

TEMPS DE LA FIN ET GÉNÉALOGIE DE L'OCCIDENT
Le messianisme d'Abellio – Partie 4

par Éric Coulon

« La phénoménologie ne peut dès lors concevoir l'évolution que sous la forme d'une ontogenèse universelle réalisant le dépliement et la ré-intégration instantanés et éternels d'une intelligence elle-même universelle, à la fois une et globale »

La structure absolue

« L'histoire est le banc d'épreuve de la conscience »

Manifeste de la Nouvelle Gnose

« ...c'est se contenter de peu que de ne s'attacher qu'à l'histoire visible. »

Ma Dernière Mémoire. Un faubourg de Toulouse

Introduction

Lorsqu'il rédige, en 1944, la pièce de théâtre ayant pour cadre historique la guerre contre les albigeois-cathares, pièce intitulée *Pierre Cardinal*, qu'il reprendra en 1956 sous le titre *Montségur*, Abellio met déjà — et de façon nous semble-t-il définitive — en scène, dans ce qui devient alors sa première œuvre véritable, les deux points d'application fondamentaux du drame métaphysique que constitue le conflit de la connaissance et de la puissance : d'un côté, ce que nous appelons l'histoire avec ses « événements », ses lignes de force et ses acteurs (en l'occurrence ici l'Église catholique et le mouvement cathare) ; de l'autre, l'individu avec son existence, ses engagements et sa conscience (plus particulièrement ici le personnage de Pierre Talleyrach, ministre du comte de Toulouse). Ce qu'il faut retenir d'une telle œuvre, c'est qu'au sein de chacun de ces deux théâtres d'opérations, devenant dès lors creusets, ce qui se trouve chaque fois en jeu c'est l'éveil et le développement, l'amplification et l'intensification de la conscience transcendante. Au travers de cette pièce de théâtre se trouve donc délivré, dès son commencement, le sens messianique du corpus abellien car là, en et par elle, se trouve exposé et dépeint le double effet dramatique du principe, du moteur et de la fin de toute ontogenèse comme de toute phylogenèse.

Les parties précédentes de notre étude nous ont permis, d'une part, de mettre en évidence le caractère fondamentalement messianique de la pensée d'Abellio, et, d'autre part, de décrire les traits spécifiques que prend ce messianisme lorsqu'il est question de son expression spirituelle au niveau individuel, autrement dit les dimensions constitutives de l'expérience intérieure messianique gnostique. Mais le terme « messianisme », dans son acception commune, désigne avant tout une conception ou un mouvement, de nature soit politique soit religieuse, qui attribue un avenir messianique à un groupe, à un peuple ou à l'humanité, ce qui implique de leur part la prise en compte de la dimension et de la profondeur historiques. Il convient alors de se demander si le messianisme abellien du « retour du Fils » peut, par certains aspects, être rattaché à une telle définition générale. Pour le dire autrement, ce qui nous intéresse plus précisément ici c'est de savoir si le messianisme abellien d'essence gnostique prend aussi en compte, et en charge, le champ du devenir des collectifs humains ainsi que la temporalité historique.

Avec cette quatrième partie, nous voudrions justement établir le fait que le messianisme abellien s'applique aussi au domaine phylogénétique mais qu'en raison de sa nature comme de ce qu'il implique à l'échelle de ce que nous appelons l'histoire, aussi bien pour l'individu, pour le collectif que pour l'histoire elle-même, il ne peut aucunement être défini comme un messianisme simplement historique. En effet, compte tenu du fait que le messianisme abellien se fonde sur le développement d'une phénoménologie génétique de la conscience *de* l'absolu (ou phénoménologie de l'expérience transcendante de l'Être), notre interrogation portant sur la signification et les aspects que prennent le temps et l'expérience messianiques du « retour du Fils » sur le plan de l'histoire et des civilisations ne peut dès lors que recevoir une réponse distincte de celles fournies par les différents messianismes déjà existants et parfaitement identifiés, qu'ils soient religieux ou séculiers.

Notre question met en jeu une série de distinctions — entre le phylogénétique et l'ontogénétique, le transcendantal et l'empirique, l'historial et l'historique, l'historicité et l'ahistoricité, l'historique et l'eschatologique, l'ontologique et l'ontique, le phénoménologique et le naturel, les faits et les essences, les événements et le sens, le spirituel et le matériel, le tragique et le dramatique, le déterminisme et la liberté, l'éternel et le temporel, le mondain et l'extramondain, l'invisible et le visible, l'inapparent et l'apparent, l'infini et le fini, l'homme intérieur et l'homme extérieur¹ — au travers desquelles se distribuent deux champs, deux horizons, deux temporalités, deux enjeux : le messianique et l'historique. Nous verrons, d'une part, que tous ces couples peuvent être ramenés, dans la gnose abellienne, à un seul couple opératoire, celui constitué par la conscience et l'histoire, et, d'autre part, que ces deux registres et modes d'être entretiennent entre eux un rapport critique, paradoxal, dialectique et eschatologique de tension commandé, inspiré et exhaussé par un enjeu métaphysique unique — l'Ontogenèse universelle de l'intelligence — les transcendant, ce qui exclu de la gnose abellienne tout dualisme et toute antinomie entre eux.

¹ En termes théologiques empruntés à saint Augustin nous pourrions aussi ajouter à cette liste le couple : cité terrestre et Cité céleste (ou Cité de Dieu).

Nous montrerons que le travail de problématisation de l'histoire, conduit *dans* le cadre de la gnose abellienne *par* la conscience transcendantale assumant son être gnostique, délivre alors le sens et l'économie messianiques trans-historiques dont elle est devenue porteuse, en même temps qu'il révèle les valeurs fondamentales et métaphysiques qui l'ont fécondée et dont elle doit accoucher. Il apparaîtra en effet que le cours de l'histoire directement associé au destin de l'Europe est constitué, régit, traversé, structuré et polarisé par le procès transcendantal, génétique et téléologique de cette même conscience, procès générant un régime de crise permanent et ouvrant simultanément à un mode pérenne d'absence de crise. L'accomplissement germinatif de ce procès, constitutif du temps et de l'expérience messianiques, mettant constamment en abîme ce cours et annonçant sa fin dans l'avènement transcendantal de deux figures concomitantes du « retour du Fils » : d'un côté, la figure messianique intersubjective de « l'Occident », et, de l'autre, la figure messianique subjective de « l'homme nouveau », peut, à partir du lieu de cette fin même (notre époque), être décrit depuis son origine, dans ses étapes et ses événements clés, au travers d'une généalogie de ce même Occident.

Cette analyse philosophique et spirituelle du visage du messianisme abellien dans la perspective phylogénétique va indirectement souligner et conforter la singularité de la gnose abellienne, et notamment sa différence d'avec le gnosticisme et l'esprit gnostique à tendance dualiste qui se distinguent généralement, eux, par une dévalorisation, voire même un refus du temps, de l'histoire et du monde. Il ressortira aussi de nos développements que le christianisme et la figure du Christ tiennent une place centrale à la fois dans la structure du procès en question mais aussi dans l'éclaircissement de notre compréhension de la configuration phylogénétique du messianisme abellien.

I. L'HISTOIRE DANS LA GNOSE ABELLIENNE.

Avant d'aborder de front les aspects particuliers que prend le messianisme phylogénétique dans la gnose abellienne, il nous faut auparavant rappeler le cadre global dans lequel s'inscrit la pensée abellienne de l'histoire, montrer que ce cadrage, de nature gnostique, entraîne une remise en question radicale de la conception commune, mais aussi historique, de l'histoire, et, finalement, mettre en évidence le rôle insigne que joue la conscience phénoménologique transcendantale dans cette reconsidération de l'histoire.

1. Gnose et histoire : le cadre général/problématisation externe de l'histoire.

a) Husserl, Heidegger et Marx

À côté du messianisme et de la mystique juifs, de la théologie de l'histoire chrétienne et de certaines conceptions spirituelles et métaphysiques de l'histoire appartenant à l'univers de l'ésotérisme, les domaines conceptuels intervenant de façon déterminante dans l'élaboration de la pensée abellienne de l'histoire sont surtout la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggérienne, auxquelles il faut toutefois ajouter la philosophie de l'histoire de

Marx. Chez Husserl et chez Heidegger, c'est la nature même, pour le premier, du sujet, et, pour le second, du Dasein, à savoir la présence en chacun d'eux d'une dimension historico-temporelle, ou « historicité intrinsèque » (Husserl), qui permet de penser l'existence et la nature de l'histoire. Soulignons par ailleurs, sans nous y attarder, que ces deux philosophes proposent deux lectures différentes de l'histoire de l'Occident — le premier à partir du rapport entretenu/interrompu avec la tâche de la raison, le second en fonction du rapport noué/dénoué avec l'être — qui conduisent à deux figures distinctes de celui-ci ainsi qu'à deux considérations de son présent.

Avec la phénoménologie transcendantale de Husserl, l'histoire devient un des champs phénoméniques possibles de l'expérience de constitution de la conscience transcendantale : l'historique est alors renvoyé à sa source transcendantale. À partir de là, toute théorie transcendantale de l'histoire pose l'histoire comme transcendance phénoménologique. La phénoménologie husserlienne se présente alors comme une méthode critique dénonçant les évidences naturelles ainsi que tout ce qui est donné naturellement, objectivement, dogmatiquement et ne correspond en réalité qu'à une « effectivité factice ». Par l'épochè, la suspension du jugement et la réduction phénoménologique, ou transcendantale, le sujet fait l'expérience d'un changement d'horizon et découvre le domaine de la subjectivité absolue² en et par laquelle s'opère la constitution du sens. La « phénoménologie génétique...est essentiellement une révolution individuelle »³, affirme Abellio. Au-delà de la méthode même, ce qui fut déterminant pour Abellio dans sa découverte de la phénoménologie husserlienne, ce sont à la fois ses acquis (le Je transcendantal, l'invariant éidétique, le « monde de la vie » et la « chose même »), les problèmes rencontrés (l'intersubjectivité, la phénoménologie génétique) et les enjeux assumés (l'exigence de rationalité, de pureté et d'universalité, l'idée d'un *telos* et d'une tâche pour la raison, la « vocation » de notre époque).

En mobilisant certains des concepts de l'ontologie fondamentale de Heidegger, et en confrontant, à travers eux, l'histoire à son soubassement ainsi qu'à son horizon ontologiques, Abellio, à son tour, dégage et distingue du champ de l'historique la dimension de l'historial. Chez Heidegger, cette catégorie est le fruit d'une réflexion entamée à partir d'une reprise et d'une accentuation de la distinction linguistique que propose la langue allemande entre « *Geschichte* » et « *Historie* ». Dans la perspective heideggerienne de l'être, le premier terme en vient à désigner le processus qui devient effectivement et est en train de se faire, de s'accomplir, alors que le second renvoie plus classiquement à la science historique censée rendre compte du déroulement objectif des événements. L'historial est alors conçu comme le mode d'être temporel (l'historicité déterminée à partir d'un ancrage factuel) du Dasein par lequel il est non seulement le destinataire d'une histoire essentielle, celle, dans un premier temps, des rapports à l'être, et, dans un second, de la dispensation de l'être, mais aussi celui qui ouvre (à) cette histoire. L'histoire comme récit ou comme science dépend alors de cet historial, c'est à dire du devenir de l'avènement de l'être (les « époques de l'être ») et des événements ontologiques qui le déterminent. Cette distinction entre événements ontologiques et science des événements historiques repose sur la différence ontologique entre être et étant

² « L'absolu que nous dévoilons est un "fait" absolu », *Hua XV*, Beilage XXIII, p. 403.

³ A. E., p. 215.

mise à jour par Heidegger. Un autre aspect de l'analytique existentielle du Dasein proposée par Heidegger qui influencera la pensée d'Abellio, et dont, là encore, il se saisira dans sa propre perspective gnostique, est la problématique ontologique de l'angoisse.

Ce qui, dans le marxisme, nous intéresse plus particulièrement ici, et dont Abellio s'est aussi inspiré, c'est sa philosophie de l'histoire, ou plutôt ce qu'Abellio appelle sa « physique » de l'histoire ou du social. La théorie des rapports sociaux est, selon Abellio, une théorie de l'entropie sociale qui détermine le sens marxiste de l'histoire. « ...Marx, nous dit Abellio, constatant que la loi du social était de développer le semblable, l'indifférencié, le généralisable, s'est proposé, par l'obéissance au social, la conquête du social »⁴, d'où la distinction entre la stratégie (la vision à long terme) et la tactique (la vision à court terme). Quelque chose advient inexorablement dans l'histoire, et les aléas et les négations que lui oppose le moment présent ne peuvent et ne pourront jamais interrompre définitivement ce devenir et son accomplissement. La philosophie marxiste de l'histoire intègre donc et dépasse les contradictions historiques.

De la philosophie de l'histoire qu'est le marxisme à son au-delà qu'est la phénoménologie génétique, Abellio voit le passage de la doctrine à l'acte par l'implication centrale du Je devenant transcendantal. Ce qui réunit cependant phénoménologie et marxisme (surtout chinois), c'est qu'ils sortent, la première au travers de la « vision ontologique absolue », le second par la compréhension du sens de l'entropie, de la multiplicité en devenir et se placent directement dans l'infinité constituée en unité. Ils forment alors les « deux pôles de l'éclatement final de cette ère »⁵.

b) Une approche transcendantale et métaphysique de l'histoire

La pensée abellienne, nous l'avons souligné dans les parties précédentes, ne repose pas sur une dépréciation, un refus et un rejet du temps et de l'histoire, elle prend au contraire en compte, avons-nous dit, l'œuvre génétique et la valeur positive du temps tout en annonçant le temps de l'œuvre, aussi bien individuelle que collective. Tout en demeurant essentiellement et strictement spirituel, le messianisme d'Abellio implique en effet une inscription dans la temporalité et l'historicité, ce que nous appelons un advenir trans-temporel et trans-historique. Pensé dans la perspective de la phylogénèse, il met en œuvre et se met en œuvre dans ce que l'on nomme communément une « histoire ». Même si le « paradoxe de la gnose »⁶ abellienne, qu'il soit appliqué à l'ontogénèse ou à la phylogénèse, impose bien une limite à l'historicité en affirmant la présence d'une réalité que l'on peut dire « anhistorique », il n'est toutefois pas question — en raison même de ce paradoxe — de fuir l'histoire et le temps mais de les affronter et de les traverser à la façon d'une épreuve initiatique révélatrice de soi par la révélation du sens et de la fin de l'histoire, et réciproquement.

⁴ A. N. G., p. 74.

⁵ D. M. 2, p. 134.

⁶ Voir notamment notre communication pour la XVII^{ème} Rencontre Raymond Abellio : *Temps messianique et éternel présent*.

La confrontation de la pensée gnostique et de l'histoire ayant donc lieu dans le cadre gnostique, il convient de se demander ce que devient l'histoire et l'historique sous ce point de vue. Au su de ce qui vient d'être mis à jour, on comprend que ce qui est proposé par la pensée abellienne de l'histoire ne peut conduire qu'à une « forme non-historique de l'histoire »⁷, non positiviste, forme ne laissant aucune place au hasard dans l'histoire et ne pouvant être un concept anthropologique de celle-ci. En effet, pour cette pensée, ce ne sont pas les hommes qui font l'histoire au sein d'un champ empirique strictement immanent et clôt, autoconsistant et autoconstituant se déployant selon sa logique propre, dont les événements et les situations seraient l'effet plus ou moins arbitraire, plus ou moins organisé, plus ou moins polarisé, de leurs seules volonté et décision autonomes. Ce que nous pouvons dès à présent avancer, c'est que l'histoire, comprise ici comme devenir avant d'être entendue comme interprétation de celui-ci, est commandée de l'intérieur par un ordre, une logique, un dessein et un sens non-historiques dont elle manifeste l'accomplissement phylogénétique. Ce devenir correspond à ce qu'Abellio, fidèle en cela à la phénoménologie husserlienne, appelle la « transcendance de l'histoire »⁸, c'est-à-dire le devenir qui transcende le champ transcendantal immanent de notre conscience, ce dernier étant, lui, le domaine de l'instance constituant le sens. Cette approche de l'histoire peut être identifiée comme « conception strictement déterministe de l'histoire »⁹ (versant interprétatif) trouvant son fondement, sa spécificité, sa pertinence et sa cohérence dans le postulat explicite d'une « histoire écrite de toute éternité »¹⁰ (versant ontologique). Ces aspects essentiels s'éclairciront au fur et à mesure de notre développement. Ajoutons que l'histoire-devenir dont il est question n'est pas non plus le lieu d'intervention providentielle d'une puissance supérieure, transcendante, comme dans le judéo-christianisme, mais, nous le verrons, la condition pratique en même temps que l'expression dramatique, le potentiel d'activation en même temps que la (con)figuration empirique de l'évolution transcendantale et téléologique d'une prise de conscience collective de cet ordre, de cette logique, de ce dessein et de ce sens, évolution présupposant elle-même l'épreuve individuelle de ceux-ci. L'évolution de cette prise de conscience — qui marque l'histoire comme devenir — va de pair, dirait Abellio, avec la prise de conscience — individuelle comme collective — de cette évolution — qui constitue alors l'histoire comme récit.

La difficulté à saisir l'histoire dans la pensée d'Abellio vient alors du fait que cette notion, non seulement, comme c'est le cas en général, possède plusieurs acceptions, relatives ici non à une stricte différenciation thématique mais plutôt à la manifestation de la même réalité selon différents modes d'être, mais aussi, et surtout, qu'elle entretient un rapport étroit, complexe et dialectique avec la conscience. Concernant le premier point, la distinction ne s'effectue pas entre période, évolution, récit et science mais, à partir de la position d'une unique genèse universelle (le tragique de l'Ontogenèse), entre l'histoire en soi (la dimension empirique, dynamique et dramatique d'accomplissement du devenir), l'histoire pour-soi (la dimension conscientielle, analytique et réflexive d'interprétation du devenir) et l'histoire cause-de-soi (la dimension transcendantale, dialectique et gnostique d'assomption et

⁷ A. E., p. 26.

⁸ A. E., p. 15.

⁹ D. M. 2, p. 131.

¹⁰ Idem, p. 132.

d'incarnation du sens du devenir). L'histoire en-soi est provocation permanente de l'histoire pour-soi en vue, d'une part, de l'éveil de cette dernière à ce qu'Abellio appelle la « fonction d'historialisation » ou « seconde mémoire », et, d'autre part, de l'accession de celle-ci à l'histoire cause-de-soi, c'est-à-dire à la communion intersubjective des consciences transcendantes individuelles dans le sens de l'histoire, à savoir l'avènement — déjà réalisé et pourtant toujours en voie d'amplification et d'intensification indéfinies — d'une figure intersubjective détachée, anhistorique, diffuse et osmotique — figure que nous qualifions de « messianique » et qui, sous le nom d'« Occident », représente le motif central de cette partie de notre travail. Mais l'histoire en-soi, il faut le souligner, est en même temps manifestation empirique progressive, politique et géopolitique, culturelle et civilisationnelle de cet éveil-constitution, et donc mouvement évolutif paradoxal de son évanouissement comme histoire. Les notions, concepts et enjeux que nous venons d'énoncer ici de façon synthétique seront approfondis petit à petit au fil des chapitres, trouvant ainsi leur place signifiée et signifiante dans l'ensemble.

Arrêtons-nous un instant sur l'histoire en-soi, en particulier sur sa dynamique antagonique. Ce thème, déjà présent dans certains courants ou traditions métaphysiques et ésotériques, porte sur la valorisation accordée dans la conception abellienne de l'histoire à la confrontation ou antagonisme des contraires. Nous sommes renvoyés ici à la notion grecque d'*agôn*. Celle-ci désigne, dans certains cas, l'existence d'une opposition dynamique entre deux pôles dont l'enjeu et l'issue n'est pas la disparition systématique de l'un des deux au terme d'une guerre, comme dans la logique duelle et exclusive du *polemos*, mais la naissance et l'intensification d'un courant reliant ces deux pôles et générant des perspectives nouvelles, un devenir ouvert ainsi qu'un sens intégrateur, selon une logique dialectique d'inclusion. Cette logique de la contradiction se présente dans la gnose abellienne comme un moteur de l'histoire. Deux couples principaux jouent un rôle décisif, non seulement dans la mise en œuvre du devenir historique (la confrontation et la tension entre les pôles) mais aussi dans l'avènement et la croissance de la gnose (prise de conscience, exploration et transmutation de cette confrontation et de cette tension) : le couple connaissance/puissance (la puissance est indirectement au service de l'émergence de l'homme intérieur) et le couple conscience/entropie (nous verrons qu'il existe une entropie positive). Il s'agit au fond de la partition classique entre enjeux spirituels extramondains d'un côté, enjeux sociopolitiques intramondains de l'autre. Deux tendances générales¹¹ dans le devenir des hommes et des civilisations se retrouvent ainsi en opposition tout au long de l'histoire. Cette opposition conditionne et se distribue en une série de couples d'opposés : royaume et empire, lumière et ténèbres¹², sens et chaos, concentration et vertige, vérité et efficacité, détachement et affairerment, intensification et répétition, libération et aliénation, individu et collectif, homme tout court et homme social, métaphysique et politique, éthique et morale, communion et fascination, édification singularisante et réduction banalisante, création et dégradation, intégration et morcellement, renouveau et déclin. Les conflits et les crises qui naissent à partir

¹¹ Peut-être déjà présentes et à l'œuvre lors l'affrontement déclaré et consommé entre Caïn et Abel.

¹² « Les chrétiens parlent du combat en nous des ténèbres et de la lumière, ou de Satan et de Lucifer. Ce combat est celui de l'entropie et de la conscience. Toute méditation prospective ou rétrospective doit le prendre pour thème capital et ne peut même prendre pour thème que lui. » A. E., p. 117.

de l'existence et de l'activation de ces couples concourent toujours à la positivité du dessein et de « l'ordre », ils « se rapportent dans l'invisible à une profonde unité de sens et tendent ainsi, de façon toujours positive, à l'intensification de la prise de conscience par les porteurs de cette gnose elle-même ».¹³

La seconde raison qui explique que l'on ne puisse accéder aisément à la signification de l'histoire dans la pensée d'Abellio est, nous l'avons indiqué, la relation complexe qui existe entre conscience et histoire. Même si cette relation est plus spécifiquement abordée dans le prochain chapitre, nous souhaitons tout de même dès à présent émettre quelques remarques générales. Nous passons ici de l'histoire en-soi à la dimension de l'histoire pour-soi dans la perspective opérative de l'histoire cause-de-soi. L'histoire-interprétation est alors comprise comme le résultat d'un processus de phénoménalisation de la prise de conscience progressive, d'abord individuelle puis collective, du sens de l'histoire-devenir. Ce qui se phénoménalise et se donne à voir, ce n'est donc pas l'invisible théologique mais l'inapparent phénoménologico-transcendantal, en quelque sorte le processus d'autodation, d'autorévélation et d'autoaccomplissement, par et dans la conscience transcendantale, de cet ordre, de ce dessein, de ce sens de l'histoire. Cette phénoménalisation est différente aussi bien d'une objectivation que d'une subjectivation. Rappelons que dans le cadre phénoménologique il est nécessaire d'opérer une mise entre parenthèse aussi bien de l'horizon du monde (pôle objectif) que de l'ego (pôle subjectif), opération suivie d'une réduction de toute objectivité, de tout donné comme tel. La pensée abellienne de l'histoire ne peut se présenter par conséquent que comme une philosophie transcendantale de l'histoire¹⁴ en quête de l'*eidōs* de l'histoire, autrement dit travaillant à réduire — au sens phénoménologique — les faits historiques aux essences qu'ils incarnent mais surtout renvoyant ces essences elles-mêmes à la genèse transcendantale dont ils traduisent l'accomplissement. Cette remise en cause et de l'objectivisme positiviste et du subjectivisme psychologique équivaut à une dénonciation de la naïveté de la croyance en la précédence (au « préalable ») de l'objectivité sur la subjectivité conduisant toujours, note Abellio, à l'aliénation de la subjectivité transcendantale « sous une objectivité de convention »¹⁵. Il attire par ailleurs l'attention sur le fait que l'histoire, tout au moins ce que nous appelons l'histoire pour-soi n'est qu'un « jeu limité et même conventionnel »¹⁶. Dans la perspective abellienne de l'histoire, le nombré présuppose à chaque fois un nombrant et l'histoire la « présence sous-jacente d'un système historialisant d'interprétation »¹⁷. Ces considérations, tout en relativisant et en transfigurant les faits, c'est-à-dire en les traitant comme phénomènes d'une épreuve conscientielle individuelle et collective, et en leur injectant le sens de cette épreuve, ne doivent pourtant pas nous amener à croire que l'histoire se présenterait chez Abellio comme le simple fruit du développement phylogénétique de cette épreuve. En effet, ni l'horizon mondain de la phylogenèse ni la « sphère d'appartenance propre » de l'ontogenèse, ni leur conjonction sous la forme d'une conscience transcendantale collective, ne sont l'alpha et l'omega de l'Être et du devenir. Ainsi

¹³ D. M. 3, p. 488.

¹⁴ D. M. 3, p. 138.

¹⁵ S. A., p. 252.

¹⁶ D. M. 3, p. 142.

¹⁷ S. A., p. 251.

que nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la phylogenèse et l'ontogenèse, relatives au temps dramatique, sont fondées par et fondues dans une Ontogenèse universelle que nous associons au temps tragique et dont nous avons déjà présenté¹⁸ la nature, les trois échelles et les trois intervalles.

Même si le résultat est quelque peu réducteur, nous pouvons représenter le processus génétique en question de façon générale, au travers d'une formule unique : du Je (ontogénétique) au Soi (Ontogénétique) en passant par le Nous (phylogénétique). En réalité, le Soi est toujours-déjà présent — éternellement engendré et présent comme Fils accomplissant son départ et son retour, sa respiration fondamentale — puisqu'il est à la fois ce qui fonde et ce en quoi est fondue toute conscience, ce dont elle se sépare et ce avec quoi elle communique, ce qui expire le devenir et inspire le revenir, ce qui instaure l'histoire et restaure la gnose. Ce que révèle en fin de compte le passage par la phylogenèse, c'est l'existence et l'importance de ce Soi, qui devient ainsi la raison d'être du processus génétique, autrement dit, comme l'explique Abellio dans un des épigraphes choisis, ce qui est en cours de « dépliement et de ré-intégration instantanés et éternels ». L'autre nom donné par Abellio à ce « Soi », à côté de son identification avec le « Fils » comme avec « l'intelligence universelle », est « intersubjectivité absolue ». Dès lors, le passage par la phylogenèse, qui est genèse des civilisations, devient passage par ce que nous appellerons dorénavant une intersubjectivité relative ou conscience transcendantale collective attachée à une configuration culturelle.

C'est le rapport de l'être humain, sujet individuel ou sujet collectif, à cette intelligence universelle qui, en raison de l'être incarné, de la finitude conséquente et des résistances rencontrées, ouvre et se déploie dans l'espace mais aussi dans le temps et la durée, impliquant ainsi historicité et histoire. Au niveau du sujet individuel comme du sujet collectif, l'accès à cette intelligence universelle, son intégration comme vision-vécue, c'est-à-dire comme gnose, s'opèrent donc toujours au travers d'une temporalité et d'une série d'épreuves, d'où l'importance de la notion de genèse. La gnose se constitue progressivement et l'enjeu général de l'évolution est bien la communion transcendantale avec cette intelligence universelle. Quant à la phylogenèse proprement dite, elle est le déploiement de la gnose au niveau de l'être collectif et correspond à la genèse de la conscience transcendantale intersubjective — qui reçoit dans l'œuvre d'Abellio, selon les cas, les noms de « Nous » ou d'« Occident » — dans son rapport à cette intelligence universelle.

Ces déterminations qui portent au fond sur l'Être et l'Esprit, considérés respectivement comme interdépendance universelle et comme intersubjectivité absolue, inscrivent la philosophie transcendantale de l'histoire d'Abellio dans une perspective métaphysique. La référence à ce sol originaire, universel et intelligible correspond à une radicalisation, une infinitisation et une universalisation de l'ancrage de la conscience, à sa fondation primordiale, unitotalitaire et téléologique. Le « péché contre l'esprit », dénonce Abellio, consiste alors en la méconnaissance de cette interdépendance universelle et de cette intersubjectivité absolue,

¹⁸ cf. *Temps messianique et éternel présent. Le messianisme d'Abellio - Partie 3.*

en l'incapacité d'intégrer le local dans le global, ce qu'il qualifie aussi de « pro-fanation »¹⁹, désignant par là toute attitude, aussi bien intellectuelle que pratique, qui, se croyant indépendante dans l'Être et compartimentant hermétiquement celui-ci, se maintient en conséquence hors du temple de l'intelligence et de la vérité unes, intégrantes et universelles. La vision transcendante et métaphysique, en un mot : gnostique, de l'histoire n'est possible qu'à partir d'une imbrication, d'une implication et d'une intégration du sujet dans l'unitotalité ontologique et spirituelle. Consacrer l'Être et l'Esprit au lieu de les profaner consiste dès lors à sortir des champs clos, indépendants et entropiques les sommant, champs uniquement valides dans les domaines de la puissance et de la vie en société, pour accéder aux systèmes ouverts, dialectiques et néguentropiques les intégrant, systèmes devenant sources et fruits de la connaissance comme de l'initiation communiale de l'individu.

Aux dimensions transcendante, déterministe et métaphysique de l'histoire, nous devons aussi ajouter une perspective téléologique. Nous avons déjà évoqué le fait qu'un processus génétique orienté sous-tend le devenir historique. Un « ordre profond »²⁰, dit Abellio, commande l'histoire, ou plutôt donne un véritable sens à l'histoire et à ses événements, une signification globale, une raison d'être apodictique et une orientation unique. Précisons que ce principe d'intelligibilité interne au devenir historique n'abolit pas mais maintient, en la relativisant tout de même, l'histoire empirique. Cet « ordre » manifeste l'existence et l'action de ce qu'Abellio nomme une « intentionnalité structurante globale »²¹ émanant de l'Esprit-Fils et activant, en le polarisant, l'Être. C'est elle en réalité la véritable animatrice de l'histoire, la cause de l'Ontogenèse et le sceau du seul et unique sujet de l'histoire : l'Esprit-Fils. Pas de sens de l'histoire (phylogénèse) donc sans prise en compte de ce qu'Abellio appelle une « métahistoire » ou « histoire invisible » (Ontogenèse). Mais quel est au juste le sens de celles-ci, quel est « le projet de l'histoire invisible »²², quelle est la visée de cette « intentionnalité » universelle dont l'histoire serait la face visible ? Toute l'histoire est, d'après Abellio, « l'instrument d'un invisible et prodigieux dessein visant à l'assomption de l'homme, c'est-à-dire à l'éveil de ce dernier à la conscience absolue »²³. Mais l'histoire humaine est aussi, en même temps, sur le plan spécifiquement phylogénétique, l'épiphanie de cette « genèse irréversible de la conscience transcendante »²⁴ et de ses moments décisifs, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif. Plutôt que de destin des civilisations, ce dont il est fondamentalement question, dans la pensée gnostique de l'histoire abellienne, c'est du devenir-assomption de l'être, de l'ascension de l'esprit ou de la *metanoïa* de la conscience. Indiquons d'ores et déjà que l'Europe et la civilisation occidentale se présentent dans cette pensée comme les configurations collectives privilégiées associées à ce dessein-destin. Elles tiennent en effet le rôle de centre actif de mise en œuvre et de réalisation de ces opérations spirituelles.

¹⁹ D. M. 3, p. 143.

²⁰ A. E., p. 7.

²¹ S. A., p. 99.

²² D. M. 3, p. 179.

²³ D. M. 3, p. 41.

²⁴ S. A., p. 294.

La pensée de l'histoire d'Abellio est donc une pensée de l'avènement corrélée à une pensée de l'événement, cette dernière notion étant traitée selon une triple perspective : métaphysique, phénoménologique et historique. Elle est pensée non seulement du sens de l'avènement et de l'événement mais aussi de l'avènement et de l'événement du sens. Bien évidemment, toutes ces questions, celle de la genèse du sens, celle de l'advenir à soi de cette genèse ainsi que celle de l'événement (les trois moments-événements majeurs du Je + la notion de « sacrements » des civilisations), auxquelles il faut ajouter celle du rapport entre, d'un côté, les notions de continuité, d'homogénéité, d'absence de crise, et, de l'autre, celles d'hétérogénéité, de discontinuité, de rupture, de crise, toutes ces questions, donc, se posent dans une égale mesure aux deux niveaux d'historicité : ontogénétique et phylogénétique. Nous reviendrons sur tous ces points.

Ce sens et cet enjeu de l'histoire prennent aussi chez Abellio la forme d'un accroissement de la connaissance, de l'intelligence, de la gnose, seule fin véritable de l'histoire pour lui. L'objectif de la pensée abellienne n'est-il pas, comme il le déclare, d'établir une « théorie des théories de l'évolution, c'est-à-dire en fait une structure générale de la connaissance. »²⁵ Lorsque Abellio soutient que toute « ontogenèse comme toute phylogenèse ne sont dès lors pas autre chose que l'ordre affecté dans la conscience transcendantale à la levée des horizons successifs d'implication, c'est-à-dire l'ordre même de l'intelligence »²⁶, il désigne ainsi la raison et les moments clés de la genèse de la gnose dans et par l'individu, dans et par le collectif, c'est-à-dire l'élévation des degrés d'ouverture et d'universalisation de leur rapport à l'Être. Même si toute « gnose véritable ne saurait qu'être intemporelle »²⁷, le rapport qu'entretient la conscience, qu'elle soit individuelle ou collective, avec cette gnose universelle implique, respectivement, une historicité et une histoire, des manifestations personnelles et des manifestations historiques. Il est en effet, dans l'existence incarnée des individus comme dans l'existence institutionnelle des collectifs, des résistances et des obstacles mais aussi des ouvertures et des catalyseurs qui font que certains moments, respectivement, s'opposent à l'expression de la gnose alors que d'autres la favorisent. Ce qui est certain, toutefois, c'est, nous assure Abellio²⁸, que l'apparition de la gnose sous telle ou telle forme présuppose des étapes préparatoires et souterraines.

Ceci nous amène à aborder une autre caractéristique importante du problème de la pénétration de la gnose dans l'histoire : celui de l'incarnation de l'esprit. Cette incarnation, autrement dit cette manifestation particulière, mondaine, matérielle, collective et historique de l'esprit est d'abord conçue par Abellio sous une forme apparemment négative, à la manière d'une chute entraînant ce qu'il appelle une « dégradation » de la gnose par entropisation. Le processus est toujours le même : la confrontation de l'esprit avec les impératifs particuliers des groupes, des collectifs, des sociétés conduit à une substitution d'un jugement de valeur à un jugement d'être dont la conséquence est l'abolition progressive de la métaphysique au profit de « morales d'organisation, de répression, de persécution »²⁹ et la transformation de la

²⁵ S. A., p. 255.

²⁶ S. A., p. 253.

²⁷ D. M. 2, p. 134.

²⁸ D. M. 2, p. 141.

²⁹ M., p. 30.

pureté en impureté. Cependant, cette « pression souterraine » qu'exerce l'esprit sur les collectifs et les sociétés en raison de son « pouvoir d'auto-diffusion » relève aussi d'une nécessité majeure et reçoit dès lors une valeur positive. Elle est en effet « l'invisible moteur, en tout temps, des fatalités de l'histoire mais aussi, et en même temps, de la genèse de la conscience. »³⁰ Elle est bien « le moteur de l'histoire des hommes » car « aucune énergie matérielle n'est nulle part disponible sans un abaissement du niveau d'être. »³¹ Par ailleurs, « il est [...] dans la vocation transhistorique de la gnose de faire apparaître et de dénoncer par sa seule présence la dégénérescence des mystiques »³², comme par exemple celle des gnosés juive, cathare et chinoise.

Les caractères déterministe et téléologique dont est dotée l'histoire dans la gnose abellienne ainsi que la considération de cet accroissement du niveau gnosique de la conscience transcendante, qu'elle soit individuelle ou collective, font que la pensée abellienne de l'histoire débouche dans un prophétisme. « Toute initiation, déclare Abellio, se transforme en prophétisme. »³³ Une fois l'accès au sens global et finalisé établi, cela rend possible une lecture (alors historique) de l'histoire capable de prévoir et de décrire les grands axes, les grandes orientations mais aussi les situations et les passages clés à venir, voire même certains des événements précis de l'avenir. En réalité, nous l'avons analysé dans la partie précédente, la notion de temps tend à s'effacer de toute vraie initiation, et donc de toute vraie prophétie. Nous entrons alors dans la sphère de « l'éternel présent ». Il ne s'agit donc pas d'opérer une « prophétie littérale » mais d'acquiescer l'« esprit de prophétie » grâce à la compréhension unifiée et unifiante du sens de l'histoire et de la genèse du sens. Le temps objectif n'y est plus construit mais suspendu puis constitué en dedans de la conscience transcendante, ce qui a pour effet de nous extraire de la vision naïve de la perpétuité, de nous immerger dans l'éternité de la Présence et, en même temps (c'est la logique même du paradoxe de la gnose), d'édifier progressivement cette dernière en nous. Tout ceci nous amène à mettre en évidence l'existence d'une conjonction de trois temporalités au sein de la phylogenèse : l'historique (temporalité et événements), la phénoménologique (intemporalité et conscience), la spirituelle et métaphysique (éternité et sens).

Nous terminerons cette présentation des caractéristiques générales de l'histoire telle qu'elle est traitée dans le cadre de la gnose abellienne par la mise en évidence de la notion de « cycles ». La pensée abellienne de l'histoire conçoit l'existence et la répétition indéfinie de cycles majeurs, de plus en plus amples et de plus en plus intenses, chacun correspondant à l'établissement progressif d'un niveau particulier d'intensification de la gnose dans le monde au travers d'étapes précises baptisées par Abellio « sacrements »³⁴. D'un côté, chaque cycle est donc porteur d'un sens propre inscrit dans la forme globale et intégrante du sens de l'histoire ; de l'autre, chaque cycle majeur déploie en lui un nombre indéfini de cycles mineurs ayant la même structure. Nous n'approfondirons pas ici plus avant ce problème des « cycles ». Signalons seulement que le cycle auquel nous appartenons, le « cycle terrestre

³⁰ D. M. 3, p. 179.

³¹ M., p. 30.

³² D. M. 3, p. 156.

³³ A. E., p. 213.

³⁴ Cette notion sera définie plus loin.

actuellement en cours »³⁵, a débuté il y a vingt cinq siècles, au VI^e siècle av JC, période qui marque pour Abellio le début de la civilisation occidentale. C'est évidemment ce cycle qui nous intéresse ici exclusivement et dont nous cherchons à comprendre le sens spécifique.

2. Conscience et histoire : problématisation interne de l'histoire.

a) Banc d'épreuve et problème.

Nous avons vu que phylogenèse et ontogenèse s'inscrivent l'une et l'autre dans une Ontogenèse universelle, ce qui fait qu'il serait naïf de se poser la question de savoir qui, de l'histoire ou de la conscience, du devenir ou de la structure du sujet, est premier. Toutes « deux, déclare Abellio, se répondent en mode sénaire, chacune alimente l'autre et la régénère sans fin. »³⁶ Ceci s'explique notamment par le fait que toute évolution individuelle a lieu au sein d'une histoire, à savoir le développement et l'évolution d'un collectif, plus précisément ceux d'une civilisation prenant conscience d'elle-même et de son sens, ce qui signifie que l'évolution individuelle en question est effectivement placée sous l'influence de cette évolution collective ; mais il faut aussitôt ajouter qu'en retour, la première contribue à la réalisation de la seconde. Une chose est certaine cependant, c'est que par rapport aux philosophies matérialistes de l'histoire, la conception abellienne opère un renversement radical dans l'ordre herméneutique : ce n'est pas l'histoire qui explique la conscience mais la conscience qui interroge « le secret de l'histoire »³⁷ et constitue son sens. C'est aussi la vie de la conscience qui détermine la temporalité et donc l'historialisation. Entre devenir et conscience opère, nous l'avons dit, une relation dialectique. L'histoire-devenir, ou histoire en-soi, joue, dans la gnose abellienne, le rôle de « banc d'épreuve de la conscience », devenant ainsi pour elle, dans la phase de l'histoire pour-soi, un problème intégralement théorético-pratique devant déboucher, par mise à jour et incarnation du sens historial, sur l'édification de l'histoire cause-de-soi.

Il est possible d'aborder et de déterminer le sens de la notion de « banc d'épreuve » à partir de trois niveaux corrélés d'épreuve. Ce qui se présente en premier lieu, c'est la confrontation de la conscience avec la résistance, l'opacité et l'épaisseur de l'empiricité du monde collectif, avec les logiques, les intérêts et les puissances mondains du moment. C'est alors le moment *pratique* de l'engagement dans le présent de l'action, celui aussi du combat possible contre le domaine de la puissance, celui où, en quelque sorte, se fait l'histoire dans sa face visible. Il y a aussi l'épreuve que nous pouvons qualifier de *théorique*, celle de la lecture et de l'interprétation de l'histoire à partir notamment du passé, celle dont l'enjeu est la compréhension du sens du devenir de l'histoire. Il s'agit du moment réflexif d'accès possible à l'historialité, c'est-à-dire à la face invisible de l'histoire, autrement dit à ce qui est fondamentalement en train de se faire et qui n'est pas d'initiative humaine. Quant à l'ultime épreuve, elle est alors non seulement celle de la constitution d'une communauté transcendante des consciences partageant la vision-vécue gnostique de l'histoire à partir

³⁵ S. A., p. 263.

³⁶ S. A., p. 260.

³⁷ A. E., p. 23.

d'une évolution individuelle et collective de la conscience transcendante mais aussi celle de la sortie conséquente hors de l'horizon du monde, des événements et donc de l'histoire. Cette épreuve *communiale*, avec les autres Je et avec l'Être, source de prophétisme, débouche sur une conduite détachée dont il est difficile de dire, Abellio n'ayant sur ce point jamais exposé de développement ou de piste, la forme empirique d'être ensemble et de devenir qu'elle pourrait prendre si elle s'accomplissait à grande échelle.

Ce qu'implique la seconde épreuve, c'est que, dès l'apparition, comme conséquence possible de la conversion phénoménologique, de l'intuition d'une évolution historique de la conscience transcendante elle-même, l'histoire fait problème. Cette problématisation se traduit par une quadruple remise en cause et relativisation, par la conscience, de l'histoire telle qu'elle est généralement déterminée par la science ou par le sens commun : épistémologique (il y a remise en cause de l'objectivité de l'histoire du fait de la prise de conscience que le récit historique dépend en réalité de la puissance gnostique d'historialisation de la conscience transcendante) ; herméutico-métaphysique (il y a remise en cause de l'indépendance du domaine historique des faits empiriques car le récit historique doit être compris comme celui de la genèse ontologico-pratique de la conscience transcendante édifiant l'intelligence universelle) ; axiologique (il y a remise en cause du jugement moral puisque les événements, les acteurs, les pensées, les actions, les logiques, les mouvements d'idées et les valeurs elles-mêmes qui composent le récit historique doivent être évalués et sélectionnés au regard des enjeux métaphysiques dont est porteuse cette genèse destinale) ; eschatologique (il y a remise en cause de l'idée de finalité interne à l'histoire étant donné que le récit historique trouve sa fin dans l'achèvement de cette genèse).

Ce problème de l'histoire est par conséquent un problème *pour la conscience, de la conscience et de conscience*. Mais aussitôt qu'un problème s'incarne comme tel et devient notre problème (théorique aussi bien que pratique), le Je qui apparaît et se trouve édifié ainsi que le problème rencontré et affronté évoluent et grandissent ensemble. Ce qui se joue alors, pour ce Je, c'est le passage initiatique des interrogations formelles posées par une discipline tout extérieure à leur épreuve-incarnation-intériorisation personnelle. Les problèmes et les enjeux qui étaient dans un premier temps éprouvés comme marginaux et périphériques deviennent soudain centraux et décisifs. Nous pouvons alors penser et affirmer que la vision et la compréhension du sens de l'histoire transforment non seulement notre rapport à l'histoire, l'être humain lui-même mais aussi, sans doute, l'histoire-devenir elle-même. Jusqu'à quel point, c'est le grand mystère de l'évolution gnostique.

b) Fonction d'historialisation et genèse gnostique de l'histoire.

Ce que nous apprend la phénoménologie husserlienne, enseignement repris à son compte par Abellio, c'est que, par sa conscience, l'être humain n'est pas un simple étant fermé sur lui-même mais cet être qui se rapporte à, qui vise et qui, en même temps, constitue ce qu'il vise, c'est-à-dire le fait apparaître comme signification. Ce qu'il est important de bien retenir, c'est que ce rapport évolue, ce qui veut dire que le Je qui vise évolue dans sa visée et que ce qui est visé évolue simultanément en tant que sens en voie de constitution. S'il est déjà question

d'évolution du sujet transcendantal chez Husserl, notamment au travers de la notion d'« historicité intrinsèque » et de l'inscription du sujet dans le « monde de la vie », le problème de la genèse de ce rapport est repris et radicalisé par Abellio, ce dernier introduisant un fondement théologico-métaphysique, une structure universelle ainsi qu'une téléologie enstatique³⁸. La notion de « genèse » renvoie alors chez Abellio non plus seulement au fait d'une conscience incarnée et soumise à la temporalité mais surtout à l'initiation, à la progression, au devenir et à l'édification de la conscience transcendantale, individuelle ou intersubjective, dans sa voie gnostique. À cette historicité gnostique qui ne se tient pas dans l'horizon du monde n'oublions pas que se rattache une anhistoricité de l'Être et de l'Intelligible.

Dans la pensée abellienne de l'histoire, découvrir le « secret » ou le sens de l'histoire revient donc à le constituer. Mais nous comprenons à présent que cet acte de constitution dépend du degré d'évolution de la conscience qui l'accomplit³⁹. En réalité, cet acte est à la fois le fruit et le germe du niveau de gnose, c'est-à-dire de l'ampleur et de l'intensité de constitution ou de vision-vécue, atteint par la conscience transcendantale. Il est, dirait Abellio, l'acte « fondant » (fondre et fonder), respectivement, l'ancien et le nouveau niveau de gnose. Dans le cas de l'histoire, cet acte de constitution, révélateur de la gnose atteinte en même temps qu'initiateur d'un niveau supérieur de cette gnose, est baptisé par Abellio « fonction d'historialisation » car elle délivre le sens transcendantal de l'histoire en cours, l'historial⁴⁰ de ce qui est en train de s'accomplir dans les profondeurs de l'histoire. Cette « fonction d'historialisation », relative à l'instauration de la « seconde mémoire », qui est mémoire non des faits mais du sens, dépend donc de la gnose déjà constituée par le Je. Tout ceci revient à dire que la gnose n'est pas une doctrine héritée toute faite et définitivement constituée qu'il s'agirait d'appliquer, ni même une Révélation (chrétienne ou gnostique) à laquelle il s'agirait d'adhérer et dont il faudrait tirer les conséquences. La pensée d'Abellio affirme ainsi l'existence d'une historicité, d'un devenir, d'une dimension génétique du sens et de la connaissance renvoyant eux-mêmes à une évolution du vécu, de l'expérience, de l'existence, les uns et les autres dépendant du degré d'avancement de la dialectique d'assomption et d'incarnation mise en œuvre par la conscience consciente d'elle-même. En tant que « banc d'épreuve », l'histoire-devenir est bien un domaine privilégié d'initiation et d'édification possibles de gnose.

L'enjeu est donc l'accomplissement de l'histoire cause-de-soi, c'est-à-dire la constitution-révélation-participation au sens du devenir déterminé comme réalisation progressive de la communion intersubjective des consciences transcendantales dans

³⁸ Le terme « enstase » exprimant l'idée d'une intériorisation transcendantale du sens et d'une évolution génétique de la conscience.

³⁹ De manière générale et globale, en nous plaçant sur le plan métaphysique, nous pouvons affirmer, avec Abellio (S. A., p. 255), que toute existence particulière est la manifestation d'un niveau particulier de la puissance d'historialisation de (génitif objectif et subjectif) l'univers.

⁴⁰ L'historial s'applique aussi bien à notre être qu'à une lecture du devenir historique. Si l'historial phylogénétique correspond à l'évolution de la prise de conscience, par un collectif, de son propre destin, l'historial ontogénétique équivaut, lui, à l'avancement de la prise de conscience incarnée, par un Je, du sens de son propre destin en relation avec la prise de conscience incarnée du sens non seulement du destin de son propre collectif mais du destin de l'intersubjectivité globale.

l'Intelligence universelle. Et en effet, ce qu'opère la « fonction d'historialisation » c'est la « vision-vécue » de cette progression, avec son fondement, son sens, ses étapes et sa fin. Grâce à elle, nous sortons du divertissement de l'histoire, nous passons des visions multiples et partielles à la vision unique et totale et nous relativisons les nouvelles du monde eu égard à la seule (Bonne) Nouvelle qu'est cette communion. Ce qui importe alors dans la vision gnostique de l'histoire d'Abellio c'est bien l'existence de cette progression mais c'est aussi, et peut-être surtout, celle de la conscience individuelle constituant-révélat-participant au sens de cette progression. La progression de la communion intersubjective dépend, tout en l'influençant, de la progression de la gnose subjective dans son rapport à l'Intelligence universelle. L'historial de l'une est corrélatif de l'historial de l'autre, selon des modalités différentes. Ayant dans les deux cas affaire aux domaines de la conscience transcendantale — non naïve, non naturelle — et du sens, il n'est pas question de dualisme entre les deux : ce n'est pas le concept ou la représentation d'un côté, le réel ou la chose de l'autre. La structure de la pensée s'identifie ici à la structure du devenir. La conscience transcendantale, en se saisissant de l'histoire, de la phylogenèse, se saisit donc en réalité elle-même, cette fois-ci non plus immédiatement, comme dans l'ontogenèse, mais médiatement, au travers des conditions, au rythme des étapes et sous la forme des figures culturelles et civilisationnelles de sa manifestation et de sa genèse sous la forme intersubjective.

Le problème de l'intersubjectivité est donc bien le problème central de la gnose abellienne, problème qu'elle rencontre en particulier lorsqu'elle cherche à interpréter l'histoire et la phylogenèse. C'est par conséquent cette intersubjectivité que la « fonction d'historialisation » se doit de déceler et de comprendre, de viser et de constituer. Mais cette intersubjectivité se présente à la conscience, nous l'avons vu, sous deux aspects différenciés : d'une part en tant qu'« intersubjectivité absolue », auquel cas elle désigne l'intelligence universelle transcendantale et anhistorique ; d'autre part sous la forme de ce que nous avons appelé une intersubjectivité relative, indiquant par là la réalisation d'une communion transcendantale des consciences dans l'intelligence du destin historial de leur propre civilisation, c'est-à-dire dans l'intelligence de la place et de la part que prend cette dernière dans le processus d'accomplissement de l'Intelligence universelle.

Il apparaît à présent que la mise en œuvre par le sujet transcendantal de la « fonction d'historialisation », condition d'établissement de l'histoire cause-de-soi, se déploie au sein de deux horizons distincts coexistant ensemble : l'un, que nous situons en amont de la conscience, est celui de la présence de l'Intelligence universelle ou intersubjectivité absolue, l'autre, que nous plaçons en aval de cette même conscience, est celui de l'intelligence de soi d'une communauté de destin ou intersubjectivité relative. En réalité, le second de ces horizons est enveloppé par le premier et il n'est d'histoire cause-de-soi que sous le point de vue constamment maintenu du premier. La deuxième partie de notre travail étant consacrée plus précisément à l'analyse historique de notre propre communauté de destin (l'Europe) ainsi qu'à l'avènement messianique de la figure intelligible qui lui est associée par Abellio (l'Occident), nous nous concentrerons dans la fin de cette première partie sur la nature du premier horizon et sur les implications de son dévoilement pour la conscience de l'histoire et le sens de l'événement.

Nous avons vu dans l'exposé précédent⁴¹ que l'apparition à la conscience transcendante de cet horizon formé par la présence de l'intersubjectivité absolue, mais aussi, parallèlement, par celle de l'interdépendance universelle, correspond à l'avènement de ce qu'Abellio nomme la « vision ontologique absolue ». C'est avec cette « vision » que nous passons réellement, pour Abellio, d'une interprétation historique à une herméneutique historique des événements, d'une lecture linéaire à une compréhension sphérique de l'histoire, de la multiplicité des faits à l'unité du sens. Ainsi (en)cadrée et fondée par l'Intelligence universelle mais aussi fondue dans le tissu sans couture de l'Être, la « fonction d'historialisation » de la conscience transcendante ne travaille plus à partir de faits isolés ou même de rapports mais de rapports de rapports ou proportions ; elle boucle les rapports qu'elle s'efforce indéfiniment de déceler, elle ferme les chaînes de rapports qui s'offrent sans fin, évitant ainsi la dissolution de la conscience. La fonction d'historialisation se présente comme pouvoir non seulement de dénombrer et de discriminer les éléments en jeu mais aussi de les relier et de les unifier. En même temps que le surgissement de cet horizon, nous vivons alors la révélation, sous la forme de ce pouvoir attribué à la conscience transcendante, « seul ancrage fidèle »⁴² déclare Abellio, de notre permanence et de notre capacité de constitution-révélation-participation au sens.

À partir de l'émergence de l'horizon fondamental que forme le couple Intelligence universelle/Être, l'exercice du pouvoir d'historialisation devient une expérience initiatique et fondatrice d'arrachement à l'illusion des faits objectifs et de transfiguration de la multiplicité en unité. L'épreuve clé est celle du passage de la multiplicité des événements à leur unité par l'intermédiaire de la prise de conscience de l'infinité de leur relation au cœur de l'interdépendance universelle⁴³. Le travail de constitution-révélation-participation au sens s'inscrit dès lors dans une unitotalité imposant à la conscience son horizon de relations infinies à partir duquel toute limite et tout découpage qui lui seraient imposés apparaîtraient réducteurs et naïfs, comme dans toute construction linéaire par étapes, en tout cas relever, dans le meilleur des cas, celui de la constitution de la gnose, d'une démarche toute provisoire n'abandonnant jamais le point de vue de cet horizon métaphysique. C'est tout le problème de la notion de limite et de son aliénation, à la fois dans l'histoire et dans la lecture de l'histoire, qui est posé par la pensée d'Abellio. Pour qualifier cette expérience de l'infini, Abellio parle de « paroxysme de l'ampleur ». Elle débouche sur la vision-vécue d'une intensité elle-même ultime de l'événement. Ce dernier n'y est plus alors considéré comme isolé et porteur d'une unique valence ; il est, au contraire, conçu comme point de croisement et de conjonction — et en même temps de révélation — d'un nombre indéfini de rapports mais aussi de « cycles intégrants-intégrés »⁴⁴ se déployant jusqu'aux confins, respectivement, de l'Être et du devenir, et se présente par conséquent comme un nœud insondable de significations virtuelles⁴⁵. Au stade d'une telle « possibilité-limite » de la vision-vécue, la plénitude de sens est telle qu'elle confine paradoxalement à sa dissolution.

⁴¹ *Temps messianique et éternel présent. Le messianisme d'Abellio – Partie 3*

⁴² D. M. 1, p. 18.

⁴³ « L'interprétation de l'histoire consiste à dégager un nombre indéfini de correspondances » M. N. G., p. 262.

⁴⁴ S. A., p. 260.

⁴⁵ Abellio propose trois phases pour une lecture initiatique ou gnostique de l'événement (M. N. G., p. 266).

Ce qui est véritablement initiatique dans cette expérience, c'est la prise en compte de l'infini non plus dans l'horizon naturel et quantifiable du monde et de l'étant (comme dans l'objectivisme physique ou mathématique) mais dans celui, transcendantal et qualifiable, de l'Être et de la conscience (subjectivisme phénoménologique). Caractérisée comme saut du fini dans l'infini, du local dans le global, de la partie dans la totalité, du linéaire dans le sphérique, de la successivité dans la simultanéité, elle « est caractéristique, précise Abellio, aussi bien des mutations de l'ontogenèse que de celles de la phylogenèse. »⁴⁶. Nous retrouvons ici la relation de dépendance qui existe entre l'édification progressive de l'histoire cause-de-soi et le niveau de gnose atteint par la conscience transcendantale. Qu'il s'agisse de la conscience transcendantale dans son évolution gnosique ou de la progression de la communion des consciences transcendantales, les discontinuités, les crises (*krisis*), les moments clés (*kairos*), les discernements (*diakrisis*) et les cycles de croissance de l'une et de l'autre déterminent, respectivement, la constitution de l'histoire cause-de-soi et les étapes de l'histoire en-soi. Si la « fonction d'historialisation » est aussi science de la sélection et de la nomination des événements marquants du sens de l'histoire-devenir, cette science dépend donc, nous l'avons déjà explicité, du niveau de gnose atteint par la conscience transcendantale. Les événements historiques marquants et bouleversants sont, précise Abellio, « l'image symbolique des transformations conscientielles qui font passer tout existant d'un niveau de gnose à un autre »⁴⁷. La qualification d'un événement est donc toujours provisoire car elle est relative à l'enrichissement croissant, en ampleur et en intensité, de la vision-vécue.

c) L'événement : sceau de la subjectivité transcendantale

Quel sens et quelle valeur prend alors l'événement dans une telle approche gnostique de l'histoire ? Ce que nous avons établi précédemment nous amène à poser deux remarques importantes : d'une part, il n'y a d'événement que par et pour une conscience qui le vise et le constitue comme tel, c'est-à-dire lui donne une signification singulière en le privilégiant, le distinguant et le nommant ; d'autre part, il faut reconnaître avec Abellio que « l'intensité d'un événement n'est jamais que notre intensité »⁴⁸, ce qui signifie que sa valeur de vérité et sa puissance signifiante ne relèvent pas du domaine et de la logique historiques mais sont relatifs au niveau particulier de vision-vécue du sens historial — dont ils témoignent en même temps — soutenant l'exercice de la « fonction d'historialisation », c'est-à-dire que sa pertinence gnosique est fonction du degré de révélation, de coïncidence et d'apodicticité noético-noématique atteint au travers de lui par cette conscience visant sa propre évolution, tant ontogénétique que phylogénétique. En conséquence, l'événement idéal posé par la conscience est celui qui expose et dénote le fait de la concordance réalisée entre l'évolution particulière de cette conscience et la conscience juste de l'évolution de la conscience, plus précisément des étapes et des moments cruciaux de l'ontogenèse comme de la phylogenèse. Au fond, il n'y a d'événement digne de ce nom, dans la constitution de l'histoire cause-de-soi, qu'en tant qu'événement de conscience, c'est-à-dire en tant que signature historique —

⁴⁶ S. A., p. 253.

⁴⁷ S. A., p. 260.

⁴⁸ A. E., p. 218.

ontogénétique ou phylogénétique — de l'avènement d'un seuil⁴⁹, ou d'une phase, décisif d'avancement de la conscience transcendante — subjective ou intersubjective — dans l'ampleur et l'intensité, dans l'édification et l'universalisation de soi. Ce sont ces seuils qu'Abellio a décidé de nommer « sacrements ».

De ces considérations découle le fait qu'au sein de la gnose abellienne les actions et les événements dits « historiques » ne sont pas les causes directes, ni des événements messianiques ni des événements eschatologiques, ceux-ci renvoyant à et exprimant la seule genèse de la conscience transcendante, dans son mode subjectif comme dans son mode intersubjectif. Ainsi que nous l'avons déjà précisé, il n'existe pas d'immanence historique autosuffisante sinon pour une lecture naturelle et naïve des événements ou pour une interprétation aliénée aux seuls enjeux matériels et idéologiques de pouvoir et de domination, par nature toujours partiels et partiaux. Dans la lecture abellienne de l'histoire, les événements ne renvoient pas aux événements ou même aux êtres humains censés faire l'histoire mais au destin de la conscience. De la même façon, un événement n'y a pas foncièrement de valeur historique, qu'elle soit relative, évaluée en ce cas par rapport à un progrès, une fin, un futur ou une totalité historiques, ou absolue, en référence alors à une indépendance, à un cloisonnement et à une influence supposés propres de celui-ci au sein d'un présent affirmé parfaitement circonscrit. En effet, ce ne sont plus ni le présent ni le futur qui sont pris en compte mais l'éternel présent de la genèse gnostique de la conscience. Répétons-le : ce n'est pas l'histoire, avec ses faits historiques, qui détermine le sort et le devenir de la conscience mais, au contraire, la conscience transcendante (son épreuve-destin) qui constitue le sens (la configuration, l'orientation, la finalité, la signification) de l'histoire, cela parce qu'elle fonde et fonde⁵⁰ en elle les événements par réduction-intégration des essences historiques, et donc parce qu'elle radicalise, transfigure et universalise leurs enjeux⁵¹. Selon la logique de la double transcendance, les événements « historiques » sont repris, référés aux, fondés par et fondus dans les événements phénoménologiques qui, à leur tour, s'inscrivent dans la perspective indépassable d'événements métaphysiques.

Nous voudrions ici rappeler l'importance des deux événements cruciaux que représentent les deux premiers moments du retour du Fils dans l'ontogenèse. Nous les avons étudiés dans la partie précédente de notre étude et les avons baptisés, pour le premier, « retournement », pour le second, « accès à la vision ontologique absolue ». Le premier correspond à l'émergence initiatique du Je transcendantal et à une prise de conscience de « la relativité de toute gnose »⁵² par rapport à la conscience. Cet événement est l'effet possible d'une saturation de l'extériorité et de l'objectivité provoquant une crise et un retour du Je sur lui-même qui finit par se prendre pour le champ décisif d'expérience et d'exploration. Abellio qualifie cette expérience de « subversion-transmutation »⁵³ ; elle opère ce qui correspond au

⁴⁹ Abellio parle de « seuil conscientiel » (A. E., p. 22).

⁵⁰ A. E., p. 15.

⁵¹ « Aussi, reprenant perpétuellement tout ancien fait par en-dessous à la lumière de toute essence nouvelle, la phénoménologie génétique ré-incorpore cette essence dans ce fait et le transfigure, elle sur-chosifie les choses, elle met l'intensité du subjectif là où n'apparaissait que l'ampleur de l'objectif : elle est donatrice de vie. » A. E., p. 187

⁵² A. E., p. 59.

⁵³ A. E., p. 87.

premier passage initiatique de la conscience, celui de la « quantité d'histoire » à la « qualité d'être » et au « comble de la subjectivité »⁵⁴. Quant au second événement évoqué, événement devenant l'assise métaphysique soutenant dès lors toute constitution à venir, il est celui où l'expérience transcendantale des événements comme phénomènes (la phénoménalisation) s'ouvre au phénomène d'être⁵⁵ (l'essence de la manifestation) et fait l'épreuve de la seconde transcendance, celle de l'être à l'Être. Cette ouverture, « première communion » lorsqu'elle est vécue pour la première fois, offre l'accès aussi bien au point de vue de l'éternité qu'à celui de l'infini car elle dévoile « l'éternel présent de l'intelligence absolue »⁵⁶. Il s'agit du second passage initiatique de la conscience. Cette ouverture est maintenue par la suite comme la disposition fondamentale conditionnant les communions successives, autrement dit les événements marquant l'avancée de l'intensification et de l'universalisation de la conscience transcendantale. Nous avons déjà souligné au point b) combien cette prise de conscience de l'infinité des relations dans lesquelles est pris un événement est source de mutation pour la conscience. Cette infinité, associée à celle des possibles, génère chez le Je une angoisse qualifiée par Abellio de « transcendantale » dont la particularité est, à la différence de l'angoisse naïve qui exprime un « besoin de choisir », de manifester un « besoin d'intégrer »⁵⁷. Ainsi, au travers de ce second événement, la conscience n'est plus soumise à la multiplicité et obligée de trancher de façon plus ou moins arbitraire dans le tissu sans couture de l'Être (phase critique classique) mais elle commence, dans la voie gnostique, à mettre en œuvre une démarche toujours renouvelée de mise en relation, d'intégration et d'intensification commandée par une « vision de toutes parts »⁵⁸. Cet événement et ses implications gnostiques se présentent donc comme l'avènement d'une crise de la crise, il est résolution de la crise de la subjectivité, la plénification de l'événement (véritable croisement de l'infini) se transmutant en plénitude de l'instant. Ces deux événements inaugurant l'accès à l'extramonde, à l'unité, au silence et à l'immobilité, ne sont pas l'affaire de l'Europe, souligne Abellio, mais de l'Occident, de l'Occident entendu comme Je⁵⁹ ou du Je entendu comme Occident. Ils signent ensemble le passage à la « majorité du regard »⁶⁰ pour l'être d'Occident.

II. LE SENS MESSIANIQUE DE L'HISTOIRE.

La problématisation de l'histoire ainsi que la mise à jour de ses trois modalités essentielles (histoire en-soi, histoire pour-soi, histoire cause-de-soi), conditions d'une juste et opérative compréhension de celle-ci, nous ont conduit à analyser le rapport intime et dialectique qui existe dans la pensée d'Abellio entre histoire et conscience transcendantale. Il s'agit dans cette seconde partie de montrer que ce rapport s'inscrit dans une perspective que nous

⁵⁴ A. E., p. 25.

⁵⁵ Voir la troisième partie de notre travail : *Temps messianique et éternel présent* (p. 16) mais surtout la première : *L'Absolu comme raison de l'Être et du Devenir* (p. 7).

⁵⁶ S. A., p. 250.

⁵⁷ A. E., pp. 64 et 66.

⁵⁸ D. M. 2, p. 126.

⁵⁹ A. E., p. 65.

⁶⁰ A. E., p. 216.

qualifions de messianique⁶¹. Il existe bien, en effet, un sens messianique de l'histoire chez Abellio, un sens messianique de la phylogénèse inséparable de la genèse de la conscience collective, ou intersubjectivité relative, de ce sens. Ce sont donc la constitution, la nature, les enjeux et les implications de ce sens mais aussi la « généalogie de l'Occident », figure messianique intersubjective et aboutissement de ce sens, dont nous allons désormais traiter.

1. Le « retour du Fils » et le temps messianique.

a) Le « retour » à l'échelle phylogénétique et ses figures messianiques.

Toute notre étude du messianisme abellien se fonde et repose sur l'analyse de l'usage de l'expression « retour du Fils » qui est fait par le philosophe gnostique. Nous soutenons qu'une telle formule traduit l'existence, dans son œuvre, d'une perspective messianique d'essence gnostique. Aussi, après nous être attachés aux aspects ontogénétiques d'un tel « retour », nous devons à nouveau nous saisir de cette expression et dévoiler son sens particulier lorsqu'elle s'applique au domaine phylogénétique. Rappelons que cette idée et cette épreuve du « retour » correspondent à ce que les grecs nommaient « *epistrophê* », à savoir un retournement de sens, une inversion de l'orientation, un retour à l'origine, autrement dit ce que les latins ont baptisé du nom de *conversio*. Ce « retour », inséparable, ainsi que nous l'avons maintes fois souligné, du départ du Fils, signifie chez Abellio la réintégration et la réunification transcendante de l'intelligence universelle, son universalisation et son intensification conjointes résultant d'un mouvement « d'inversion d'inversion » du départ centrifuge. C'est le sens même de cette nécessaire respiration de l'Esprit s'exprimant sous la forme d'une incarnation et d'une assumption simultanées. Ce « retour » se présente aussi comme la fin de l'exploration de tout le « champ de la séparation de l'intelligence »⁶².

Dans cette perspective d'un départ-retour, le messianisme abellien annonce et désigne le bouclage sur eux-mêmes des rapports indéfiniment dépliés au cours de la phase « départ », en particulier, dans le cadre phylogénétique, les rapports entre événements historiques. Il s'agit, dans la phase de retour, de la conversion-courbure-retournement de la linéarité sur elle-même en une sphéricité intégrante et intégrale qui n'est autre que l'effet du retour de la conscience sur elle-même se découvrant conscience transcendante constituante ; c'est aussi l'inscription du fini et de l'isolé dans l'infinité des rapports constitutive du tissu sans couture de l'Être et du Devenir.

Nous allons voir que ce qu'Abellio nomme « Occident » est à la fois le lieu (dont l'Europe est l'épicentre) et le moment (dont le XX^e siècle est la période critique et kairologique) privilégiés de l'épreuve de ce « retour ». Mais il est aussi, dans sa pensée, le fruit et le but de ce « retour », Abellio l'identifiant parfois à « l'émergence de la conscience transcendante ». Cet « Occident » est donc bien, dans l'histoire invisible, cette époque et ce ferment — et tout autant cet état particulier de la conscience et de l'esprit — qui activent/actualisent le « retour du Fils » comme épreuve. Mais cette identification par Abellio de « l'Occident » n'est pas exempte d'une certaine ambigüité qui peut se résoudre en

⁶¹ L'ensemble des analyses que nous avons déjà livrées dans les parties précédentes ainsi que ce présent travail rendent explicite, nous semble-t-il, le fait que la perspective messianique de l'histoire que nous décelons dans l'œuvre d'Abellio se distingue radicalement du messianisme juif, qu'il soit d'essence politique ou même religieuse, de l'histoire sainte et providentielle du christianisme comme de la hiérophistoire du chiisme telle qu'exposée par Henri Corbin. Ajoutons aussi que la pensée abellienne de l'histoire n'entre aucunement dans le cadre des philosophies de l'histoire identifiées par certains penseurs allemands du XX^e siècle (C. Schmitt, K. Löwith, H. Blumenberg) comme opérant une sécularisation d'idées théologiques.

⁶² A. E., p. 64.

ambivalence dès lors que « l'émergence » en question désigne à la fois un processus individuel et un phénomène collectif. Toujours est-il que ce « retour » et cette « émergence » se présentent comme l'accomplissement de cette « vision-vécue » qu'est la transfiguration des événements et de l'histoire dans le sens universel dont ils sont porteurs, transfiguration à l'origine de la genèse d'une figure extra-mondaine, transcendante, spirituelle qui, sous le nom d'« Occident », véritable *telos/eschaton* messianique, revêt en réalité quatre aspects possibles :

. L'Occident-Je qui n'est autre que l'avènement du Fils en nous, le retour individuel du Fils en tant que cette « émergence de la conscience transcendante ». Nous avons alors affaire à une multiplicité des Fils ;

. L'Occident-Nous qui correspond à l'édification du Nous dans le Fils, c'est-à-dire à l'Occident compris comme retour collectif du Fils, intersubjectivité relative et communauté transcendante transhistorique. Nous avons alors affaire à la constitution de l'unité des Fils en Le Fils ;

. L'Occident-Homme nouveau qui désigne l'advenue de l'homme éternel en tant qu'homme intérieur de la fin de l'histoire ;

. L'Occident-Christ qu'il faut entendre comme la formulation du paradigme historique et suprahistorique de la seconde venue de Jésus-Christ⁶³ venant clore et achever toute histoire. La figure du Christ apparaît alors comme le Sceau de toute genèse, individuelle comme collective, comme le centre (le retour transcendantal permanent) aussi bien que la périphérie (le retour terminal) de l'être humain. Cette figure est un repère central dans l'œuvre d'Abellio, à la fois sur le plan sémantique et sur le plan de la généalogie de l'Occident⁶⁴. Abellio propose par ailleurs une distinction entre un « Christ collectif », intensité d'intensité et horizon ultime de pouvoir, qui serait le nom collectif de l'Occident et dont l'avènement s'accomplirait dans l'à-venir et un « Christ personnel », intensité d'ampleur et vision originale, qui serait le nom personnel de l'Occident en tant que Je actuellement en voie de transfiguration.

b) L'existence d'un temps messianique.

Le mouvement de « retour du Fils » s'accomplit, nous le savons, dans le temps. Il implique et engendre une genèse de la conscience mais aussi, nous y reviendrons dans le chapitre suivant, une généalogie de l'Occident. Cet « Occident » s'imposant comme la figure messianique clé qui se dégage de l'œuvre d'Abellio, il convient à présent de montrer que le processus conduisant à son avènement — autrement dit le « retour du Fils » sur le plan phylogénétique ou, aussi bien, la genèse de la conscience transcendante collective — implique une durée et une évolution déterminées instaurant historiquement un temps singulier que nous appelons « temps messianique ». Ce sont l'existence et la nature de ce temps qu'il nous faut éclairer. Soulignons tout d'abord qu'il revient au même de dire que le temps et

⁶³ La tradition chrétienne retient deux formes de l'*aduentus Christi* qui apparaissent dans le Nouveau Testament : l'*aduentus* terrestre ou premier *aduentus*, qui correspond à la venue du Christ sur la terre par l'incarnation, et l'*aduentus* eschatologique ou second *aduentus*, ou encore Parousie, qui désigne la venue du Seigneur à la fin des temps.

⁶⁴ « Or, en partant de la personne de Jésus, ce n'est pas seulement vers un Christ personnel que nous remontons mais vers un Christ collectif que nous descendons. » A. E., p. 195

l'expérience messianiques se présentent dans l'histoire comme le temps et l'expérience des conditions, des étapes et des figures de la révélation et de l'accomplissement du retour du Fils ou de dire que ce temps et cette expérience sont ceux des conditions, des étapes et des figures de l'avènement et de l'épreuve génétique de la conscience transcendantale collective. Il devient donc évident que ce temps messianique ne forme pas une parenthèse arbitraire, contingente, insignifiante, inconsistante ou négative destinée à être détruite au profit d'un rétablissement de l'intemporel. Ce temps, parce qu'il est celui où est conçu, développé et parachevé, mais aussi révélé, l'Occident, joue un rôle primordial. Cette considération positive du temps est, entre autres facteurs, ce qui permet de distinguer la gnose abellienne du gnosticisme qui, selon Henri-Charles Puech, juge que le temps est un « *pseudos*, un mensonge et un lieu de mensonge ». Nous verrons jusqu'à la fin de cette quatrième partie que l'existence et le déploiement de ce temps messianique implique un changement non seulement à l'intérieur du temps mais aussi du temps lui-même.

Il nous faut dans un premier temps préciser que l'apparition de ce temps messianique inaugure une tension paradoxale dans le devenir phylogénétique. Le cycle auquel il est associé, qui coïncide dans la pensée d'Abellio avec, d'une part, le destin du peuple juif depuis l'exil à Babylone, et, d'autre part, l'irruption du christianisme, possède en effet cette particularité de voir se déployer en et par lui, entre deux moments décisifs ou deux événements-limites que nous exposerons plus loin, une durée paradoxale et inchoative faisant coexister, comme dans le messianisme chrétien, le « déjà là » et le « pas encore » (Henri-Irénée Marrou) mais aussi le temps et l'éternité ou bien encore l'histoire et l'historial. Cette situation paradoxale, dynamique et agonistique, dans laquelle il faut éviter de voir la marque d'un dualisme historique ou d'une fracture temporelle, peut s'expliquer par le fait que coexistent alors dans ce cycle, dans une relation de dépendance et d'ajointement phénoménologiques, deux champs mais aussi deux horizons ou encore deux régimes, et donc deux temporalités. Les deux champs sont, d'un côté, celui des épreuves transcendantales et intemporelles de la conscience, de l'économie gnostique de la disposition(structure)/conversion/dispensation(manifestations historiques), celui aussi de l'Événement de l'Occident, et, de l'autre, celui des épreuves empiriques et temporelles des peuples, celui des événements dits historiques ou encore celui de l'économie historique des actions/réactions/enchaînements. Les deux régimes correspondent, d'une part, à celui du visible, celui de ce qui se fait, et, d'autre part, à celui de l'invisible ou de ce qui est en train de se faire, régimes auxquels nous pouvons ajouter celui, sous-jacent et souterrain encore, de ce qui commande (*arkhè* + entéléchie) et oriente vers un *telos* ce qui est en train de se faire, créant dès lors la visibilité. En termes marxistes on parlerait de tactique et de stratégie. Les horizons en question sont celui du monde, auquel s'attache l'attitude naturelle, et celui de l'Être auquel s'ouvre la conscience transcendantale gnostique. Bien évidemment, à l'intérieur de ces couples de champs, de régimes ou d'horizons chaque élément isolé répond à des logiques et à des enjeux qui lui sont propres, distincts, pour ne pas dire opposés, de ceux de l'autre élément. Nous ne nous attarderons pas ici sur la nature respective de ces logiques et enjeux, précisant seulement que les unes et les autres se distribuent au sein de chaque couple selon la division-distinction conscience/entropie.

Par la tension qui l'anime et le potentiel apocalyptique (révélation, remise en cause et fin du rapport naïf au monde et à l'histoire) dont il est porteur, le temps messianique est temps de crise en même temps que de libération. Procès historial de l'histoire dans lequel les événements historiques ne sont que les expressions d'une genèse transhistorique devant aboutir à l'unique Événement qu'est le retour du Fils comme Occident, le temps messianique est bien le temps de la crise (agonistique, critique, diacritique et kairologique) révélée, ouverte, permanente et en voie d'intensification de la conscience dans son rapport au monde et à l'histoire objectifs mais aussi bien le temps du conflit ouvert et patent entre puissance mondaine et connaissance transcendantale. L'histoire-devenir devient alors le champ de manifestation empirique de ce conflit et se trouve offerte en sacrifice à la conscience individuelle en vue de son éveil-conversion à la conscience transcendantale de la nature et des enjeux de ce conflit (histoire cause-de-soi). Le temps messianique est alors temps-creuset de la préparation, de la germination et de la récapitulation en vue de cet Événement qu'est le retour à/de Dieu ; il est quelque chose comme un temps de l'Avent. Il est donc temps initiatique favorisant la désaliénation et la libération de la subjectivité transcendantale, libération de l'emprise mondaine, arrachement à l'attitude naturelle et à la fascination dans l'horizon du monde.

Le temps messianique est aussi temps de la fin, au double sens du terme, c'est-à-dire le temps qui favorise et où s'effectue le travail de libération-conversion, de germination et de mûrissement de la conscience transcendantale, aussi bien subjective qu'intersubjective, aboutissant à la parturition spirituelle de la figure messianique qu'est l'Occident, à la fois sous sa forme individuelle et sous sa forme collective. Cela signifie qu'il est le temps subversif qui, depuis l'intérieur du temps lui-même, non seulement catalyse et accomplit la remise en cause et la cessation, au niveau du Je⁶⁵, de l'attitude naturelle et donc de son rapport aliénant au monde, au temps et à l'espace considérés comme objectifs, ce qui correspond à la fin personnelle de la croyance au temps, à la linéarité et à la causalité historiques, à la Raison historique, au temps neutre et homogène, au progrès continu dans le déroulement indéfini du temps, à un *telos* immanent à l'histoire, mais aussi annonce et prépare, sur le plan phylogénétique, la venue d'un terme eschatologique, c'est-à-dire la clôture d'un cycle historique de l'humanité et la fin d'un « mode du monde pour nous ». Même si Abellio ne pose jamais clairement l'existence d'une fin définitive du/des temps, d'une sortie ultime hors de l'histoire et de tout cycle⁶⁶, le fait de soutenir l'avènement d'événements eschatologiques relatifs et réitérés (conversions et communions pour l'individu, baptêmes et fins de cycle pour le collectif), à la façon d'une actualisation récurrente d'une fin spirituelle des temps, revient à soutenir qu'à chaque instant et « dès aujourd'hui » (Kafka) l'œuvre messianique atteint, sinon effectivement du moins possiblement, son couronnement, conception qui dénonce par là même, indirectement mais très certainement, toute vision d'une temporalité in-différente, homogène et dépolarisée entraînant la prolongation sans fin de l'attente et de l'espoir,

⁶⁵ À ce niveau, il opère comme ce « temps dans lequel a lieu le renversement de l'emprise mondaine du sujet se comprenant humainement dans la conscience de soi transcendantale de la vie absolue. » (Eugen Fink, *Proximité et distance*, Editions Jérôme Millon, 1994, p. 138)

⁶⁶ La pensée d'Abellio paraît défendre l'idée d'une création ne possédant ni début (et donc par d'Urzeit) ni fin (donc pas d'Endzeit).

l'abolition des buts, la valorisation des moyens et de la violence, le désenchantement et la frustration de l'espérance et, par compensation, l'attente d'une catastrophe finale.

Nous savons donc en quoi consiste la finalité du temps messianique, ce pour quoi il se déploie : l'avènement de l'Occident, ce qui équivaut en quelque sorte, dans la pensée d'Abellio, à la pleine constitution de la « vision-vécue » gnostique⁶⁷, tant sur le plan ontogénétique que sur celui phylogénétique. Il n'est donc pas d'autre fin de l'histoire que cet avènement et cette constitution, autrement dit pas d'autre fin de l'histoire qu'un accès hors de l'histoire vers le champ transcendantal par l'intermédiaire d'un drame historial. Aucun événement historique, aucune période déterminée, aucune forme intra-mondaine, aucune figure empirique ne peuvent dès lors être distingués, privilégiés et évalués comme représentant quelque point de convergence objectif, terminal et indépassable du devenir que ce soit. C'est toujours l'expérience conscientielle de l'infini qui est résolutoire du passage de la vision naïve à la vision-vécue gnostique de la finalité. Il faut comprendre ce passage comme transformation de l'infinité des fins visibles apparaissant dans le temps historique en infinité d'infinités des fins vécues fondant le temps messianique, passage qui est aussi celui s'effectuant entre le « déterminisme absolu des attitudes extérieures » (le monde des potentialités), relatif à l'existence du corps et des faits, et la « liberté absolue des conduites intérieures » (le monde des virtualités), renvoyant à l'existence de l'esprit et des actes⁶⁸, passage menant jusqu'à l'unique fin qu'est l'émergence de la conscience transcendantale subjective ou intersubjective. C'est alors l'« absence de fins »⁶⁹ intra-historique qui s'impose comme évidence à la conscience. La prise de conscience de cette « absence de fins » et le surgissement de cette liberté sont concomitants du changement d'horizon qu'opère l'accès à la « vision ontologique absolue » : ce n'est plus le monde et l'histoire qui sont notre horizon mais l'Être absolu. La « liberté de l'homme, affirme Abellio, n'est pas dans son pouvoir d'agir sur les événements extérieurs considérés eux-mêmes comme indépendants mais de les relativiser par l'esprit et en fin de compte de les fondre et de les effacer dans l'événement unique et universel qu'est à tout moment l'assomption de l'Être absolu, et c'est alors la liberté de l'homme intérieur immobile vivant dans l'intime participation à la présence de Dieu. »⁷⁰ Le monde est alors transfiguré en nous. L'histoire ne pourra donc jamais répondre aux et des exigences propres à l'homme intérieur, véritable être d'esprit, car ces exigences débordent infiniment l'histoire. Croire en et se donner une telle fin dans l'histoire est une illusion dangereuse relevant d'une attitude naïve récurrente. S'il est néanmoins important et décisif, pour un événement donné, de chercher et de découvrir le sens, l'intention et la fin véritables de l'histoire ayant conduit à cet événement en remontant, grâce à la seconde mémoire, de la communion à la conception, c'est-à-dire en découvrant la source où s'origine l'intention destinale cause de cet événement, cette rétrospection reste en quelque sorte sans fin, c'est-à-dire aussi sans finalité particulière, déterminée et précise pour la vision ayant connaissance de la « relativisation de toute connexion ». L'émergence de cette « vision réellement

⁶⁷ « La connaissance tient en elle-même sa propre fin » D. M. 3, p. 163.

⁶⁸ A. E., p. 84.

⁶⁹ S. A., p. 262.

⁷⁰ D. M. 3, p. 177.

authentique »⁷¹, Abellio la nomme « immaculée conception ». Ces considérations nous autorisent donc une nouvelle fois de parler du messianisme abellien comme d'un messianisme spirituel.

c) Une axiologie.

Il nous faut aborder ici un problème crucial posé par la vision messianique abellienne du devenir, crucial car central et décisif à la fois pour la compréhension juste de cette vision et de la révélation dont elle est porteuse mais aussi pour la détermination adéquate du comportement et de la conduite à suivre dans notre rapport au monde et à la vérité. Nous allons voir qu'Abellio invite à un changement radical de regard et de perspective sur la notion de « valeur ». Comme chez Nietzsche, mais dans une perspective très différente puisqu'il n'est pas question de relativiser mais de fonder universellement, c'est alors le problème du critère et de la valeur de la valeur qui est posé. Il s'agit dès lors de se demander pourquoi et comment donnons-nous de la valeur ?

Pour affronter ce problème et clarifier la position d'Abellio, il nous faut partir de la notion de « bien » qui est généralement rattachée à toute annonce et à tout horizon messianiques. Tout messianisme porte effectivement en lui la promesse de la réalisation du bien de tous ceux qui sont concernés par son message, groupe déterminé ou humanité entière, et ce grâce à la venue, à l'avènement d'une figure rendant effectif cet état — dans un messianisme spirituel comme celui d'Abellio cette figure est évidemment et avant tout spirituelle. Le temps messianique concourt alors lui-même à la réalisation de ce bien. La situation est évidente et relativement bien identifiée quant à ses tenants et aboutissants lorsqu'il s'agit des messianismes socio-politiques mais le sujet devient plus difficile et plus pointu, plus délicat aussi, avec le messianisme spirituel, et en particulier avec le messianisme abellien, la question de la nature du bien annoncé et espéré exigeant certaines mises au point préalables.

Chez Abellio, le Bien peut parfois apparaître comme la valeur suprême, voire comme ce qui est au-delà des valeurs du fait que, à l'instar de Platon, il est affirmé transcendant au Vrai et au Beau qui émanent de lui. Le Bien, ce Bien devenu ainsi souverain, est dans ce cas identifié au Christ, et donc au Fils. Par conséquent, ce qu'il faut prendre en considération et retenir dans la pensée axiologique générale d'Abellio, c'est que le Bien n'est pas une valeur morale trouvant sa source en l'homme, dont l'homme serait la mesure et qui permettrait d'évaluer tel ou tel acte ni telle ou telle situation particuliers mais l'instance métaphysique suprême de l'Être en laquelle s'originent et trouvent leur principe métaphysique les autres valeurs. Aussi, lorsqu'Abellio, en une formule des plus déroutantes, des plus radicales mais aussi des plus révélatrices de sa vision gnostique de l'être et du devenir, énonce le fait que « la valeur naît du manque d'être dans l'être »⁷², ce qu'il cherche à signifier à travers elle c'est, d'une part, la nécessité de se placer sous l'horizon et le point de vue de l'Être, et, d'autre part,

⁷¹ S. A., p. 261.

⁷² A. E., p. 190.

celle d'une intériorisation et d'une transfiguration génétiques du Sens de cet Être, autrement dit celle d'une communion avec ce Sens. Le défaut qu'il pointe ainsi, ce n'est pas l'existence de la valeur en elle-même mais sa cause trop humaine et trop mondaine, sa source en l'homme extérieur, son enracinement dans l'horizon des enjeux pragmatiques et moraux toujours trop partiels et partiels, trop extrinsèques et relatifs, trop attachés à l'espèce et aux sociétés, aux attitudes et aux formes. Le défaut c'est par conséquent l'absence de vision métaphysique seule capable de rehausser la valeur et de la rattacher au drame essentiel de l'Être. C'est ce défaut aussi qui contribue à entretenir le processus, déjà entrevu plus haut, de dégradation de la vérité, de la métaphysique et de la gnose en morales, soit parce qu'elles sont insupportables à entendre par le grand nombre soit parce qu'elles sont non viables collectivement et socialement. Seul un réancrage ontologique et métaphysique des valeurs peut donc pallier à ce défaut, caractéristique pour Abellio de la difficulté qu'à l'être humain de sortir de la vision trop humaine du monde, et refonder celles-ci en leur donnant un sens réellement universel et transcendant.

Cet enjeu axiologique ne se pose pas en général mais concerne plus particulièrement, dans le cadre du messianisme abellien, certaines valeurs précises qui forment ensemble la triple émanation-manifestation du Bien, autrement dit qui représentent les valeurs métaphysiques qui polarisent le devenir et que doit incarner la figure messianique. Ces valeurs essentielles sont les suivantes : la justice, la liberté et la vérité. Nous avons vu que ces valeurs sont relatives à l'Être et à sa connaissance, qu'elles sont fondées et synthétisées dans le Bien métaphysique souverain et unique : la justice est dans le bien-fondé de l'ordre métaphysique de l'être et du devenir, la liberté dans le bien-aimé de cet ordre, la vérité dans son bien-compris. Elles sont donc l'expression d'une unité, d'une transcendance et d'une universalité épurées de toute finitude, de toute partialité, de toute contingence. Le souci du bien qui anime tout messianisme devient donc ici le souci métaphysique du Bien renvoyant à l'accomplissement historial, bien-faisant, des valeurs de justice, de liberté et de vérité. À titre d'exemple, prenons le cas de la liberté. Abellio déclare que, depuis deux mille ans, la paternité relative au Père est en crise et en conflit avec la fraternité issue du Fils, ce qui signifie que l'autorité est entrée en tension croissante avec la liberté. Cette tension ne signifie pas la montée progressive d'une an-archie ou d'un libéralisme mais exprime la genèse progressive de la pleine com-préhension et intériorisation de l'ordre souverain par le Je ainsi que de la pleine communion des Je dans cet ordre universellement bien-fondé, bien-aimé et bien-compris.

Sur le plan historial, ces valeurs prennent leur source dans le judaïsme, la philosophie grecque et le christianisme, suivent et irriguent le cours de l'Europe et finissent par se jeter, accomplies, dans l'Occident. L'Occident seul peut parachever ce Bien en soi, condition ultime de l'achèvement du bien de tous et de chacun. Il apparaît donc comme incarnation et porteur de la valeur suprême. Dès lors, le critère d'évaluation, dans le messianisme abellien, des événements, des actions, des pensées, des œuvres et des moments de l'histoire doit permettre de reconnaître et de sélectionner les éléments qui tiennent une place essentielle dans le déroulement du sens historial du devenir et dans l'avènement du Bien comme Occident. Ce critère ne peut alors être autre que la nature du rapport que chacun d'entre ces phénomènes

historiques entretient avec la genèse messianique de l'Occident. Autrement dit, la valeur de chacun de ces phénomènes sélectionnés dépend du degré de puissance de manifestation-révélation (valeur positive) ou de résistance-occultation (valeur négative) du retour du Fils comme Occident dont il est porteur.

Dans cette optique, le problème du mal est pensé et intégré dans une perspective métaphysique et théologique qui établit la justification non seulement de son existence mais aussi de sa nécessité. L'approche abellienne de ce thème n'est pas sans rappeler certains des traits et des enjeux de toute théodicée (justice de Dieu), notamment celle proposée par Leibniz. Comme dans la philosophie de ce dernier, il s'est agi pour Abellio de montrer que, malgré la présence du mal mais surtout grâce à lui, l'histoire a un sens, une direction, et que son développement aboutit à quelque chose qui peut être qualifié de bien. En effet, la genèse et l'avènement final de la figure messianique ont pour condition importante et décisive, non seulement, comme nous l'avons déjà vu, le combat agonistique entre forces opposées mais aussi, selon lui, la progression et la croissance respectives, dans le monde, du bien et du mal, ces deux dimensions étant intimement associées dans le processus général d'intensification de la conscience transcendantale, subjective comme intersubjective : le bien désignant à la fois la genèse de cette conscience, ce qui y participe et son fruit terminal ; le mal, tout ce qui s'oppose à elle, tout ce qui, dans une distance et une proximité paradoxale, y est contre. En réalité, la pensée messianique d'Abellio donne à voir deux positivités : l'une, que l'on peut qualifier de relative et qui se rencontre généralement dans le monde et dans l'histoire, est contrebalancée par « la ré-action de la négativité complémentaire », elle-même relative ; l'autre, posée comme absolue, transcende cette opposition « par la conscience de plus en plus claire que nous en prenons et par le pouvoir de plus en plus étendu que cette conscience nous permet d'exercer. »⁷³ Cette seconde positivité est atteinte et se révèle seulement par et à la conscience gnostique du sens historial des événements historiques. Qu'on l'accepte ou non, qu'elle soit jugée intenable ou pas, il faut néanmoins reconnaître à cette pensée de la présence et des effets bénéfiques du mal une incontestable cohérence métaphysique, cohérence qui fait que Dieu, plus précisément la déité, échappe à la contradiction et ne peut être soumis à aucune condamnation. Dès lors, la prise de conscience, non pas du choix à effectuer entre ces deux opposés (positivité relative), mais, simultanément, de la nécessité du dépassement de ce même choix et de la corrélation irréductible de ces mêmes opposés (positivité absolue) est une des conditions majeures de l'avènement de l'Occident.

Aussi, face au mal, à la souffrance et à l'adversité, tous les refuges mythiques, toutes les utopies sociales, tous les millénarismes et chiliarismes politiques, tous les paradis terrestres, toutes les fuites dans l'imaginaire et les pseudo-spiritualités, tous les activismes et les progressismes, tous les artifices réalistes et techniques, tous les compromis avec le siècle, autrement dit toutes les consolations de la négativité (relative) sont jugées « infantiles »⁷⁴ par Abellio. Le désir de justice sociale, aussi louable soit-il, est généralement aveugle quant aux conditions de détermination et de fonctionnement des sociétés, il s'aliène aux logiques et aux

⁷³ A. E., p. 83.

⁷⁴ A. E., p. 83.

catégories du monde qu'il dénonce au lieu de s'en libérer. Se battre contre un état de fait sociopolitique au nom d'une nouvelle société, d'une nouvelle religion ou d'un nouvel homme, c'est se mystifier et s'aliéner dans un monde encore tout extérieur qui ne désire ni justice, ni liberté, ni vérité essentielles⁷⁵.

d) Le propre du messianisme gnostique.

Récapitulons tout d'abord les dimensions spécifiques du messianisme historial gnostique que nous avons mises à jour, et qui sont aussi celles du temps et de l'expérience messianiques : agonistique (la confrontation et la contradiction dynamiques), dialectique (valorisant la relation et la genèse), kairologique (l'importance de certains instants et événements), critique (susitant des crises et impliquant des décisions), diacritique (exigeant la distinction et le discernement dans la multiplicité), prophétique (révélant le sens et la vérité du devenir), communiel ou henôtique (conduisant à la transfiguration du monde et à la communion dans le Bien suprême).

L'économie générale du retour du Fils telle qu'elle se manifeste dans le temps messianique abellien n'est assimilable ni à une économie du salut ou de la délivrance au travers d'un développement providentiel de l'histoire, ni à une économie du progrès ou de l'homme nouveau (au sens des messianismes politiques du XX^e siècle), ni à une économie de la victoire ou de la libération politiques. Elle représente plutôt une économie gnostique de la libération, de la conversion, de la transfiguration, de l'intensification et de l'assomption transcendantales (du monde et de l'homme), aussi bien sur le plan individuel et subjectif que collectif et intersubjectif.

Ce messianisme sous-jacent à la gnose abellienne maintient donc, sur le plan phylogénétique, pour la raison principale que la théogenèse est un drame métaphysique indéfini, une matrice temporelle, une temporalité propre à l'amplification et à l'intensification du Sens, un temps propre et favorable de révélation et de manifestation du Fils-Messie, un rythme et une genèse historiques spécifiques à son avènement. Nous pouvons donc affirmer qu'au sein même de ce messianisme cohabitent deux temps (*Chronos* et *Kairos*), plus précisément une temporalité où s'inscrit l'attitude naturelle et l'histoire et une temporalité — l'historial — où sont fondées et fondues la conduite transcendantale et la méta-histoire.

Il est important aussi de souligner que ce messianisme, de la même façon qu'il attribue un rôle au mal relatif, accorde aussi une qualité positive à un certain stade de l'entropie, à ce degré singulier où cette dernière atteint le niveau ultime de la phylogenèse et où elle finit par coïncider avec la quantité maximale de néguentropie, c'est-à-dire au stade de fusion terminal où la généralisation, l'uniformisation, l'homogénéisation et l'amplification deviennent ceux du processus de singularisation, d'intégration, d'intensification et d'universalisation du sens.

⁷⁵ A. E., p. 184.

L'apparition d'un procès messianique au cœur de l'histoire produit, nous l'avons dit, une tension critique, interne à l'histoire elle-même, entre conscience et histoire, connaissance transcendante et puissance mondaine, ou encore entre Occident et Europe, qui, de l'intérieur, fait que l'histoire comme enchaînement indéfini de faits et d'événements objectifs ne va plus de soi et devient un problème ainsi qu'une réalité transitoire. Dès lors, toutes les formes sous lesquelles nous pouvons aborder l'histoire : les trois dimensions que nous avons mises à jour (histoire en soi, pour soi, cause de soi) ; l'histoire comme récit (l'interprétation) ; l'histoire comme méthode (science et structure) ; l'histoire comme devenir (le processus), convergent vers et en la conscience qui se découvre appartenir elle-même à un processus propre (historicité, genèse). L'idée que défend alors le messianisme abellien et qui fait son originalité et sa pertinence, c'est que ce procès, cette tension et ce problème ne peuvent s'expliquer, se comprendre et trouver leur résolution, aussi bien sur le plan théorique que pratique, que si nous les interprétons non plus exclusivement à partir du domaine naturel et immanent de l'autonomie et de la volonté humaines ou du domaine surnaturel et transcendant de l'hétéronomie et de la grâce divines mais depuis la sphère ontologique et transcendante des épreuves génétiques de la conscience. Qu'il s'agisse d'ontogenèse ou de phylogenèse, il est question à chaque fois d'expérience et de genèse de la conscience dans son rapport pratique et théorique/gnoséologique, éthique et esthétique, au monde. C'est de cette expérience et de cette genèse dont rend compte et témoigne en permanence Abellio. C'est elles aussi qu'il illustre au travers de ses romans et de sa pièce de théâtre. La conscience, plus précisément la conscience transcendante, est bien la clé de voûte, la réalité nodale, le principe et l'enjeu du messianisme gnostique abellien. Tout s'organise, s'ordonne, se structure, se distribue, se dynamise, s'oriente et s'unifie à partir et au cœur de cette conscience. La perspective phylogénétique ne peut donc être éclairée et révélée qu'à partir d'une approche phénoménologique. Autrement dit, tout ce qui : temps, histoire, devenir, époques, événements, individus, collectifs, pensées, actions et valeurs est en rapport avec et impliqué dans et par la perspective phylogénétique est dès lors pensé, signifié, défini, interprété et évalué eu égard à la conscience. Ce ne sont donc ni le sort des individus ni le destin des peuples pris en eux-mêmes (axiologie morale et naïve) mais bien l'Odyssée de la conscience transcendante, subjective et intersubjective, qui est l'affaire insigne et centrale du messianisme abellien (axiologie gnostique et mature), son alpha et son oméga, le facteur clé qui à la fois sépare et relie, distingue et unit, spécifie et dialectise, anime et polarise l'ontogenèse comme la phylogenèse. Elle garantit ainsi l'unité, la continuité, la cohérence, le sens et l'intelligibilité de la genèse globale (appelée par Abellio « ontogenèse universelle ») correspondant au départ et au retour du Fils. Cette Odyssée universelle, une et unique est la clé de la fraternité universelle.

2. Messianisme et généalogie de l'Occident.

a) La vocation de notre époque

Le double rapport au temps, simultanément inscription et assumption, qui caractérise le chemin de la conscience transcendante au cours du temps messianique signifie que le « retour du Fils » compris comme épreuve subjective, ou ontogenèse, entre en relation

dialectique avec le « retour du Fils » entendu comme configuration intersubjective, c'est-à-dire, au sein même de la phylogenèse, comme signature spécifique d'une époque circonscrite (elle-même inscrite dans un cycle déterminé). Dans le second cas, « retour » est à prendre au double sens de mouvement-vocation et de terme (ce dernier pouvant lui-même désigner une période, une durée) d'une époque. Ce qui ressort de telles précisions, c'est que le retour du Fils se présente en réalité selon quatre modes d'être distincts mais intriqués, chacun dépendant du domaine particulier de manifestation choisi pour distinguer son évolution : métaphysique (l'ontogenèse universelle) ; historial (la phylogenèse générale) ; époqual (les étapes clés, le *kairos* de la phylogenèse) ; phénoménologique (l'ontogenèse subjective). Le « retour du Fils » comme épreuve personnelle est donc inséparable *et* du retour global et intégral du Fils comme destin universel *et* d'un « retour circonstancié du Fils » comme époque (inscrite dans et révélatrice d'une méta-histoire). Il n'a donc pas lieu en soi, a priori, à vide, indépendamment aussi bien d'une inscription dans/traversée de l'histoire comme drame que d'une situation et d'une signature temporelles et culturelles ; dans le cas contraire il n'y aurait pas épreuve comme telle. Si le second retour (l'époque comme processus) est la matrice culturelle et civilisationnelle (plus ou moins active et féconde selon les moments) du premier (l'épreuve personnelle), le premier est la fin du second, cette deuxième partie de la relation étant à prendre en deux sens : sur le plan individuel et transcendantal, cela signifie la résolution-transfiguration-assomption-disparition du second dans le premier ; sur le plan collectif et historique, cela signifie l'introduction d'une finalité, d'une téléologie identifiable à l'accomplissement du destin du second dans l'amplification et l'intensification maximales du premier, et donc en quelque sorte à leur coïncidence ultime et diluvienne. Nous retrouvons ici l'existence des deux messianismes : ontogénétique et phylogénétique. Par ailleurs, le retour du Fils entendu cette fois-ci comme terme est censé conclure en même temps que résorber définitivement *et* l'épreuve *et* l'époque *et* le mode du monde pour nous.

Nous allons maintenant nous intéresser surtout à la dimension époquale du retour, plus particulièrement au sens historial de notre époque et au rôle qu'elle joue (la place qu'elle tient) dans la genèse de la conscience transcendantale intersubjective. Abellio partage avec nombre d'autres penseurs majeurs du siècle dernier, notamment Husserl, Heidegger et Patočka, le diagnostic que l'Europe traverse depuis le XIX^e siècle une crise profonde et globale. Comme Husserl, cette crise devient chez lui le point de départ d'une réflexion portant, à partir du dégagement du sens de cette crise, sur ce que le fondateur de la phénoménologie appelle sa « vocation ». Nous allons voir que messianisme, crise et vocation de l'époque entretiennent un lien très étroit entre eux, qu'ils signifient ensemble la fin du temps de la fin.

Il est important, assure Abellio, que chaque époque particulière puisse accéder à et proposer une philosophie de l'histoire (différente d'une simple conception du monde) à la hauteur de son sens métaphysique et de sa vocation historique car c'est elle, dit-il, qui pourra opérer en cette époque « la cristallisation par laquelle tout son pouvoir [d'historialisation, ndlr] est à chaque instant fondé et fondu. »⁷⁶ La philosophie de l'histoire établie par Abellio

⁷⁶ A. E., p. 214.

est édiflée, c'est ce qui ressort d'*Assomption de l'Europe*, à partir d'une interrogation portant sur le sens de la crise de l'Europe. Comprendre cette crise, c'est en effet comprendre le sens et la vocation de l'Europe, dont nous savons qu'ils sont en rapport avec la genèse de la conscience transcendantale. Il faut aussi avoir à l'esprit que la (prise de) conscience de la crise est corrélative d'une crise de la conscience, que toutes les deux sont inscrites dans une crise de civilisation qui est à la fois leur catalyseur, leur point d'application et leur épreuve en vue de l'accès à l'intersubjectivité, aussi bien absolue que relative. Car, de la même façon que le moment présent pour l'individu, toute époque, dans son actualité, est, pour l'intersubjectivité relative, à la fois crise et absence de crise⁷⁷, c'est-à-dire à la fois épreuve toujours renouvelée de remplissage de la visée par le sens déjà incarné (le pouvoir être) et résolution déjà accomplie, ou vision déjà remplie du sens universel (le vouloir être).

La période moderne et contemporaine correspondant au développement et à l'apothéose de la crise de l'Europe est une période, affirme Abellio, de désoccultation, de liquidation, de restitution et de récapitulation des clés de la connaissance mais aussi des valeurs métaphysiques. Ces processus présupposent le travail de la conscience transcendantale subjective et correspondent à l'avènement de la conscience transcendantale intersubjective relative, ce qu'Abellio nomme l'« autre mondialisation »⁷⁸. Nous sommes les contemporains d'une intensification et d'une montée de la gnose dues à la « pression souterraine » sans précédent qu'elle exerce sur notre civilisation et qui conduira à sa sursomption. Là se tient l'enjeu et la vocation de notre époque. Ce qui caractérise plus précisément la période moderne et contemporaine, c'est qu'elle est le fruit du passage d'un « intellect ancien » dominé par la mystique et une interdépendance globale à un « intellect nouveau » animé par un courant logistique et rationaliste privilégiant les relations de cause à effet à l'intérieur de systèmes clos et isolés. Ce courant s'est très vite retrouvé en crise, crise qui forme la toile de fond de toute cette période et donc de l'Europe, crise qu'Abellio qualifie de « paroxystique », de « dramatique et spectaculaire »⁷⁹, crise en effet ultime et définitive car reposant sur l'aliénation des notions de relation, de limite, de finitude, de complétude, de valeur ; crise universelle aussi du fait que le courant en question traverse tous les domaines constitutifs de notre civilisation (éthique, esthétique, scientifique, philosophique, économique, social). Dans chacun de ces domaines, ce qui se retrouve en cause, au-delà de l'instrumentalisation idéologique et de la réduction formelle de la raison, ce sont l'artificialité, le répétitif (dogmes, lois, règles et canons), l'objectivité, la linéarité (chaînes logiques et causalisme), la parcellarisation et la clôture stricte des champs du réel, autant de conditions et de garanties à la communication de masse, à la cohésion sociale, à l'efficacité et à l'utilité.

Nous ne traiterons pas plus avant de l'état, des implications et des formes de la crise actuelle, implosive et terminale, marquant chez Abellio, semble-t-il, la fin du cycle qui est le nôtre. Nous aborderons la question de cette « nouvelle apocalypse » et de « l'époque diluvienne »⁸⁰ dont elle est la signature, avec ce que l'on appelle traditionnellement les signes des temps qui s'y manifestent, dans la prochaine et dernière partie de notre étude du

⁷⁷ A. E., p. 212.

⁷⁸ D. M. 3, p. 186.

⁷⁹ A. E., p. 58.

⁸⁰ D. M. 2, p. 10.

messianisme abellien. Ce qui nous intéresse dans ce chapitre, ce sont avant tout les figures messianiques évoquées sous le nom d'Occident mais aussi les grandes lignes du mouvement messianique ayant conduit à leur apparition. Il n'est pas temps encore d'aborder le temps eschatologique.

L'expression « homme nouveau » dont use quelquefois Abellio pour désigner ce qui est en jeu au XX^e siècle désigne en réalité l'homme éternel, plus précisément « l'être même d'un homme à venir [...] doué d'une nouvelle conscience. »⁸¹ Il n'est pas question de création, de fabrication ou de production d'un homme historique ou posthistorique inédit, réalité encore trop extérieure et contingente, mais de la réalisation historique des conditions favorables à l'apparition-actualisation de l'Homme éternel et universel, ou homme intérieur. C'est la crucifixion achevée de l'homme ancien sur le monde et l'histoire actuels qui engendrera l'assomption de l'homme nouveau hors du monde et de l'histoire⁸². Ce sont, pour Abellio, plus de dix neuf siècles de science — toutes les sciences, sacrées et profanes — déposée en l'homme occidental « par sédiments superposés » et non incorporés qui vont se trouver alors incarnés, cristallisés et fondus en lui, dans sa chair, ce qui aura pour effet de faire apparaître une « humanité nouvelle »⁸³. L'homme nouveau abellien n'est autre que le Je ayant accompli le retour du Fils en lui en même temps qu'il s'est fondu en le Fils et participe pleinement à la Présence vraie de l'Être. Cet homme, souligne Abellio, ne sera plus seulement dans le Temple mais le Temple sera enfin constitué en lui. Il existe donc une différence radicale entre la vision théologico-métaphysique d'Abellio et tous les évolutionnismes, progressismes ou messianismes politiques modernes, toutes les idéologies politiques, anthropotechniques ou technoscientifiques contemporaines, comme par exemple le transhumanisme, les uns et les autres aspirant à faire naître par des moyens exclusivement (et trop) humains un être anthropomorphique (quasi) parfait ou « augmenté » alors qu'il ne peut être, dans ce cas, qu'un être amputé de ce qui lui est essentiel, à savoir l'être spirituel.

b) Généalogie de l'Occident

- L'être occidental.

Nous avons dit que ce qui fait office de figure messianique dans la pensée d'Abellio a pour nom « Occident ». Nous avons par ailleurs mis à jour les quatre aspects possibles que peut prendre cette figure selon l'angle d'approche choisi. Dans les analyses suivantes, nous nous occuperons uniquement de l'aspect Occident-Nous. Si l'on devait se référer à une distinction classique, nous rapprocherions plus certainement cet Occident-Nous de la notion de culture, avec ses tenants et ses aboutissants transcendants, que de celle de civilisation, avec ses manifestations historiques et empiriques spécifiques, même s'il nous faut immédiatement indiquer que, de la même manière que la culture est inséparable des formes actuelles de la civilisation qu'elle pénètre et in-forme, l'évolution empirico-historique de l'Europe accompagne (manifeste et catalyse) l'édification conscientielle de l'Occident-Nous. Concernant ce rapport Europe/Occident, il apparaît que la première est historique, immanente,

⁸¹ D. M. 3, p. 41.

⁸² D. M. 2, p. 131.

⁸³ D. M. 1, p. 100.

en devenir et transitoire alors que le second est historial, transcendant, immuable et éternel. L'Europe, affirme Abellio, est le « corps mondain actuel de l'Occident »⁸⁴, son corps social et collectif fixe dans l'espace alors que l'Occident, lui, est « mobile et déplace son épicerie terrestre selon le mouvement des avant-gardes civilisées »⁸⁵, c'est-à-dire principalement selon l'avènement et la position des Je et des communautés transcendants. C'est alors l'assomption de l'Europe, autrement dit sa transformation de corps en esprit, qui marque la naissance de l'Occident. Cette naissance est le couronnement et la fin de l'Europe, son but coïncidant avec son apothéose et sa disparition. Abellio parle alors d'« abdication temporelle »⁸⁶.

Qu'en est-il alors de cet Occident-Nous ? Quelle est la nature de l'être occidental collectif compris non pas en termes géopolitiques ou simplement civilisationnels mais métapolitiques et spirituels en rapport avec cet enjeu historial qu'est l'intersubjectivité transcendantale relative en voie de constitution ? Accéder à la conscience de l'Occident, dans la perspective gnostique abellienne, présuppose l'accomplissement des deux démarches corrélatives que recèle la proposition même de « conscience *de* l'Occident » au travers de la double lecture de son génitif : comme génitif objectif impliquant l'ontogenèse, c'est-à-dire l'évolution de la conscience subjective du devenir de l'intersubjectivité ; comme génitif subjectif renvoyant à la phylogenèse, autrement dit au devenir de la conscience de soi de l'intersubjectivité. Si le fait de découvrir, de désigner et d'analyser l'Occident-Nous, ainsi que le fait Abellio, appartient à l'ontogenèse, la communion transcendantale de multiples Je éveillés et conscients de l'évolution et des enjeux de l'intersubjectivité relève, elle, de la phylogenèse. Nous avons affirmé que notre époque est propice au premier comme à la seconde.

De la même façon que Kant reconnaît la possibilité, pour les individus, sur le plan intellectuel et spirituel, d'un passage de l'état de tutelle à la majorité, Abellio soutient l'idée que les sociétés elles-mêmes peuvent accéder, au travers d'une invisible maturation, à un régime de majorité. C'est alors par le retour sur soi, suivi de la prise de conscience et de l'accomplissement de sa vocation au sein du processus historial phylogénétique qu'une société accède à cette majorité. Une fois celle-ci atteinte grâce à la germination, à l'actualisation et à l'achèvement du motif, du sens et des valeurs dont elle est porteuse, la société en question sort progressivement du temps historique ainsi que du domaine du visible et disparaît en tant que société. Sa majorité se traduit alors par son assomption dans le Je et la communauté des Je ayant germés en elle et étant sortis d'elle, portés par et conscients du procès téléologique et de ses implications. Dans le cas de l'Occident phylogénétique, cette majorité prend la forme d'une communauté transcendantale transhistorique baptisée par Abellio « Nous transcendantal »⁸⁷ ou « nouvel Israël »⁸⁸ ; en référence à la tradition chrétienne, il est possible de voir en elle la manifestation de l'Eglise et de la prêtrise

⁸⁴ S. A., p. 263.

⁸⁵ S. A., p. 264.

⁸⁶ A. E., p. 89.

⁸⁷ D. M. 2, p. 174.

⁸⁸ D. M. 2, p. 186.

invisibles, de la communion des saints, de l'édification de la Cité céleste ou de la croissance du corps mystique ; elle est l'enjeu de l'intersubjectivité en voie de constitution. C'est parce que l'Occident-Nous est la figure spirituelle attestant de l'état ultime de majorité atteint par la civilisation dite occidentale — qualifiée alors de « civilisation avancée »⁸⁹ — et par l'Europe qu'il peut aussi être désigné comme la figure messianique marquant leur apothéose.

Cette apothéose conclut et couronne le processus historial déjà mis en évidence comme celui du devenir conscience transcendantale de l'intersubjectivité relative au destin de l'occident. Nous pouvons alors parler du devenir-occident de cette conscience transcendantale intersubjective ou de « l'esprit occidental en formation »⁹⁰ consécutifs au retour sur soi progressif de ce processus. Cet « esprit » ou cet « être » occidental entretient un rapport terminal avec l'histoire ainsi qu'avec ce qu'implique une croyance en la possibilité pour l'être humain de faire et de transformer l'histoire. L'Occident achevé est conçu en effet comme la sortie hors du temps, des affairments, des agitations, des finalités, des logiques et des intérêts historiques et mondains⁹¹, ce qui équivaut chez Abellio à l'avènement d'une crise de la crise et donc d'une fin et d'une absence de crise. En et par l'Occident tout formalisme est aboli — les professeurs sont devenus prophètes⁹² —, ce qui ne veut pas dire que toute forme et toute figure sont refusées mais qu'elles sont réduites, dépassées, trans-formées et trans-figurées en le sens universel de l'Être et du devenir provenant de/disposé par l'Esprit, ce sens étant dès lors réinjecté par le Je dans sa vision-vécue, ainsi intensifiée, du monde de la vie. Cette élévation spirituelle dans le sens présuppose d'abord la crucifixion *sur* — et non le renoncement à ou la fuite hors de — ce monde de la vie, ce qui est la marque d'identité même de l'être et de l'esprit occidental.

Si, dans *Assomption de l'Europe*, l'Occident est relatif à l'émergence du Je transcendantal, « spectateur divin en nous »⁹³, c'est-à-dire « spectateur immobile de l'histoire absolue, intégrant et activant toute histoire pour-nous dans un absolu délaissement des particularités de l'histoire »⁹⁴, à partir de *La structure absolue* il devient, c'est l'objet de cette partie, le lieu, le moment et le résultat de « l'émergence du Nous transcendantal néantisant l'histoire. »⁹⁵. Il apparaît donc que sur le plan ontogénétique aussi bien que sur celui phylogénétique l'Occident est le « fruit de la dialectique qui porte l'histoire »⁹⁶ et qui finit par le faire émerger hors de l'histoire sous la forme, respectivement, de l'homme intérieur et de la communauté transcendantale. Ce caractère paradoxal est redoublé par le fait que son avènement est « perpétuels mais aussi actuels »⁹⁷, perpétuel car c'est toujours et exclusivement sa venue qui constitue en substance le processus historial phylogénétique, actuel parce qu'il se manifeste à la fois sous la forme d'époques et en tant que Je

⁸⁹ S. A., p. 263.

⁹⁰ A. E., p. 29.

⁹¹ « Mais de même que le Je transcendantal crée le monde en sortant du monde, cet Occident christique ne peut plus être mondain, mais extra-mondain, il est l'idée transcendantale du monde. » A. E., p. 124).

⁹² A. E., p. 71.

⁹³ A. E., p. 68.

⁹⁴ A. E., p. 86.

⁹⁵ S. A., p. 263.

⁹⁶ A. E., p. 89.

⁹⁷ S. A., p. 264.

transcendantal. Sur le plan exclusivement phylogénétique, nous pensons que c'est l'existence de ce paradoxe, impliquant fond historial et formes historiques au sein d'un processus génétique unique et homogène, qui a conduit Abellio à mettre à jour la généalogie de cet Occident.

- La méthode généalogique : une « méditation en retour » (Husserl).

Pour parvenir à se saisir par et en elle-même, à partir du procès messianique, de la tension et du problème permanents dont elle est autant la cause que l'effet, il fallait à la conscience transcendantale une méthode adaptée capable de remonter le fil (et la filiation) — le « retour amont » de René Char —, de déceler et d'identifier l'origine ainsi que les moments clés, de comprendre le sens et de reconnaître la fin de sa propre genèse. Cette méthode, Abellio, depuis son présent, qui est encore le présent de notre époque, l'a trouvée en la généalogie⁹⁸, devenue chez lui science du devenir transcendantal et intersubjectif de la conscience comme du devenir conscient du transcendantal et de l'intersubjectivité, science de la filiation et des héritages transcendants, science qui délivre le sens du passé depuis le présent en même temps qu'elle livre le présent destinataire, comme l'avenir, à l'épreuve destinale.

Abellio n'édifie donc sa gnose et n'établit sa généalogie à partir d'aucune dénonciation de l'époque, de la société ou du monde actuels, ceci en opposition avec tout esprit gnostique dualiste moderne mais aussi avec les pensées (Nietzsche, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Foucault) recourant, suite à une critique négative plus ou moins radicale du présent, à la généalogie afin, d'un côté, de mettre à jour déviation et logique perverses ayant engendré cette situation, et, de l'autre, selon les cas, d'instituer de nouvelles valeurs ou de retrouver/restaurer un âge d'or. Rappelons que pour Abellio, reprenant à son compte une formule de Husserl, « toute époque, selon sa vocation, est une grande époque ». C'est aussi le même penseur qui affirme qu'il n'y a pas de danger mais seulement des épreuves, sous-entendu pour la conscience. S'il est toutefois question de valeurs dans sa généalogie positive, ce qui est en jeu ce n'est pas la mise en place de valeurs inédites mais le dévoilement progressif et l'incarnation intersubjective de ces valeurs métaphysiques universelles que nous avons déjà mises en évidence. Chez Abellio, donc, la dimension critique de la généalogie porte seulement sur une problématisation de l'histoire elle-même.

L'expression « généalogie de l'Occident » apparaît dans deux textes : dans « Généalogie et transfiguration de l'Occident » (Conférence faite à la Bibliothèque Nationale de Lisbonne le 31 mai 1977 et retranscrite dans *De la politique à la gnose*) et dans « La généalogie de l'Occident et le destin des juifs » (Entretien extrait de la revue *Ce temps de lire*, Paris, 1979, et repris dans *Approches de la Nouvelle Gnose*). Nous proposons deux citations qui doivent éclairer la raison d'être et la nature de cette analyse généalogique de l'Occident établie par Abellio : la première est d'Abellio lui-même, la seconde de Husserl :

⁹⁸ Voici comment Abellio conçoit, dans ses Mémoires, la généalogie appliquée à sa propre histoire individuelle : il s'agit « d'une orientation, d'une filiation qui à chaque instant se propose beaucoup moins une connaissance nouvelle qu'une reconnaissance, celle de la présence d'une fin éclairant d'avance toute origine et étrangère...à toutes les vénération du moment. » (D. M. 2, p. 259)

« Tout le problème de l'Occident est de vivre sa hauteur en prenant rétrospectivement conscience de la loi de construction de son exaltation angoissée. »⁹⁹

« Une réflexion historique en retour [sur l'origine et le sens de la crise européenne moderne, ndlr], telle que celle dont nous parlons, est ainsi véritablement une très profonde auto-méditation sur la compréhension de soi-même [...] »¹⁰⁰

Ce qui est signifié par elles, c'est que l'Europe, afin d'être à la hauteur de sa vocation et d'y/d'en répondre, à savoir accomplir sa propre assumption en l'Occident-Nous, doit impérativement, au travers de ses esprits avancés ayant eux-mêmes accédé à l'Occident-Je, reprendre et comprendre tout le processus historial — avec sa dynamique, ses étapes majeures et son terme téléologique — ayant conduit aux temps présents où sévit la crise et où, en même temps, advient son dépassement. C'est le sens même de l'expression « conscience de l'Occident » avancée précédemment. C'est donc bien d'un retour sur soi — sur sa provenance, son développement et sa destination — de la conscience européenne, ou occidentale, dont il est question. Et si l'histoire est bien convoquée à cette fin, c'est, nous l'avons vu, parce qu'elle est à la fois le catalyseur et la manifestation visibles de cette progressive et invisible prise de conscience de soi, non seulement de la subjectivité mais aussi de l'intersubjectivité transcendantales. Nous savons à présent qu'il est question en réalité de reconstituer l'histoire derrière l'époque, l'historial derrière l'histoire et, enfin, l'ontogenèse universelle derrière l'historial. C'est alors parce qu'il a pour point de départ l'actuel reconnu comme aboutissement, ensuite parce qu'il est retour sur la genèse de cet actuel, enfin parce que cette genèse concerne une seule et unique figure que ce travail d'analyse peut être justement qualifié de généalogie ayant pour objet l'Occident. En proposant une généalogie de l'Occident, Abellio délivre ainsi la clé génétique de ce temps singulier qu'est le temps messianique où s'accomplit le « retour du Fils », selon ses trois aspects.

La généalogie de l'Occident est donc en quelque sorte une autobiographie et autorévélation de (la conscience ou l'esprit de) l'Occident, l'histoire de quelque chose qui échappe à l'histoire en tant que telle. Cet exercice généalogique¹⁰¹, véritable enquête mêlant phénoménologie, ontologie, métaphysique et théologie, opérant en profondeur dans les couches historiques du devenir, n'est donc pas autre chose que la manifestation par excellence de l'exercice de la puissance d'historialisation. Deux mouvements caractéristiques de toute démarche généalogique déterminent cet exercice : d'une part, nous venons d'en reconnaître la marque, la circularité propre à toute approche réflexive d'une figure de l'esprit — ici l'Occident-Nous ou conscience transcendantale intersubjective — par elle-même à partir de sa genèse (origine, intention, orientation, téléologie et terme) ; d'autre part l'aller et retour entre un point de départ et un point d'arrivée — Abellio parlerait d'évolution-involution au sein de cette genèse (le généalogiste, lui, a fixé les notions d'ascendance et de descendance). Nous

⁹⁹ A. E., p. 68.

¹⁰⁰ *Hua VI*, § 15, p. 73 [*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 83].

¹⁰¹ Nous ne traiterons pas ici de l'aspect géopolitique (les structures horizontales de la parenté établies par Abellio entre régions du monde) de cet exercice. Il devrait apparaître quelque peu dans notre dernière partie traitant plus spécifiquement de notre époque et du temps eschatologique.

avons donc affaire à une enquête établie *par* une conscience en évolution *sur* (et depuis) l'évolution de la conscience, enquête opérant le balayage du « champ de l'Europe dans les deux sens » afin de réaliser le « bouclage du champ sur lui-même dans une simultanéité transcendante »¹⁰². Ainsi envisagée et abordée, la généalogie de l'Occident, non seulement se déploie entre un *archè*-germe fondateur qu'il s'agit de retrouver rétrospectivement et un *telos*-fruit terminal dont il faut comprendre actuellement — car nous y sommes — et prospectivement — car il se déploie sur une durée — la configuration et l'enjeu, mais elle opère aussi le « bouclage » de l'un sur l'autre, de la fin sur le commencement et vice versa. Ce bornage, ce balayage et ce « bouclage » par la généalogie de notre cycle d'histoire, qui correspond au temps messianique, délivre donc le sens de leur achèvement en révélant ce qui était en germe mais aussi l'intention inscrite à leur début et qui s'est déployé/réalisé jusqu'à devenir fruit-figure. La généalogie, maniant archéologie et téléologie, nous permet de comprendre le passage génético-historial de la donation originaire (soubassement, principes et germe) de sens à sa fondation actuelle (couronnement, fin et fruit) en la figure Occident. Si l'origine conditionne le terme, ce dernier, en tant que *telos*, permet en revanche d'expliquer et de justifier la nature de l'origine mais aussi l'ordre, l'orientation et les étapes du processus, d'où la nécessité de bien saisir ce que signifie notre époque.

Si notre époque est parfois présentée par Abellio comme époque de « récapitulation » c'est parce qu'elle est, d'abord, pratiquement, en tant qu'époque-période de la fin du temps de la fin, celle où aboutit le processus phylogénétique, celle où se parachève ce qui a été conçu et est à présent annoncé, et, ensuite, conséquence théorique, celle aussi où a lieu une telle entreprise généalogique de rappel, de synthèse et de désoccultation de l'ensemble des données permettant d'éclairer et d'incarner la nature et la fin de ce processus. Il est donc question, à et par notre époque, d'une double révélation, d'une double apocalypse, par la chair (le déroulement de l'époque elle-même) et par l'esprit (la constitution de la généalogie). Nous vivons l'entrée dans le commencement de la fin du temps de la fin, parcours existentiel et spirituel devant nous mener, au travers d'un temps, lui, eschatologique, jusqu'à la fin de la fin. C'est bien de cette double apocalypse dont nous sommes contemporains¹⁰³ et qui constitue le présent vivant de l'époque. L'œuvrement du temps messianique coïncide aujourd'hui avec le temps de l'œuvrement. Cela nous concerne ici et maintenant en tant que sujets transcendants. C'est de cette histoire en train de se faire dont nous sommes les contemporains. Cette généalogie, en s'intéressant aux racines historiques, tente donc en même temps de répondre aux questions philosophico-spirituelles traditionnelles : Qui sommes-nous, d'où venons-nous et où allons-nous ?

- Genèse et sacrements

La généalogie de l'Occident-Nous, autrement dit la mise à jour de la genèse de cette figure spirituelle, avec son évolution et ses étapes, s'appuie donc sur une lecture historique ascendante-descendante des événements de l'histoire de la civilisation occidentale, depuis son

¹⁰² A. E., p. 186.

¹⁰³ Sur le sens et la portée ontologiques de ce terme, voir le paragraphe intitulé « Grand Maintenant et contemporanéité avec le Fils » dans la partie précédente (*Temps messianique et éternel présent*) de notre étude.

origine jusqu'à notre époque, civilisation qui, a un moment particulier de son devenir, a pris la forme empirico-historique de l'Europe, s'est (con)centrée sur elle et identifiée à elle.

Afin de déterminer le sens (l'orientation et la signification historiques) de cette genèse, Abellio s'est attaché à dégager et à mettre en relief ses grandes lignes et ses grands moments constitutifs. Nous venons de mettre en évidence le rôle décisif que joue notre époque en tant que point paradoxal et nécessaire aussi bien de départ de l'analyse généalogique que d'arrivée de la genèse. Nous allons de nouveau essayer d'en préciser l'importance en la replaçant dans le schéma évolutif proposé par Abellio pour décrire la genèse en question. Nous avons déjà souligné dans la partie précédente de notre étude que toute genèse, aussi bien individuelle que collective, peut être ramenée, selon Abellio, à une structure quadripartite faisant, d'une part, se succéder ce qu'il appelle, dans une perspective ontologique, des « sacrements », et, d'autre part, alterner des stases (ou moments clés) et des ek-stases (ou périodes). Nous avons vu aussi que ces « sacrements » sont au nombre de quatre : conception, naissance, baptême et communion (elle-même suivie d'une série indéfinie de confirmations). Le choix par Abellio du terme « sacrement », importé du christianisme pour désigner les étapes majeures de cette genèse, n'est évidemment pas dû au hasard ou à la facilité. Non seulement, de manière générale, cela lui permet d'inscrire cette genèse dans une perspective théologique, mais, selon le point de vue plus précis et plus signifiant d'une phénoménologie génétique de la conscience transcendante rattachée au dessein métaphysique du retour du Fils, cela lui offre la possibilité de faire le lien entre étapes de la phylogenèse et modes de présence du Christ-Fils (ce qui correspond bien à la fonction des sacrements dans le christianisme).

Chaque sacrement, enseigne Abellio, est un moment de liquidation et de récapitulation de l'étape précédente (passage d'une ampleur passée à une intensité présente = progression) ouvrant sur une étape suivante (passage d'une intensité présente à une ampleur à venir = involution), ce qui équivaut, dans le rapport de la conscience au monde, à la « sortie conscientielle hors d'un mode ancien du monde et plongée matricielle dans un mode nouveau du monde »¹⁰⁴. En parlant de « symbolique historique des sacrements »¹⁰⁵, Abellio signifie en même temps l'existence d'une évolution marquée par des sauts qualitatifs/des sauts spirituels et la progression qualitative et spirituelle des sacrements. Cette évolution par sauts récurrents et par alternances cycliques, répondant à une dynamique ontologique précise mise à jour par Abellio sous le nom de « structure de l'inversion d'inversion », commandée elle-même par une logique de « l'immersion » (rétrospection, régression, involution)/« émergence » (prospéction, progression, évolution)¹⁰⁶, est identifiable au processus d'intensification de la conscience transcendante, aussi bien subjective qu'intersubjective. Le sens gnostique du sacrement devient alors celui d'un événement historique — s'étendant sur une période plus ou moins longue — attestant d'un niveau supérieur de conscience transcendante, et donc d'une nouvelle conscience, atteint par la conscience elle-même sur la voie d'accès à l'intersubjectivité transcendante, c'est-à-dire au sens théologico-métaphysique de l'histoire.

¹⁰⁴ S. A., p. 75.

¹⁰⁵ A. E., p. 11.

¹⁰⁶ Cette structure et cette logique ont déjà été abordées dans la partie précédente ainsi que dans nos travaux antérieurs, en particulier dans notre essai : *Rendez-vous avec la connaissance. La pensée de Raymond Abellio*.

Lors du dernier sacrement (la communion), celui du passage à la « majorité du regard dans l'émergence de la vision ontologique absolue »¹⁰⁷, le monde, jusqu'alors englobant, extérieur et possédant un reste d'opacité, toujours source de surprise pour nous, devient en quelque sorte transparent pour nous, car, d'une part, pleinement intériorisé et révélé quant à sa nature, son sens et son histoire, et, d'autre part, parfaitement reconnu comme champ d'expression de la « subjectivité absolue »¹⁰⁸. Par cet « acte nuptial » couronnant l'alliance du Je et du monde, acte rendu possible grâce à la transfiguration gnostique, le Je découvre à présent partout des sujets, et le monde lui-même fait figure de sujet porteur d'une intelligence et d'une intentionnalité, ce qui sanctionne l'avènement de l'Occident-Nous. Chaque sacrement marque ainsi la progression du retour du Fils en nous et de Nous dans le Fils, et donc la progression de notre rapport-rapprochement, individuel et collectif, à Dieu.

L'Occident, à la fois entéléchie et destin spirituels de l'Europe, s'impose et se déploie en vérité au fil du croisement d'une double dialectique du visible et de l'invisible : la première, géographique/géopolitique et transversale, assimilable à une course d'expansion, d'universalisation mais aussi de dispersion allant de l'Est vers l'Ouest jusqu'à l'extrême-Occident et passant par l'Europe exportatrice de matière et d'esprit (amplification-intensification) ; la seconde, historique/historiale et longitudinale, identifiable à un processus d'incarnation, d'assomption mais aussi de concentration courant de l'Antiquité classique à notre époque jusqu'à son apocalypse et passant par l'Europe génératrice de réflexion et de subjectivation (intensification-amplification). Nous ne pouvons présenter ici tous les aspects de la genèse de l'Occident telle que décrite/retracée/renseignée par Abellio ni être exhaustifs quant à la mise en évidence de ses éléments constitutifs¹⁰⁹. Nous nous contentons seulement de reprendre chacun des quatre sacrements en montrant comment, en chacun d'entre eux, se croisent ces deux dialectiques. Dans cet abrégé très synthétique de la genèse de l'Occident-Nous, il demeure essentiel de bien faire la distinction entre l'Occident comme esprit et l'Europe comme corps, leurs généalogies respectives ayant entre elles, au départ, un décalage de stase qui finit par se résoudre, nous le verrons, à l'époque de la Renaissance. Nous avons vu par ailleurs que le premier est la fin de la seconde.

Le domaine temporel que nous allons à présent survoler est celui de notre « cycle d'histoire », vingt cinq siècles s'étalant du VI^e siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au XX^e-XXI^e siècles. Tout commence donc pour l'Occident dans l'Antiquité, plus précisément au cours de cette période singulière s'étendant entre le VI^e et le IV^e siècles avant notre ère où voient le jour nombre de grandes religions¹¹⁰ ainsi que les premiers systèmes philosophiques (des présocratiques à Platon et Aristote). S'il est question de « conception », c'est parce que

¹⁰⁷ A. E., p. 29.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Pour une analyse détaillée de la généalogie de l'Occident ainsi que de l'Europe, en particulier de leur rapport au Judaïsme, au Christianisme, à la philosophie, au Marxisme et à la science, se référer à : A. E., notamment le chap. I : « Ontogenèse des civilisations » ; M. N. G., pp. 255-261 ; D. M. 3, pp. 159-186 ; la conférence déjà citée « Généalogie et transfiguration de l'Occident ».

¹¹⁰ Cette période s'inscrit elle-même dans ce que le philosophe Karl Jaspers a appelé la « période axiale » (800 à 200 avant notre ère), moment de mutations religieuses et métaphysiques. Abellio rappelle que le VI^e siècle « est aussi celui de Zoroastre, de Bouddha, de Confucius, de Lao-Tseu » (D. M. 3, 164).

c'est à cette période, autour du bassin méditerranéen, que les deux principales sources germinatives de l'Occident, la pensée philosophique (présocratique et classique) d'un côté, le judaïsme (exil de Babylone et retour à Jérusalem) de l'autre, assoient leurs identités, expriment leurs spécificités, déterminent leurs champs et dégagent leurs enjeux propres. Encore invisible au monde car en gestation, insoupçonné par elles, l'Occident va se constituer au confluent de ces deux influences culturelles, s'imprégnant progressivement des valeurs politiques (citoyenneté, lois, république), philosophiques (rationalité, intelligibilité, logique) et scientifiques (désintéressement, explication, méthodologie, abstraction, analyse, synthèse) de la première, des valeurs religieuses (monothéisme, transcendance, messianisme) et métaphysiques (unité, pureté, vérité, justice) de la seconde. « Dans ses aspects perpétuellement contrastés, toute l'histoire de l'Occident, affirme Abellio, ne cessera pas d'osciller entre ces pôles, et tout son dynamisme procède de cette confrontation interne. »¹¹¹ C'est l'exil babylonien qui va offrir au judaïsme l'occasion, par un exode intérieur, de fixer ses assises, de fonder et de configurer sa gnose. La diaspora, la dispersion parmi les nations, sera par la suite le vecteur de la diffusion et de l'implantation de ses valeurs comme de ses principes de la connaissance. Quant à la rationalité et à ses exigences, elles vont se répandre par la voie des canaux que forment, dans un premier temps, la naissance et l'expansion de l'Empire d'Alexandre, creuset de la civilisation hellénistique, et, dans un second, l'avènement et le développement du christianisme. L'Occident est donc pour Abellio le fruit de la rencontre entre le « germe grec actif-passif » et le « germe juif passif-actif ».

À la différence d'une certaine tradition gnostique influencée par Marcion, Abellio accorde une importance positive centrale au judaïsme, en raison à la fois des valeurs métaphysiques qu'il instaure mais aussi des clefs de la connaissance théologico-métaphysique primordiale et universelle qu'il détient — même si Abellio reconnaît par ailleurs qu'il les a « perdues » en chemin —, dont la Kabbale serait une expression particulière. Abellio défend l'idée que le judaïsme occupe « dans notre cycle d'histoire la place d'un repère absolu »¹¹² et que le peuple juif « fut le seul, dans notre cycle, à avoir en tant que peuple le sens de la transcendance, c'est-à-dire de la présence directrice, dans son inspiration comme dans ses actes, d'un principe divin. »¹¹³ Si le judaïsme va influencer l'esprit de l'Occident en répandant « partout cette action immobile de présence » activant « l'intelligence du monde tout en éveillant sa mauvaise conscience »¹¹⁴, l'histoire du peuple juif entretient avec la généalogie de ce dernier, et donc aussi avec l'histoire de l'Europe, un rapport qu'Abellio qualifie de « parallélisme inverse ». Aux dates clés (les quatre sacrements) de cette généalogie, révélatrices du devenir, de l'expansion et de la diffusion de l'Occident, correspondent « les grandes crises du destin des juifs », c'est-à-dire le rappel de son essence immuable, son confinement et sa compression.

¹¹¹ D. M. 3, p. 165.

¹¹² D. M. 3, p. 155.

¹¹³ D. M. 3, p. 157.

¹¹⁴ D. M. 3, p. 173. Ce dont il est question c'est de « la pression souterraine de l'incarnation de l'esprit, invisible moteur, en tout temps, des fatalités de l'histoire mais aussi, et en même temps, de la genèse de la conscience. » (p. 179)

Transcendance et universalisme font aussi partie des marques distinctives du christianisme, en lequel, justement, vont se croiser philosophie grecque et théologie juive — le nom même de Jésus-Christ en témoigne —, ce qui en fait un pôle décisif dans la constitution et la manifestation de l'Occident, le christianisme tenant pour cette raison une place importante, nous l'avons souligné dans les parties précédentes, dans la pensée d'Abellio. L'apparition et l'essor progressif du christianisme, plus précisément la christianisation de l'Empire romain et l'hellénisation du christianisme représentent la naissance de l'Occident, sa venue au monde, son entrée dans le champ du visible sous la forme de ce qui va devenir la chrétienté. C'est aussi le moment de la conception de l'Europe. Christianisme et Occident vont eux aussi devenir indissociables, cette fois-ci non pas selon un « parallélisme inverse » mais à l'intérieur d'un mouvement convergent, dialectique et historial, de réciproque maturation-révélation. Notons que tout au long de l'histoire de l'Europe, la progressive mondanisation, socialisation, neutralisation et dégradation des valeurs universelles et universalistes va aller de pair avec la permanence du caractère révolutionnaire et subversif du christianisme. Sur le plan spirituel et historial, il faut aussi souligner que le temps messianique de l'Occident coïncide avec le temps messianique chrétien, qui est le temps de l'Eglise mais aussi le temps du Saint Esprit, celui de la constitution de la communauté transcendantale transhistorique, que les chrétiens nomment parfois le Corps mystique du Christ. C'est enfin le temps du passage de l'Eglise instituée et visible à l'Eglise constituée et invisible. Dans la perspective messianique du retour du Fils, il apparaît alors évident et indéniable que la figure du Christ-Fils ne peut que jouer un rôle majeur. Abellio souligne ce rôle essentiel du Christ-christianisme dans la généalogie de l'Occident en mettant en avant le fait que l'apparition du christianisme et la « crise éternelle » qu'il traverse dans son rapport à l'histoire illustrent, manifestent mais aussi récapitulent et accomplissent la théogenèse ou ontogenèse universelle. Le Christ-christianisme doit donc être compris comme la figure-processus de révélation (le miroir religieux à l'échelle historique) de la révélation gnostique que constitue la théologie d'Abellio ; ils sont le mystère et le drame sacré au travers desquels sont révélés et s'expriment le drame et la passion de la déité, autrement dit le départ et le retour du Fils, dont l'Occident est le lieu-moment ainsi que la figure de leur accomplissement historial.

C'est à la Renaissance, au début des Temps modernes, que vont finir par se superposer la généalogie de l'Occident et celle de l'Europe, la naissance de cette dernière, placée sous la figure tutélaire de saint Thomas, étant fixée par Abellio au XIII^e siècle. À ce moment là, Occident et Europe accèdent à leurs baptêmes respectifs, prennent conscience l'un et l'autre d'eux-mêmes et se posent dans le monde, naïvement conçu comme ensemble fini de systèmes clos, en s'opposant aux autres civilisations objectivées et réifiées, très souvent considérées comme des ennemis, en tout cas comme des obstacles, respectivement, à leur genèse et à leur expansion. Si, jusqu'au baptême, Occident et Europe avaient tendance à copier et à récapituler le passé qui les a conçus et enfantés, leur re-naissance baptismal signifie, selon Abellio, qu'ils deviennent causes et maîtres — du moins le croient-ils — d'eux-mêmes, en raison notamment de la prise de conscience de soi de leur être occidental les différenciant des autres civilisations. L'un assume et déploie son désir de savoir ainsi que son exigence de rationalité au travers de la science et de la philosophie pendant que l'autre, se stabilisant et se fermant à l'Est, s'ouvre à l'Ouest en exportant son esprit et sa matière. Cet « âge de raison » (marqué

par les travaux de Galilée et de Descartes) et de grands voyages continentaux et transocéaniques marque l'autonomisation (prométhéenne par rapport au Père et totalitaire par rapport au monde) du Fils, l'Europe « coupant les liens avec son père juif et son parrain grec »¹¹⁵. De nouveaux critères (réducteurs) de la vérité voient le jour et vont s'imposer progressivement dans tout l'espace dominé par l'esprit d'occident : objectivité, évidence, construction. En même temps, la modernité continuera d'être « marquée par la continuité plus ou moins apparente »¹¹⁶ de la pression sous-jacente de l'esprit religieux et métaphysique en voie d'incarnation historique.

Depuis la fin du XVIII^e siècle, c'est-à-dire depuis l'entrée de la civilisation d'Occident dans sa phase communielle, l'Europe est en voie d'assomption, vivant à la fois, d'un côté, sa progressive disparition en tant qu'entité politique classique, autonome et conquérante, et, de l'autre, sa transfiguration dans la figure spirituelle de l'Occident-Nous. Au cours de cette période, le visible (l'Europe et la civilisation occidentale) devient invisible (disparaît) alors que l'invisible (l'Occident-Nous) devient visible (advient). L'ampleur se fait intensité. Au moment de la communion, les valeurs, les logiques, les lois et les impératifs créés par l'Europe, fer de lance de la civilisation occidentale, durant son baptême sont emportés-exportés dans un mouvement irrésistible de diffusion. Comme toute civilisation accédant au stade communiel, la civilisation occidentale tend à présent non pas tant à s'imposer au monde qu'à instaurer un nouveau monde — subvertissant l'ancien — fondé sur ses éléments constitutifs. En réalité, précise Abellio, c'est moins la création par elle d'un monde que la conception qu'elle se fait du monde qui est en jeu et en cours — et qu'elle cherche à exporter-partager —, conception d'une intersubjectivité (le monde devient un monde de sujets et un sujet lui-même, avons-nous dit) et d'un universel en acte (l'intelligence universelle) qui ouvre sur un nouveau cycle marqué par la destruction et la transmutation permanentes de ce monde nouveau et donc par l'avènement et le déploiement de l'Occident-Nous. Par ailleurs, cette phase d'expansion est confrontée à des résistances ainsi qu'à des phénomènes de dégradation culturelle qui conduisent la civilisation en question à son déclin et à sa disparition. Crises globales et totalitaires causées par la mise en évidence des limites de l'ambition totalitaire de la logistique mathématique¹¹⁷ ainsi que nihilisme axiologique invertissant et profanant les valeurs religieuses et individuelles de liberté, d'égalité et de justice en les réduisant à des valeurs politiques¹¹⁸ rythment et configurent cette phase communielle. Extériorisation, extension extrême, universalisation, épuisement, fin et transfiguration forment la suite logique des étapes de la civilisation occidentale, et donc de l'Europe, en phase communielle.

Pour clore cette esquisse généalogique ainsi que cette quatrième partie de notre étude du messianisme abellien, nous voudrions juste évoquer la structure historique synthétique proposée par Abellio afin de mettre en relief les courants d'idée jouant un rôle déterminant

¹¹⁵ M. N. G., p. 257.

¹¹⁶ D. M. 3, p. 179.

¹¹⁷ A. E., p. 56.

¹¹⁸ « Alors que toute crise communielle véritable signifie, pour l'individu, la montée du Moi transcendantal dans le Nous également transcendantal de l'intersubjectivité absolue, les nations révolutionnaires transposent et parodient ce mouvement en remplaçant cette communion spirituelle universalisante mais tout intime dans le Nous par une fusion matérielle et collectiviste dans le Tous, où la liberté se fait sans exception dictature. » D. M. 3, p. 181

dans le déroulement de l'ensemble du cycle européen : il est question de l'existence d'une « chaîne intégrante » formée par la succession dialectique — commandée par la logique de l'inversion intensificatrice d'inversion — du christianisme, du marxisme et de la phénoménologie génétique. « Si l'on considère en effet dans son ensemble, précise Abellio, le cycle européen, on aboutit à cette constatation que le Je transcendantal qui survole ce cycle dans la prêtrise invisible d'Occident ne peut être que l'inversion intensificatrice d'inversion de la prêtrise du christianisme originel...le terme moyen de cette structure étant le chef marxiste, qui est, dans les deux sens, l'inversion simple du prophète chrétien. »¹¹⁹ La phénoménologie husserlienne, parce que révélatrice de ce Je et de la conversion le dégageant, fait donc figure de *kairos* méthodologique dans l'histoire de la philosophie mais aussi d'événement sacramentel : elle marque la « première des premières-communions individuelles de l'Europe »¹²⁰, et ce en vue de la « première communion collective » qui est asymptotique et correspond à la « pleine occidentalisation du monde » ainsi qu'à l'« accès de l'humanité au monde pour-Dieu »¹²¹. Quant à la gnose abellienne elle-même, elle fait figure de prolongement et d'accomplissement noétique, métaphysique et théologique de la phénoménologie génétique esquissée par Husserl. Nous avons vu par ailleurs que la pensée d'Abellio est une des premières à accomplir ce qui, par la suite, a été nommé le tournant théologique de la phénoménologie¹²².

¹¹⁹ A. E., p. 200.

¹²⁰ A. E., p. 32.

¹²¹ A. E., p. 33.

¹²² Dont les représentants les plus connus sont : Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien.