

Crise et création

Raymond Abellio, praticien de la phénoménologie

Natalie Depraz
Université de la Sorbonne (Paris IV)

« Nul ne peut prétendre avoir compris la phénoménologie réellement transcendantale s'il n'a pratiqué cette expérience avec succès et n'en a été lui-même 'illuminé'. Serait-il le dialecticien le plus subtil, le logicien le plus délié, celui qui ne l'a point vécue et qui ainsi n'a point vu d'autres choses sous les choses ne peut que faire des discours sur la phénoménologie et non assumer une activité réellement phénoménologique. »

Raymond Abellio,
La structure absolue,
Editions Gallimard,
p. 63.

« Au-dessus de la théorie, la pratique »
Edmund Husserl,
Zur Intersubjektivität.

Husserl et Abellio ont en commun un souci de l'expérience et une attention à la crise qui lui est potentiellement inhérente ; en outre, ils partagent une réflexion sur l'Europe et sur sa renaissance possible par delà la situation critique qui est la sienne. Je voudrais montrer les liens essentiels qui unissent ces deux penseurs, par ailleurs tous deux défenseurs de la rationalité dans un monde soumis aux forces de l'irrationnel. Une telle affinité passe par un soin convergent accordé à la *praxis* et à sa vertu transformative. Au fur et à mesure que j'explorerai cette relation, je ferai également apparaître les points de divergence qui subsistent entre leurs approches.

I. *Le sens de la crise*

Dans les *Méditations cartésiennes*, au tournant des années 30, Husserl insiste dès les premiers paragraphes sur l'éclatement des savoirs qui caractérise l'époque qui est la sienne, ainsi que sur la nécessité d'une réforme de la philosophie comme « philosophie première » ; le diagnostic de *la Crise des sciences européennes*, quelques années plus tard, confirme ce premier bilan en étendant l'analyse à la généalogie de cette crise dans l'histoire du développement des sciences (logée dans leur tendance fondamentale à l'objectivation) et en approfondissant le statut de cette crise de la connaissance dans le contexte éthique de l'inversion des valeurs et de la perte du sens.

R. Abellio, dans *Assomption de l'Europe* au début des années 50, puis dans *La structure absolue* en 1965, situe une telle crise à son double niveau géopolitique et mystico-gnostique. Ce déplacement de l'accent critique du plan scientifique et éthique au plan politique et religieux tient à la situation différente des deux hommes dans l'Histoire : Abellio, marxiste qui a connu la deuxième Guerre Mondiale, est sensible aux effets ravageurs des dictatures stalinienne et nazi, et se veut l'héritier d'une Europe elle-même détruite par ces totalitarismes ; Husserl, homme du dix-neuvième siècle porté par l'idée de la nation allemande et du patriotisme qui la caractérise, héritier du rationalisme des Lumières et sensible à l'éthique des valeurs d'un M. Weber, réagit désespérément, avec ses forces propres, à la montée du nazisme à laquelle il assiste, impuissant.

L'un comme l'autre, chacun à leur manière, gardent néanmoins un certain optimisme devant cette confusion des valeurs et le chaos politique qui en résulte. Alors que Husserl évoque à la fin de *la Crise de l'humanité européenne*, en parlant de l'Europe, le Phénix qui renaît de ses cendres, Abellio, dans *Assomption de l'Europe*, s'interroge sur la possibilité de la régénération de l'Europe.

II. *Le statut de la rationalité*

Au fond, c'est l'exercice de la raison qui, chez l'un comme chez l'autre, s'affirme comme le garde-fou ultime contre les excès des irrationnalismes.

Pour Husserl, la rationalité au sens phénoménologique doit nécessairement prendre ses distances par rapport à une raison formelle, abstraite, désincarnée, celle que, selon lui, Kant, en représentant des Lumières, a exemplairement mise en évidence ; face à cette *ratio* qui calcule et établit des proportions sans tenir compte de l'intuition vivante et de l'évidence vécue des phénomènes, Husserl se réclame de Platon et de sa promotion du *nous* (l'esprit) et de l'*eidos* (l'essence), situant ainsi la rationalité au niveau d'une intelligibilité intuitive et essentielle des phénomènes ; la dimension noétique (de l'esprit) inscrit la raison dans un processus d'intuitivité de l'expérience du sujet, où ce

dernier n'est plus en mesure de se retrancher derrière des raisonnements seulement formels ou symboliques ; la dimension eidétique ouvre la voie à une forme d'universalité du phénomène étroitement liée à son aptitude à s'incarner dans une singularité donnée. Noétique et eidétique sont les dimensions de base d'une rationalité phénoménologique transcendante à même de déterminer les structures constitutives de notre relation au monde en tant que sujet donateur de sens et réceptif à l'affection d'un objet de ce monde.

Pour Abellio, la raison adopte des traits très en résonance avec le geste husserlien de réforme de la *ratio* et d'ouverture à l'esprit, cette intelligence intuitive des essences du monde vécu. Il fait cependant un pas de plus que Husserl en direction de la capacité de notre raison à « voir » les phénomènes, à les saisir dans une intuition directe, en accordant à celle-ci une vertu transfiguratrice du réel. En effet, la notion de « transfiguration » est au centre de la philosophie de Raymond Abellio. Dans *La structure absolue*, elle devient le maître-mot de ma relation vivante et incarnée aux choses, par distinction d'avec une « attention » qui porte encore tout le poids de la rationalité étroite (focalisée, abstraite) d'un Descartes : « Mais je sus aussi que, par ce rappel à soi de ma conscience, par cette perception de perception, je tenais la clé de ce monde de la transfiguration qui n'est pas un arrière-monde mystérieux mais le vrai monde, celui dont la 'nature' nous tient exilés. Rien de commun avec l'attention. La transfiguration est pleine, l'attention ne l'est pas. La transfiguration se connaît dans sa suffisance certaine, l'attention se tend dans une suffisance éventuelle. »¹

III. *La méthode phénoménologique*

Aussi, c'est l'accent porté sur la « vision », sur la « visibilité » du phénomène, intuitive pour l'un, transfiguratrice pour l'autre, qui modifie radicalement la relation que nous entretenons avec les objets et avec nous-mêmes. C'est ce pouvoir de transfiguration de notre vision que note Abellio au gré d'une très belle description : « Un jour, il y a quelques années, me promenant dans les vignes vaudoises qui surplombent en corniche le lac Léman et composent un des plus beaux sites du monde, si beau même et si vaste que le 'Je', à force d'y être dilaté, s'y sent dissous et, brusquement, se ressaisit et s'exalte, un événement soudain et pour moi extraordinaire se produisit. L'ocre du versant abrupt, le bleu du lac, le violet des monts de Savoie et, au fond, les glaciers étincelants du Grand-Combin, je les avais *vus* cent fois. Je sus pour la première fois que je ne les avais pas *regardés*. » Au fond, c'est d'ailleurs l'enjeu de la méthode même de Husserl, que Abellio va prolonger en la radicalisant.

¹ R. Abellio, *La structure absolue*, p. 64. A propos de Descartes (*ibid.*) : « Chez Descartes [...], le retour à soi réflexif, dans le processus de radicalisation, est un simple effet de l'attention et s'oriente vers la simple prise de conscience de soi, tandis que chez Husserl cette même prise de conscience est *aussi reprise du monde* ».

En effet, la réduction phénoménologique tisse entre eux trois gestes fondamentaux, qui nous mettent en présence de l'objet en refusant en lui le « bien entendu » : premièrement, l'*epochè* transcendantale, deuxièmement, la conversion du regard, troisièmement, la variation eidétique. L'*epochè*, suspension qui crée un recul en nous donnant d'envisager le monde dans sa densité et son épaisseur propres ; la conversion réflexive, mouvement de retournement de l'activité attentionnelle vers notre façon de regarder davantage que vers l'objet ; la variation, processus de dégagement d'un invariant intuitif par défilement de toutes les variantes accidentelles de l'apparaître de l'objet.

R. Abellio accentue en chacun de ces gestes la dimension processuelle et dynamique : 1) l'*epochè* y devient tout entière « transfiguration » ; 2) la conversion du regard une « intensification » ; 3) la variation une « initiation » ; 4) la réduction, qui forme la tresse des trois gestes, une « création ».

— *De l'epochè à la transfiguration* :

« Le lieu de l'apodicticité radicale est ainsi pour Descartes le *Je* attentif, intensifié par cette attention même, se saisissant comme *sum* et parvenant à distinguer ce qui était confus. Bien différente dans sa portée est l'*epochè* husserlienne : elle est assurément, en premier lieu, un moyen pour neutraliser notre foi naturelle dans le monde tel que les sens 'naïfs' le proposent à la science, mais, loin de conduire ainsi à une conscience résiduelle indépendante du monde, elle nous engage plus profondément par rapport à lui, elle conduit à une modification du Moi, et même si le mot de transfiguration n'est pas prononcé par Husserl, c'est cet acte de transfiguration que toute sa philosophie appelle. »

En distinguant Husserl de Descartes au nom de l'engagement transformateur dans le monde que promet l'*epochè* par rapport à l'indépendance abstraite de la conscience indubitable cartésienne, Abellio se trouve amené à faire basculer l'*epochè* husserlienne en direction de sa vertu métamorphique : l'*epochè* y devient littéralement une modification de la forme de l'attitude du sujet : une « trans-figuration ».

C'est d'ailleurs le *Je* transcendantal qui est le thème premier de la transfiguration, car il n'est pas un pôle formel mais une source jaillissante : « Le *Je* devient une expérience vécue qui fait de la phénoménologie non seulement une théorie ou une scolastique mais une *praxis*. »² Et Abellio de nous proposer sa description du processus même de l'*epochè* : « Aussi la vision empirique ressortit-elle à l'action de l'entropie, c'est-à-dire au processus d'uniformisation des états à l'œuvre dans le monde, qui agit en mode quantitatif d'ampleur. Au contraire, la vision transcendantale est personnelle, spécifique, non communicable. Elle ressortit à l'action de la gnose, c'est-à-dire au processus de

² *Op. cit.*, p. 66.

personnalisation, de spécification des états, également à l'œuvre dans le monde, qui agit en mode qualitatif d'intensité. Seul ce dernier mode de vision est réel. L'ampleur ne sera jamais qu'une projection imaginaire abstraite et conventionnelle de l'intensité, sa réduction en quelque sorte mathématique, dénombrable, spatiale, utilitaire, son expression "banale", c'est-à-dire mise à la portée de tous. »³

D'ailleurs, Husserl lui-même propose une entente de l'*époque* qui, à un endroit au moins, répond d'assez près à cette image de la transfiguration de l'empirie : « Ce motif original, c'est la traversée de l'enfer, qui permet, par une époque quasi-sceptique que plus rien ne peut dépasser, de forcer le seuil céleste d'une philosophie absolument rationnelle [...]. »⁴ L'emploi de cette image de la plongée dans les ténèbres qui débouche sur une lumière drue, très rare, témoigne des limites du langage conceptuel lorsque l'expérience appelle son propre excès. Comment ne pas, à cet égard, renvoyer à l'expérience biblique de la Transfiguration elle-même telle que Abellio la relate de son côté en décrivant un tableau de Raphaël.⁵ On y voit apparaître trois plans différents : au niveau supérieur, Jésus, en lévitation, corps glorieux affranchi de son enveloppe physique qui signe sa limite dans le monde naturel ; au niveau intermédiaire, sur le Mont Thabor, les trois apôtres (Pierre, Jean et Jacques), aveuglés par la lumière éclatante de blancheur, comme l'est la vision organique habituelle et objectiviste devant le foyer lumineux de la vision transcendantale ; au niveau inférieur, enfin, la foule au milieu de laquelle se tient l'enfant possédé, personnage unique qui seul garde les yeux grands ouverts devant la nuée éblouissante, telle la vie archaïque immergée dans le sensible et l'inconscience corporelle, mais qui rayonne de profondeur authentique sous les scories de l'objectivité.⁶ Le mouvement de la transfiguration qui fait communiquer les deux niveaux extrêmes en effaçant le niveau médian rend parfaitement compte du processus de l'*époque* husserlienne comme rétrocession à la vie immédiate du monde *via* la déconstruction des sciences objectives (figurées par les trois apôtres, dont la vision est détruite, rendue aveugle par l'éclat insoutenable de la vision) et les retrouvailles avec un sentir primitif du monde (l'enfant aux yeux révilés, mais qui voit sans voiles), lequel coïncide de façon seconde avec le Je transcendantal à l'acuité visuelle décuplée (le Christ transfiguré).

Aussi le changement radical d'attitude visuelle que promet l'*époque* n'est pas le passage à une autre vision, mais la découverte au sein même de notre

³ *Op. cit.*, p. 67.

⁴ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 89.

⁵ R. Abellio, *Approches de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 27-28, et Raymond Abellio, *Cahiers de l'Herne* n°36, Paris, Edition de l'Herne, 1979, pp. 146-147.

⁶ Cf. à propos de la vérité transcendantale de la vie archaïque immédiate, N. Depraz, *Lucidité du corps*, De l'empirisme transcendantal en phénoménologie, Dordrecht, Kluwer, 2001, chapitre 4. L'animal, l'enfant, l'aliéné, l'étranger : quelle altérologie ?, pp. 143-205.

incarnation la plus spontanée de ressources visuelles insoupçonnées, celles-là même de notre enfance dans sa candeur native : la transfiguration n'est pas l'adoption d'un autre corps, mais le refaçonnage de notre corporéité, le travail interne avec notre corps dans sa capacité propre de transformation.⁷

— *De la conversion à l'intensification* :

A cet égard, le geste de la conversion du regard, plus local et plus ponctuel que celui de l'*epochè*, laquelle est modification générale d'attitude corporelle-visuelle, procède bien de la même inspiration. Il s'agit, là encore, de faire bouger notre regard sur les choses : ne pas rester absorbé en elles, plutôt les observer à partir de notre *façon* de les regarder.

Aussi la conversion n'a-t-elle de réflexif que le nom : elle n'est en rien un dédoublement représentationnel où le reflet possède une réalité moindre que le reflété et se trouve par là affaibli par rapport au réel original. En réalité, elle est une opération d'intensification pure qui transforme l'ensemble du réel et fait également voler en éclats le concept rationnel d'attention : « Les notions d'intensité et d'intensification sont, en phénoménologie génétique, homologues de celles d'intention et d'intentionnalité [...] ». Ce qui demeure statique dans le mouvement directionnel vers un objet donné, y compris dans le mouvement de retour directionnel sur soi-même dans le geste de conversion, acquiert un sens hautement dynamique avec le processus d'intensification. L'intérêt de l'intensification est de faire voir avec finesse les différents paliers de déploiement de la conscience comme conscience de soi, et d'affiner ce qu'à de grossier la distinction entre conscience pré-réflexive et conscience réflexive.

Abellio aboutit ainsi à une relecture « génétique » (dans les termes mêmes de Husserl) de la conversion du regard, qui en fait de part en part un processus d'intensification, ce qui l'arrache définitivement à toute interprétation réflexive encore résiduelle : « Nous verrons que le problème de la conscience intensificatrice de soi se pose en fait avec celui de l'intériorisation conscientielle de toute *science* “séparée” ou “extérieure” se transfigurant en gnose ou *connaissance* ineffable. Mais, pour le moment, nous nous contenterons de quelques repères. Lorsque, dans l'attitude “naturelle” qui est celle de la totalité des existants, je “vois” une maison, ma perception est spontanée, c'est cette maison que je vois, non ma perception même. Au contraire, dans l'attitude “transcendantale”, c'est ma perception elle-même qui est perçue. *Mais cette perception de la perception altère radicalement l'état primitif*. L'état vécu, naïf d'abord, perd sa spontanéité précisément du fait que la nouvelle réflexion prend pour objet ce qui était d'abord “état” et non “objet”, et que, parmi les éléments

⁷ Cf. à ce propos N. Depraz, *Le corps glorieux*. Approche phénoménologique de la Philocalie et *La vigilance au cœur de la conscience* : pour une phénoménologie de l'attention, manuscrits à paraître soumis en vue de l'Habilitation à diriger des recherches (10 décembre 2004), Université de Poitiers.

de ma nouvelle perception, figurent non seulement ceux de la maison en tant que telle mais ceux de la perception elle-même en tant que flux vécu. Et ce qui importe essentiellement dans cette “altération”, c’est que la vision concomitante que j’ai, dans cet état, de la maison qui fut mon motif originel, loin d’être perdue, éloignée ou brouillée par cette interposition de “ma” perception seconde devant “sa” perception primaire, *s’en trouve paradoxalement intensifiée*, plus nette, plus présente, *plus chargée de réalité objective qu’avant*. Peut-on même dire que ma nouvelle perception n’est plus “spontanée” ? C’est là tout le problème de la *présence* à soi de la conscience : la distance “réflexive” de la conscience à son objet se trouve abolie. Il n’y a plus réflexion mais adhésion. En fait, c’est une spontanéité seconde qui remplace l’ancienne spontanéité primaire. Un réflexe spontané fait place à un pouvoir non moins spontané. Nous nous trouvons ici devant un fait injustifiable par la pure analyse spéculative : celui de la transfiguration de la chose en tant que fait de conscience, de sa transformation, comme nous dirons plus tard, en “surchose”, et du passage de l’état de science à l’état de connaissance. Ce fait est généralement méconnu, bien qu’il soit le plus frappant de toute expérimentation phénoménologique réelle. Toutes les difficultés auxquelles se heurtent la phénoménologie vulgaire et d’ailleurs toutes les “théories” classiques de la connaissance résident dans ce fait qu’elles considèrent le couple conscience-science comme capable d’épuiser à lui seul la totalité du vécu alors qu’il faudrait en réalité considérer la triade connaissance-conscience-science qui est la seule à permettre un dépassement vers l’être de l’étant et un enracinement ontologique de la phénoménologie transcendant le vieux et insoluble débat entre l’empirisme et l’idéalisme. Ce qui est ici en jeu, c’est une fois encore une intensité de conscience capable de rendre patente la transfiguration au cours d’une expérience directe et personnelle du phénoménologue lui-même. »⁸

Au fond, on voit comment, pour Abellio, transfiguration et intensification se répondent, comme d’ailleurs *époque* et conversion du regard chez Husserl, sur un mode qui n’est pas chronologique ou linéaire, mais qui engage la circularité fondamentale du processus même de la *genèse* de notre expérience. On trouve par ailleurs, si besoin était, une confirmation de cette mise en relation entre l’attitude phénoménologique appelée par la méthode de la réduction et le motif religieux de la conversion : « Peut-être se montrera-t-il que l’attitude phénoménologique totale, et l’époque qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d’abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui

⁸ R. Abellio, *La structure absolue*, op. cit., p. 62-63. A propos de l’abolition de la distance réflexive de la conscience à son objet et de sa redéfinition comme « présence à soi », cf. N. Depraz, P. Vermersch, F. J. Varela, *On becoming aware. An experiential pragmatics*, Boston, Benjamins Press, 2003, première partie.

davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité. »⁹

— *De la variation à l'initiation :*

Ce qu'Abellio décrit en termes d'intensification comme le processus tenu et fin d'émergence de la conscience individuelle à elle-même, il le reprend au niveau de la vie même de cet individu, de son histoire personnelle. C'est le sens de la genèse des sacrements, qui vaut à son tour comme un miroir du cheminement de la conscience elle-même. La variation fait défiler des faits accidentels et des faits essentiels, et il s'agit de prendre appui sur ce qui nous est donné essentiellement pour en dégager à mesure la structure invariante. De même que l'initiation aux sacrements vise à désigner un universel de la vie religieuse, de même la variation procède à l'élimination de l'anecdotique pour ne conserver que la marque structurale. Dans les deux cas, il y a un saut graduel qui est l'objet même de la clarification.

Abellio confère une portée génétique à la variation husserlienne, et l'inscrit de surcroît dans une dynamique personnelle et interpersonnelle, voire communautaire. En effet, la genèse de la personne ressortit à cette traversée des étapes sacramentelles (conception, naissance, baptême, communion), qui lui font apercevoir la qualité essentielle de sa vie par contraste d'avec ces aspects contingents. La relation aux différents événements en question est reconduction à sa définition proprement invariante, dans la mesure où le sacrement situe la personne dans sa plus haute dignité intérieure. C'est d'ailleurs ce qui conduit Abellio à resserrer encore l'espace sacramental : « Aussi ne devrait-il y avoir, au sens strict, que trois sacrements, ceux du baptême, de la communion et de la confirmation, le premier étant nécessairement le baptême puisqu'il est celui de l'émergence du Je, le premier couronnement de l'homme par sa première prise de possession d'un monde. Tous les autres sacrements, au sens catholique du terme, ceux du mariage, de la pénitence, de l'ordination et de l'extrême-onction, ne peuvent, comme il se doit, que se ramener à ces trois-là dont ils sont des intensifications particulières. »¹⁰

On peut ainsi considérer que baptême, communion et confirmation sont les trois traits essentiels de l'humanité élevée à sa dimension transcendantale, par différence d'avec d'autres événements de la vie humaine comme le mariage, la pénitence, l'ordination et l'extrême-onction, qui n'en sont que des traits accidentels (qui eussent pu ne point être). En revanche, ces trois sacrements définissent l'être humain dans sa qualité tout à la fois singulière et universelle de personne toujours en devenir d'elle-même. Telle est la dimension génétique de la variation eidétique husserlienne.

⁹ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 156.

¹⁰ R. Abellio, *La structure absolue*, op. cit. p. 151-152.

— *De la réduction à la création* :

C'est pourquoi la méthode de la réduction, qui allie en elle ces trois gestes qu'on a dit, *epochè*, conversion et variation, reçoit un volume qui la conduit depuis elle-même au delà d'elle-même. On peut noter que Husserl lui-même insiste bien, dès *L'idée de la phénoménologie* en 1907, sur le fait que la réduction phénoménologique n'est pas une dé-limitation (*Einschränkung*) restrictive, mais la libération d'un champ nouveau en élargissement continu (*Beschränkung*), où surgissent de nouvelles dimensions d'expérience selon une dynamique générative interne. Tel est l'accent proprement génétique de la réduction, déjà lové dans sa compréhension précoce, non-cartésienne, de 1907.

« Mais ce jour-là, brusquement, je sus que je créais moi-même ce paysage, qu'il n'était rien sans moi. Ma conscience était là, clairement présente à elle-même : 'C'est moi qui te vois, et qui me vois te voir, et qui, en me voyant, te fais.' Ce véritable cri intérieur est celui du démiurge lors de sa création du monde. Il n'est pas seulement suspension d'un 'ancien' monde, mais projection d'un 'nouveau'. Et dans l'instant, en effet, le monde fut recréé. »¹¹ On voit bien ici, à travers le type de relation de la conscience au monde que Abellio met en avant, qu'il s'agit moins d'un retrait ou d'une retenue (ce que laisse entendre la notion de "suspension") que d'une avancée, d'un processus de génération (littéralement lisible dans le terme "projection" : pousser en avant), bref d'une création. D'ailleurs, on peut remarquer que Eugen Fink définit la « donation de sens » (*Sinngebung*) — la constitution — comme une création, non pas *ex nihilo*, mais auto-générative.

En réalité, l'auteur de *La structure absolue* approfondit chacun de ses gestes en direction de leur vertu transformative, remarquablement notée dans cette alliance inédite entre le voir et le faire, qui définit justement le création du démiurge.

IV. *En guise de conclusion : la pratique en question*

« Le Je devient une expérience vécue qui fait de la phénoménologie non seulement une théorie ou une scolastique mais une praxis. »¹²

C'est vraisemblablement ce qui signe le caractère essentiellement pratique de la démarche phénoménologique de R. Abellio. Le sous-titre de *La structure absolue*, en première instance, témoigne d'ailleurs bien de cette insistance, qu'il reprend au Husserl tardif, mise sur le processus : « Essai de phénoménologie génétique ».

¹¹ R. Abellio, *La structure absolue*, *op. cit.*, pp. 63-64.

¹² R. Abellio, *op. cit.*, p. 66.

Mais, au delà, c'est la vertu des exemples qui ne peut que nous frapper, tel celui que nous avons déjà cité sur la qualité de fraîcheur que nous procure l'aptitude (par exemple) à voir effectivement. On peut également penser à l'exemple structurant de la chute en montagne, décrit au début de *La structure absolue*, et qui incarne à proprement parler et de façon remarquable le processus de l'épochè.