliés, ces tempos sont en relation d'induction réciproque. Le maniement inauthentique de la force sexuelle, l'absence de choix qui la laisse livrée à ses impulsions grégariques, l'accomplissement ignorant des gestes sacrés, la confusion des rythmes et leur brisure chaotique qui est inversion du paroxysme libérateur, créent les conditions d'un envoûtement universel par l'animalité qui tend à contraindre et chosifier les parties animales de tout existant pour obliger le Je à les sur-chosifier, mais il s'agit toujours, à la fois, de la confrontation d'un Je personnel et d'un Je collectif, et le Je collectif est évidemment en permanence plus ou moins désaccordé de tous les Je personnels. Et c'est ce désaccord qui provoque des "excès" de sublimisation ou de chosification. Mais le mot "excès" appartient au vocabulaire de la naïveté. Il faut qu'il y ait du "trop" dans le monde pour qu'il y ait du mouvement. Rien n'est maléfique, tout est bénéfique, ou, plus exactement, tout est pédagogique. Le dynamisme intentionnel du monde est fondé sur le décalage conscientiel entre le local et le global, et ce décalage provoque un écartèlement inouï, dont l'effet manifeste est de tirer encore plus vers le bas les parties animales pour intensifier l'animalité et la rendre perméable à l'incarnation d'une spiritualité elle-même intensifiée. C'est le même processus de déséquilibre local dans l'équilibre global qui explique que les périodes d'âge noir où la masse paraît tout recouvrir de son entropie uniformisante soient au contraire, et en même temps, les périodes où une petite minorité cachée exalte comme jamais elles ne le furent les plus hautes valeurs de connaissance. Mais cette minorité est d'autant plus minoritaire que la masse est plus ample. Il n'y a jamais de décadence "pure". Il y a des alternances d'immersion et d'émergence, d'intensité et d'ampleur pour-nous, relatives à un certain champ de vision dans le temps et l'espace. Aussi toutes les dénonciations de la décadence, de la corruption, de la bêtise, toutes les indignations, toutes les plaintes, tous les pamphlets, toutes les véhémences, tous les emportements, s'ils ne sont pas authentiquement compensés dans le secret de la conscience par la claire vision de ce qui balance leur objet, toutes ces manifestations de la naïveté ajoutent-elles à la bêtise qu'elles prétendent combattre, elles sont au sens strict réactionnaires, elles ne sont là que pour faire monter la conscience des lucides et des patients.

La maladie apparaît ainsi comme le résultat de la tension entre un germe en cours de sublimisation et une écorce toujours insuffisamment sur-chosifiée, une réaction stabilisatrice qui essaie de régulariser la croissance de forces opposées. Mais il ne peut jamais y avoir de régulation parfaite dans le monde. Aussi la maladie, en tant que force de régulation, est-elle elle-même perturbée et appelle-t-elle sa propre régulation. Le déplacement des maladies est le phénomène-clé qui en fait comprendre l'essence : il est lui-même intensificateur. La maladie est donc double : il y a une maladie de la maladie. Au cours des siècles, certaines maladies "disparaissent", d'autres "apparaissent". Les secondes ne sont que la maladie des premières. La maladie de l'individu guérit en apparence, mais c'est dans la maladie de l'espèce, qui est inguérissable, et cela dans la mesure même où l'espèce croît en ampleur et intensité. Et cette maladie collective est de moins en moins guérissable, car la maladie est vie. Toute fièvre apparaît d'abord comme correctrice. Lorsqu'elle

cesse non moins apparemment de l'être et que l'individu meurt, elle est quand même correctrice, mais de l'époque et du groupe. L'homme qui meurt est toujours sacrifié à son groupe et à son époque. Mais les époques et les groupes meurent aussi, et ce n'est jamais pourtant dans la vanité du sacrifice des individus. Ils meurent lorsque des époques plus intégrantes ou des groupes plus vastes les dépassent en les conservant et les emportent dans le devenir universel. Mais qu'une seule conscience d'homme soit consciente de ce devenir justifie la mort de toutes les époques et de tous les groupes.

§ 8 - Le problème de la valeur est un problème naïf.

En vision transcendantale, c'est-à-dire en vision absolue, le problème de la valeur des actes s'abolit. Nos actes ne nous qualifient pas, c'est nous qui qualifions nos actes.

Revenons au problème de l'intégration au niveau du plan "intermédiaire", c'est-à-dire de la mentalisation du psychique. En vertu des correspondances résultant des inversions successives et des inversions d'inversions, tout statisme passif-actif sur le plan psychique correspond à la dynamisation active-passive des deux plans voisins, "inférieur" et "supérieur". Par exemple, l'absence de pitié (statisme du psychique) est corrélative de la cruauté (dynamisme du psychique) mais, si le plan supérieur est mentalisé, elle s'y fait amour intellectuel, c'est-à-dire dynamisme de ce plan. En effet, la pitié est faiblesse, l'amour est force; la pitié non transcendée, c'est-à-dire réduite à une peur égoïste ou un attendrissement sur nous-mêmes, est intra-mondaine; au contraire, l'amour qui est participation réelle à la nécessité universelle de la souffrance et à sa transfiguration, cet amour, qui est connaissance, est extra-mondain. Mais cette même mentalisation transfigure aussi la cruauté, qui devient rigueur morale délibérée, exigence intellectuelle et réfléchie de la justice. Tous les plans alors montent ensemble. Réciproquement, tout "excès" d'émotion (dynamisme du psychique) est corrélatif de la paralysie des instincts (statisme du physique, fascination) et, si le mental est encore peu ouvert, du bégaiement (statisme, inhibition de la fonction du discours). Mais, si le mental est vraiment ouvert, il ne peut plus y avoir "excès" d'émotion. Le bégaiement n'est pas à proprement parler une situation réellement intellectualisée, il est une forme infantile de l'expression intellectuelle : avant de savoir parler, l'enfant bégaié, il répète les syllabes. Le bégaiement est donc une situation "charnière" entre le psychique et le mental, comme le tremblement est une situation charnière entre le physique et le psychique, et leur caractère répétitif ne fait que préparer l'émergence d'un paroxysme libérateur. L'"excès" d'émotion non contrôlé par le mental dénonce donc le caractère infantile de ce mental lui-même. Mais un mental suffisamment fort, c'est-à-dire capable de procéder à un retour conscient sur soi, ce mental sublimise l'excès d'émotion et transforme la fascination en enthousiasme et adoration. Comme l'intellect n'est jamais complètement intensifié, il est cependant forcé qu'une part de fascination subsiste sous toute admiration, sous toute adoration, sous tout enthousiasme, et, dans certains cas, cette fascination provoque une ré-immersion du Je : il faut alors parler de fusion unitive. Cet état caractérise l'adoration mystique. Cependant,

même si la fusion unitive et la fascination présentent les mêmes attitudes extérieures, il faut remarquer qu'on ne saurait les confondre quant au contenu conscientiel : fusion unitive et fascination sont dans le même rapport que les eaux supérieures et les eaux inférieures.

Amour et désir.

Il résulte de ces constatations qu'il ne peut pas y avoir d'autre amour véritable que l'amour intellectuel. Dès que l'on veut distinguer l'amour du simple désir physique ou de l'emportement passionnel de la possession, il faut que l'intellect transcendantal l'habite, il est cet intellect lui-même. Et c'est pour cela que l'amour se rapporte immédiatement à l'universel, et, qu'à la limite, il peut se passer de la possession personnelle, mais à la limite seulement. On ne peut et on ne doit pas croire à l'intensité d'un amour qui se dit sans problèmes de possession. C'est que le monde ne peut pas supporter l'amour "pur". L'amour qui se dit pur n'est que l'imagination de l'amour, la vision absolue d'une gnose irréaliste, l'aliénation obsessionnelle d'un pouvoir imaginaire. Mais il résulte aussi de ce qui précède que l'attitude externe de l'amour "pleinement" fort peut parfois être confondue avec l'attitude externe de l'insuffisance de l'amour. Les deux sont immobilité. Il faudrait pouvoir lire le premier dans l'intensité du regard. Mais le regard "pleinement" intense devient lui aussi illisible. On ne peut pas juger du dehors les conduites. Cette conclusion qui marque les limites de vision de la phénoménologie naturelle ouvre aussi le champ de la phénoménologie transcendantale proprement dite.

Pureté et valeur.

Le problème de la pureté est ainsi un faux problème, même s'il se pose à chaque instant devant la conscience naïve. On ne peut le régler qu'en distinguant comme nous l'avons déjà fait l'authenticité de la vision de l'inauthenticité de l'acte. Et la science absolue de la vision, qui fonde la lucidité, ne peut pas être confondue avec le pouvoir absolu sur l'acte, bien qu'elle soit elle-même déjà un pouvoir absolu, et, mieux encore, l'outil définitif de la montée asymptotique de l'être cause-de-soi vers le pouvoir absolu. Pureté et vérité ne sont ainsi que des limites extra-mondaines, et leur présence, leur actualité, sont celles du Je lui-même, qui est extra-mondain comme elles, elles marquent, dans la génétique d'un dépassement perpétuel, la présence éternelle et intemporelle de l'indépassable. A tout instant, dans tout instant, elles sont cette présence même. Pourtant leur réalité n'est jamais que sommaire, et toujours en devenir. Ce paradoxe de leur permanence et de leur croissance est une fois de plus celui de toute phénoménologie transcendantale et de toute ontologie génétique.

C'est en ce sens ambigu qu'on dira par exemple que les mathématiques sont vraies, ou qu'elles sont pures : c'est qu'elles ne sont que vision, elles ne sont qu'un sous-moment abstrait d'une réalité concrète où elles s'insèrent. Cependant, elles ont leur propre réalité concrète, et ce serait pousser trop loin le nominalisme de dire que les mathématiques sont "pure" abstraction :

il faut seulement considérer qu'il y a une série d'implications dans le concret, même si ces implications ne sont pas linéaires mais sphéroïdales, ce qui les nie. La réalité concrète des mathématiques est celle de leur symbolisme, qui ne se soutient par soi que dans le mode de monde du symbolisme et non dans "notre" monde tout court. Ce mode de monde possède sa propre réalité substantielle puisqu'il est celui des archétypes et par conséquent du démiurge. Pour qu'il la possède aussi pour nous, il faudrait que nous fussions capables, comme le démiurge lui-même, de poser sur les symboles un regard suffisamment intense pour qu'ils nous soient intégrant de toute réalité. Gide, dans son Journal, s'interroge sur le dogme trinitaire et se demande naïvement si on peut adorer un triangle. En vision non-naïve, ce n'est pas la "valeur" figurative du triangle qui est en cause, c'est la capacité gnostique de celui qui le contemple. Un triangle n'est pas adorable en soi, mais quelqu'un qui est capable d'adorer peut tout adorer. Ainsi les mathématiques sont réelles dans la mesure où nous sommes capables de leur conférer la réalité, sinon elles ne sont que des symboles plus ou moins froids et plus ou moins signifiants, ou même, à la limite inférieure, un simple instrument de supplice universitaire. Ainsi encore, et plus généralement, il y a des degrés dans la vérité, et cela dans la mesure même où notre propre genèse est en cours, et aucune réalité ne se soutient par soi, il lui faut le support d'un regard extra-mondain, celui du Je, qui lui confère justement sa propre capacité de constituer le réel comme corrélat de conscience. Il n'y a de réalité absolue que pour la conscience absolue.

C'est alors la présence de ce regard et sa propre qualification qui qualifient la réalité de pure ou d'impure, ou, plus exactement, qui y procèdent au partage des facteurs de pureté et d'impureté. On peut s'enfuir devant un ennemi soit par peur, soit par calcul. Mais la peur en tant qu'instinct est le calcul du corps physique. On ne la dira pas pure ou impure en soi, tandis que le calcul tout court sera pur en tant que calcul, forme vide du rappel à soi de la conscience de calculer. Mais, quant au contenu, il reste au calcul du corps physique à devenir le calcul du corps mental, qui est plus intégrant. Ce supplément d'intégration est difficile à discerner du dehors, et une fois de plus, on se trouve ici en présence du problème de la polyvalence de signification des attitudes, qui sont peut-être claires pour nous et ne possèdent en effet pour-nous qu'un seul sens, mais qui restent ambiguës pour le "on" anonyme de la foule. (Il faut réserver ici le cas du "prochain", c'est-à-dire de celui qui a vécu une somme d'expériences à peu près semblable à la nôtre, étant bien entendu que la connaissance du prochain et la communication avec lui ne sont jamais en mode discursif qu'"ap-proximatives", et simplement moins approximatives qu'avec le "on" anonyme et ne culminent que dans la communion, hors du discours et hors du temps, dans l'abolition de tout "moyen" de communication). On peut illustrer cette polyvalence des significations en reprenant l'exemple qui vient de nous servir, celui de la peur. Si un ennemi m'attaque, j'ai le choix entre plusieurs attitudes. Je peux fuir - mais cette fuite peut être instinctive, c'est-à-dire panique, et n'avoir pour but que de sauver mon corps physique; elle peut au contraire être contrôlée et transcendée, et avoir pour but de sauver mon corps mental, celui justement qui transcende l'attitude de la fuite. Je peux, en second lieu, faire face et me battre, mais ici encore cette attitude de courage physique peut être le fait soit de la gloriole et de la témérité, qui ignore le risque, soit de la peur d'un risque



plus grand - je serai fusillé si je fuis, - soit d'une détermination particulière qui n'est claire que pour moi, à savoir la nécessité de faire face pour certains motifs d'ordre individuel ou collectif qui me feront qualifier de héros par certains, de traître par d'autres et d'imbécile par le reste. Je peux enfin rester simplement immobile, sans fuir ni me défendre, avec pour arme mon seul regard, qui peut lui-même être ouvert ou couvert, tourné vers le dehors ou le dedans, ou les deux ensemble, et on pourra dire que cette immobilité vient de ce que je suis pétrifié par la peur, fasciné par cette mort qui s'approche, ou au contraire que je veux témoigner, par mon impassibilité, de l'existence de valeurs supérieures à celles du combat physique. On pourra, du dehors, disserter sans fin sur ces mobiles et essayer de les hiérarchiser. L'échec de toutes les morales discursives basées sur la notion de devoir est là, depuis qu'au monde il y a des pédagogues, c'est-à-dire depuis le commencement du monde, pour témoigner de la vanité de cette rationalisation rétrospective. Et l'Évangile a d'avance répondu à la proclamation de tous les jugements de valeur : Qui donc es-tu, toi qui juges ? En jugeant, nous ne jugeons jamais que nous-mêmes. Faut-il cependant se fier au "plus ou moins grand degré" de mentalisation pour qualifier les mobiles ? Cela signifierait déjà qu'on ne retient du mental que ce qu'il contient en mode d'ampleur, ce qui est aliénation du mental lui-même. On peut juger de "la plus ou moins grande" somme de connaissances mathématiques d'un existant, mais ce n'est même pas la grandeur de cette somme qui qualifie la qualité du génie mathématique de ce même existant. Dans une vision encore naïve, la mentalisation des attitudes permet, certes, d'établir d'utiles distinctions. On dira que la fuite panique ne veut sauver que le corps physique et que la fuite transcendée par le mental veut sauver ce corps mental lui-même. Cette dernière est-elle pour cela plus "justifiée" ? Qu'est-ce qui me prouve que le sauvetage de ce corps mental isolé importe à la sauvegarde des chances de la conscience universelle ? Bien entendu, je peux toujours me dire, en fuyant un danger, que je préserve ainsi les chances de l'œuvre que j'ai à écrire, des découvertes que je suis en train de faire, tout un ensemble de potentialités. Mais justement personne ne peut juger de la "valeur" de ce qui est simple potentialité, pas même moi. Et surtout, puis-je réellement penser que, restant "vivant", je pourrais sauver quelque chose qui disparaîtrait avec moi, avec ce que j'appelle ma "vie" ? Le moins que l'on puisse dire est que c'est là un postulat discutable, et qu'on ne saurait fonder dessus une échelle de valeurs. N'est-ce pas en effet qu'en raisonnant ainsi j'identifie la vie de mon intelligence avec celle de mon corps physique, et que je présuppose toute une conception de la mort physique, considérée non seulement comme première mort mais comme seule mort ? On pourra toujours me rétorquer que mon intelligence survit, et qu'elle est même d'autant mieux armée, après "ma mort", que j'ai quitté avec plus de détachement à son égard cette provisoire enveloppe que fut mon corps physique. On pourra surtout me faire remarquer que l'intelligence universelle n'a rien à perdre dans ma perte, que je m'inscris dans un devenir qui me dépasse et m'emporte, mort ou vivant, et que tout ce que ma mort va laisser en suspens n'est en suspens que pour moi et va fructifier sans moi. Qui me dit enfin que mon sacrifice n'a pas, pour les survivants, une valeur exemplaire "supérieure" à la valeur que j'accorde à la connaissance personnelle que je veux sauver ?

Tous ceux qui ont réellement pénétré du dedans le sens de la structure sénaire-septénaire se sont déjà rendu compte qu'il n'y a pas de solution objective au problème de la valeur, et que le seul problème non-naïf qui se pose au sujet des fondements de l'action est celui de l'authenticité ou de la non-authenticité de la vision qui la soutient. Dans le cadre de cette authenticité, l'équivalence de tous les actes ressort de l'impossibilité même de décomposer en ampleur les conduites qui font suite à la conquête de l'authenticité elle-même, conquête qui est marquée, on le sait, par le franchissement du seuil initiatique. A qui est pur, tout est pur. Cet aphorisme de la tradition vise la "pureté" de la vision absolue, qui abolit toute hiérarchie entre les actes à l'instant même où la conscience transcendantale émerge au dernier degré de la genèse du Moi. Cette mutation brusque du Je est sanctifiante au sens où Maître Eckhart entend ce mot : Ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, c'est nous qui sanctifions nos actes.

### § 9 - Enseignement, exemple, influence.

L'enseignement est le mode pédagogique adapté au corps mental, l'exemple le mode adapté au corps psychique et l'influence le mode adapté au corps physique.

Il faut cependant reconnaître que l'analyse de la transfiguration serait incomplète si on l'arrêtait à cette évidence que tous les actes, qui sont "imparfaits", sont équivalents par leur imperfection même au regard de la conscience absolue. Il reste que nos actes s'ils appartiennent, par la vision transcendantale que nous en prenons, au champ de l'authenticité, démontrent un "pouvoir" "plus ou moins" étendu, ce "plus ou moins" étant alors significatif d'un autre problème qu'il faut néanmoins poser. Nous avons été souvent amenés, en effet, à parler de la "croissance" de la gnose, c'est-à-dire de la croissance des pouvoirs réels. Quelle est l'échelle de mesure de cette croissance ? Ne faut-il pas entendre pourtant que la gnose, du fait qu'elle échappe à tout instrument de mesure quantitativement étalonné, enferme sa mesure elle-même, et que si sa croissance se vit du dedans sans pouvoir être vue du dehors, le problème de la valeur se trouve réintroduit pour la gnose dans son ensemble même, à défaut de l'être pour chacun de nos actes considéré seul ?

#### Signification de la guérison.

Ce problème est beaucoup plus avancé que le précédent. Et, a fortiori, la réponse qu'on peut y apporter dépasse-t-elle, elle aussi, les possibilités de commu-

nication universitaires. Seule la science, en effet, rentre dans le champ du "plus" et du "moins", et non la connaissance, et il ne peut pas y avoir de science de la connaissance, pas plus qu'il n'y a d'ampleur de l'intensité, mais seulement une connaissance de la connaissance qui se fond dans la connaissance elle-même, de même qu'il y a une intensité d'intensité qui se fond dans l'intensité absolue.

Restons pour le moment dans le champ de la science. En quel sens peut-on dire qu'un homme est plus savant qu'un autre, de la même façon qu'on dit que tel explosif est plus puissant que tel autre ? On ne peut faire de telles comparaisons que dans le domaine du quantitatif, c'est-à-dire du répétitif. On dira par exemple que tel mathématicien qui sait intégrer les équations différentielles du second ordre est plus savant que tel autre qui en est encore aux équations du premier ordre. Encore faut-il que pour pénétrer dans ce champ plus étendu le premier de ces mathématiciens ait dû obligatoirement traverser le champ où se trouve encore le second, c'est-à-dire que cette science plus étendue s'accroisse en mode d'ampleur, et soit par conséquent communicable par un enseignement adéquat. Mais rien ne permet de considérer la gradation établie comme définitive, et même au contraire : l'extension du champ en mode d'ampleur est en effet forcément corrélative d'une amélioration en intensité de l'outil pédagogique qui explore, pour le second mathématicien, ce champ plus étendu, en sorte que le second savant, s'il a le temps de bénéficier de cette compression du temps qui est le produit de la pédagogie, c'est-à-dire de la réflexion de la science sur elle-même, ce second savant, qui fut en retard, dépassera le premier, mais toujours, bien entendu, en mode d'ampleur. Finalement, le seul critère certain de supériorité en matière de science sera l'érudition, c'est-à-dire l'accumulation quantitative des références propres à la première mémoire. De là que les derniers seront les premiers : ils bénéficient de tout le travail sur fiches des précédents. Mais ils ne reçoivent ainsi qu'une matière morte.

L'accumulation de la gnose ne saurait être aussi aisément constatable et communicable : elle est le produit de la seconde mémoire. Il est pourtant une parole décisive des Evangiles qui doit nous mettre sur la voie, c'est celle-ci : La puissance de Dieu se manifestait par des guérisons. La gnose n'est pas constatable par quelque instrument d'ordre quantitatif que ce soit, elle est constatable par le corps lui-même, qui est en effet l'ultime outil, celui qui les intègre tous. Naturellement, si la maladie doit être considérée dans sa relativité et si elle est simplement le mouvement de l'un des mouvements de la vie, et en quelque sorte son accélération, positive ou négative, la guérison doit de même apparaître comme relative. Aussi bien tout homme, par son corps physique, est-il mortel et par conséquent, en un sens, inguérissable. Mais c'est le changement de tempo que la "guérison" manifeste par rapport à la "maladie" et surtout par rapport à la "santé" qui doit nous servir pour distinguer les deux sortes de guérisons, la guérison banale et la guérison que nous devons appeler, par analogie, transcendantale, et qui est le témoignage de la gnose. Il faut en effet prêter attention à ceci que certaines guérisons ne se bornent pas à détruire le mouvement même de la maladie, elles rendent également inutile le mouvement reconstitutif de la santé qu'on appelle convalescence. La guérison simple est simple rebroussement annulant le mouvement de la maladie. La guérison transcendantale est à la fois rebroussement du mouvement de la maladie et accélération du mouvement de la santé. Elle comble deux intervalles de vitesse, non un seul. Lecomte du Nouÿ a déjà signalé que le tempo de la cicatrisation des blessures variait avec l'âge du patient : rapide dans la jeunesse, lent dans la vieillesse. La gnose est ici un facteur de jeunesse, elle est l'éternelle jeunesse du monde.

Il ne faut évidemment considérer les "guérisons" du corps physique que comme des représentations symboliques de l'efficacité de la gnose sur tous les plans. Mais en agissant dans l'instantanéité et en échappant ainsi à toute prise de mesure quantitative sur les moyens mis en oeuvre, ces mêmes guérisons mettent l'accent sur l'essentiel : elles sont absolument intégratrices. A cela s'ajoute qu'elles agissent au niveau ultime, celui du corps physique, là où cette intégration est la plus difficile. Les conversions du psychique et du mental, qu'on appelle grâces et illuminations, apparaissent, et de loin, comme beaucoup plus aisément reproductibles que les guérisons "purement" physiques. On peut même dire que la compréhension de la phénoménologie transcendantale est directement initiatique, et provoque par conséquent au moins la conversion du mental. Et que la pratique de cette même phénoménologie ne peut que provoquer un jour la conversion du psychique, comme il sera précisé ci-après. Les guérisons "proprement" physiques prennent une tout autre voie, où la gratuité paraît jouer à plein. Prenons garde seulement à ceci que la conversion du mental par la phénoménologie transcendantale est dans son ordre une véritable guérison, qui porte le mental bien au-delà des simples convictions où l'emporte le fonctionnement habituel mais non réellement intégré de la logistique. De même pour la conversion du psychique : les émotions aussi sont, en un sens, de mauvaises fièvres. Cependant ces analogies laissent de côté l'essentiel. La conversion du mental ressortit à un mode de communication appelé enseignement, qui, s'il ne tire pas son effet de la répétition pure et simple, procède néanmoins d'une objectivation accessible à tous ceux qui ont atteint l'âge dit de raison. Il est d'ailleurs significatif que, dans tous les pays dits civilisés, l'enseignement soit déclaré obligatoire : cela veut dire que tout le monde est considéré comme capable d'atteindre cet âge où le corps intellectuel émerge, c'est-à-dire où la logistique devient, pour le corps, une fonction aussi naturelle que la respiration ou la digestion. On peut même dire que l'émergence de ce niveau constitue pour tout homme une ordination simple. Et même si cette première ordination doit être complétée par une ordination seconde, qu'on doit appeler transcendantale, à laquelle seulement une minorité d'individus a accès, - ordination provoquée ou constituée par la pleine compréhension de la phénoménologie génétique - il n'en reste pas moins qu'on ne voit pas de différence de nature entre l'homme ordinaire et l'homme ainsi ordonné, et que, même s'il s'agit, pour cette deuxième ordination, de franchir un seuil au-delà duquel toute compréhension est transformée et transfigurée, on peut suivre chez l'élève la lente préparation de cette soudaine irruption de sens. De même que le maître sait reconnaître si tel ou tel élève est doué pour les mathématiques et peut suivre en cet élève le cheminement des facultés de découverte et d'invention, de même pour ce futur couronnement de la logistique, pour sa consécration transcendantale : sa préparation peut toujours être suivie et, d'autre part, le moment venu, les effets de l'initiation seront non seulement visibles, mais décomposables, l'élève se fera maître à son tour et saura transformer sa connaissance personnelle en science communicable. Il aura compris son outil et saura le faire comprendre. Or, si nous abordons maintenant les problèmes posés par la conversion non plus du corps mental mais du corps psychique, nous constatons déjà des différences fondamentales : le mode de communication n'est plus l'enseignement, mais l'exemple, dont le ressort est l'imitation. Essayons d'en comprendre l'essence. La force de conversion du raisonnement logistique tient à son caractère d'évidence : la logique formelle s'impose à nous (ce qui ne veut pas dire que toute évidence est adéquate). La force de conversion de la maîtrise du corps psychique procède elle aussi de l'évidence, mais d'une autre

évidence que celle de la logique, et où la décomposition ne tient pas de place. Elle tient à la prise de conscience intuitive de ce fait que la force psychique se mesure à la distance qui s'établit entre l'attitude et la conduite, et que, dès lors, le psychisme le plus fort est celui qui est le plus impassible : ce sont en effet les attitudes de silence et d'immobilité qui sont potentiellement les plus chargées de sens, les plus polyvalentes, les plus fascinantes, et, malgré l'apparence, les plus difficiles à soutenir, donc les plus désirables. D'où l'anglomanie : on imite l'impassibilité des Anglais, car on peut toujours la croire pleine de sens caché, et on l'imite sans dérision, même si on la rend caricaturale; au contraire, c'est toujours par moquerie qu'on imite l'agitation des Latins, on ne la respecte pas, même si elle est chargée d'une sensibilité infiniment plus riche que celle des Anglais. Il y a ainsi entre les deux modes de communication que sont l'enseignement et l'exemple la même distance qu'entre ce qu'on appelle l'instruction et l'éducation. Cette distance est celle de l'ampleur à l'intensité. Même si, à la limite inférieure, l'éducation peut être réduite à un pur et simple dressage répétitif (l'éducation d'Oxford, par exemple, réduite à des recettes : ceci "se fait", ceci "ne se fait pas", et on l'admet sans discuter, c'est aussi évident qu'un théorème), cette évidence même ne s'enseigne pas, elle se sent, elle n'est pas décomposable en évidences partielles et coordonnées, et, une fois admise, elle ne se communique pas davantage à autrui par une décomposition ou un raisonnement. Il ne faudrait pas croire cependant, et c'est là l'essentiel, que cette sorte de singerie des attitudes vides soit dépourvue de sens et ne participe pas dans son ordre à la montée transfiguratrice. Pas plus qu'il n'y a d'ampleur ou de répétition à l'état pur, il n'y a d'attitude "pure", c'est-à-dire n'engageant aucune conduite. Et ici la singerie de l'impassibilité est de toute évidence un pas en avant sur le chemin de l'impassibilité réelle, le vide se fait appel d'un plein. Le jeu de l'attitude en crée dans une certaine mesure le contenu. On se rappelle l'anecdote rapportée par Montaigne : pour n'être pas dérangé par les importuns, un sybarite imagina de faire croire qu'il avait la goutte et il put rester ainsi chez lui, ne quittant pas son fauteuil; cette goutte imaginée devint bientôt une goutte réelle. La raison profonde de l'efficacité du jeu de l'attitude est que, dans son immobilité, le corps se trouve relâché, et que c'est dans la relaxation, l'absence de crispation du corps que s'opère au mieux le rappel à soi de la conscience. Tout mouvement contrôlé procède à l'inverse de ce même rappel à soi, et il l'intensifie. Et on voit bien par le paradoxe du comédien à quel point la singerie et son contrôle arrivent à créer une seconde nature, c'est-à-dire à devenir intégrants. Le comédien peut feindre la peur en n'ayant absolument pas peur, il peut même donner de la terreur une image plus terrifiante que l'image naturelle, mais cette image nouvelle se fait intensifiante du sentiment qu'elle habille : et certes Montherlant a raison de remarquer que nul n'aurait songé à se tordre les bras d'une manière pathétique avant qu'un acteur eût inventé ce geste, mais cette remarque est insuffisante, il faut ajouter que la force intime du pathétique ainsi manifesté s'augmente de ce surcroît de force démonstrative, et que même, à force de s'extérioriser en gestes, il finit par atteindre un paroxysme où il s'épuise et se transmue : à force de colère, on casse tout ce qui tombe sous la main, mais le geste de casser soulage brusquement la colère et la laisse en face de soi, domptée par son propre excès. Et le comédien qui, à la ville, imite le comédien qu'il est à la scène et exagère ses gestes et ses attitudes, - c'est le "cabotinage" - ne donne qu'une illustration particulière de cette intégration : il multiplie la puissance de l'imitation. Si l'intégration est effacement de la différenciation, le comédien qui efface la frontière entre la ville et la scène est un incomparable agent de cette intégration même.

Il suffit alors de franchir un degré d'intensité de plus et de passer au stade de l'intensité d'intensité pour comprendre l'essence du troisième mode de communication, qui est celui de la conversion du corps physique : l'influence. L'imitation était déjà le produit de l'influence, mais d'une influence encore mal élucidée, et qui ne prétendait qu'à copier une image. L'imitation reste extérieure à son objet. La véritable influence est ressentie au contraire comme une véritable incorporation, une communion, une théophagie. Il existe entre l'infantilisme de l'imitation et le caractère achevé de l'influence cette même différence qu'entre les conceptions que Descartes et Husserl se font du monde. Pour Descartes, le monde est extérieur à la conscience, et nous ne nous en faisons que des idées-copies. Pour Husserl, il s'intériorise, il est une création de la conscience même, mais de la conscience transcendante. Mais la communication influentielle est encore moins susceptible d'être suivie que la communication par l'imitation : elle chemine "encore moins", et ses effets sont "encore moins" décomposables. Le roi de France recevant par son sacre le pouvoir de guérir est une illustration symbolique de cette incorporation qui échappe aux sens et dont nous ne constatons que l'effet global, sans pouvoir saisir la filiation détaillée des séquences. De même l'imposition des mains : les mains du consécrateur sont placées en position dominante sur la tête du consacré, pour bien marquer, en l'espèce, la subordination de la pensée à l'acte, du savoir au faire, de la science au pouvoir. Cette deuxième transcendance du "faire" par rapport au "savoir" épuise la transcendance globale par l'action elle-même globale de tout le corps, et aucune décomposition pédagogique n'est possible. D'ailleurs le seul enseignement concernant l'exercice de l'influence est tautologique : il se borne à déclarer que les "pouvoirs" ne peuvent être acquis que par la maîtrise du corps. Et ceux qui veulent cultiver leurs "dons" de guérisseurs influentiels savent qu'ils n'y arrivent que par la concentration de leur pensée, concentration vide et de pure attitude, qui se borne en fait à tuer le divertissement et déjà, cependant, récupère en force influentielle ce que ce divertissement laissait se diluer. Mais la vraie concentration ne saurait se contenter de cette vacuité de la pensée. Elle est exactement l'inverse, elle est mise en branle de toute la plénitude de la pensée. Mais ceci est un état limite : les pouvoirs sont toujours limités.

#### Humiliation et humilité.

Il faut alors prendre conscience de ce fait que la recherche des pouvoirs appartient encore au mode de l'ampleur, et que la valeur attachée à la "plus ou moins" grande connaissance qu'ils dénotent est encore le fait de la conscience naïve. Il y a deux façons de déplacer les montagnes : une façon visible, par les moyens de la quantité; une façon invisible, par le moyen de la "foi", qui signifie ici la gnose, la connaissance - la connaissance du fait qu'il n'y a pas de montagnes. Dans le premier cas, on peut toujours additionner, retrancher, comparer, mettre en succession; dans le second cas, on ne le peut pas. "C'est l'étude de la Loi qui soutient le monde", enseigne le Zohar. Mais si l'étude est toujours décomposable et successive, les ressorts qui soutiennent le monde, eux, sont invisibles, ils échappent à toute mise en succession, et le "moindre" soutien apporté au monde est ainsi un soutien total, il envahit et porte la totalité du monde, il est ce monde même, transfiguré et transcendé. Dans le premier cas, s'établissent entre les hommes des relations de professeur à élève, de maître à esclave. Le psychisme s'y

colore de toutes les nuances qui vont de la sensation presque "purement" physique d'humiliation au sentiment presque "purement" intellectuel d'émulation, le second étant l'avvers actif-passif de la première, qui est son revers passif-actif. Mais, dans le cas de la vraie foi, il ne faut plus parler d'émulation ni d'humiliation, mais d'humilité. Si l'on peut encore viser des relations de maître à disciple, c'est par concession aux anciennes formes de la communication. Il n'y a plus communication, mais communion : "la communion des saints". Et l'absence de hiérarchie, la subversion initiatique des niveaux caractérisent paradoxalement l'accès au seul niveau qui importe, celui où on apprend qu'il n'y a pas de niveaux. Humiliation, émulation et humilité se corrélient alors dans un sénéaire complet qui enferme pour la détruire toute pédagogie. Le pouvoir est un, tout est pouvoir, rien n'est pouvoir.