

Nature et pouvoir de la raison dans la gnose abellienne La fondation d'un nouveau rationalisme

Commençons sans détours par mettre en évidence ce qui constitue pour nous moins une définition stricte qu'un repère pour notre réflexion, moins un argument d'autorité qu'un cadre pour notre investigation, moins une postulation indémontrable qu'une perspective ouverte, un point de départ autant que d'arrivée : la pensée d'Abellio est une philosophie gnostique et cette philosophie gnostique se présente et s'articule comme phénoménologie métaphysique. Que le rapprochement et l'articulation réciproque l'un avec l'autre et l'un à partir de l'autre des deux termes « phénoménologie » et « métaphysique » n'aillent pas de soi, nous le concédons, mais cela ne justifie aucunement les rappels à l'ordre lancés face à ou les condamnations prononcées contre l'existence d'une telle corrélation par les tenants d'une pensée agnostique et universitaire qui voudraient en interdire jusqu'à la possibilité. Nous montrerons bientôt ce qui nous autorise du choix d'une telle dénomination à propos de la pensée d'Abellio.

C'est par conséquent à partir et à l'intérieur du champ particulier ouvert et ensemencé par cette phénoménologie métaphysique d'essence gnostique, phénoménologie que d'aucuns auraient pu considérer — abstraction faite ici de la légitimité ou non d'une telle considération, s'ils l'avaient connue ou s'ils ne l'avaient négligée pour des motifs connus d'eux seuls, comme sacrifiant, avec celles de Michel Henry, d'Emmanuel Lévinas, de Jean-Luc Marion ou encore de Jean-Louis Chrétien, et pour des raisons très différentes, au « tournant théologique de la phénoménologie », c'est donc à partir et dans les limites de

cette phénoménologie métaphysique que nous allons tâcher d'identifier le statut de la raison mobilisée et mise en œuvre dans la gnose abellienne.

Après avoir effectué une première approche, thématique, de la phénoménologie métaphysique d'Abellio, approche ayant valeur de fondation, notre entreprise de mise à jour des différents aspects de la raison tels qu'ils apparaissent et s'actualisent dans la gnose abellienne prendra appui sur trois piliers porteurs et directeurs :

- L'existence de deux champs sémantiques distincts désignant chacun un mode particulier d'accès à l'intelligibilité des choses.
- Une proposition de Maître Eckhart souvent citée par Abellio.
- La définition, par Abellio, de la gnose comme paradoxe.

1) De la philosophie gnostique d'Abellio comme phénoménologie métaphysique

La philosophie gnostique d'Abellio possède une double origine que nous devons impérativement mettre en lumière. Tout d'abord, de la même manière que les métaphysiques classiques, celles en particulier de Descartes, de Malebranche, de Leibniz ou de Spinoza, prennent leur origine commune à la fois dans une intention radicalement nouvelle, à savoir l'appropriation et la compréhension, par une raison émancipée de la foi, des objets et des thèmes majeurs de la théologie (Dieu, l'âme, le monde, les différentes relations existants entre eux), et dans un esprit foncièrement critique — la raison devient, par et avec eux, normative, analytique et fondatrice, la pensée d'Abellio trouve son impulsion véritable dans le souci profond de découvrir, par un travail de « désoccultation » des traditions spirituelles et religieuses, et notamment du Christianisme, travail mobilisant certains des acquis rationnels fondamentaux de la pensée moderne, le fondement — archê et télos — universel de l'être et du devenir.

En second lieu, et cette deuxième branche généalogique est absolument inséparable de la première, retenons que ce qui fut à l'origine de la genèse de la philosophie gnostique d'Abellio, c'est la prise de conscience par ce dernier des limites et des écueils inhérents à la conception dominante, moderne et contemporaine, de la raison en Occident, limites et écueils constituant autant d'obstacles, d'une part à l'utilisation exhaustive et exhaussante de la raison, d'autre part à l'avènement d'une connaissance véritablement et absolument universelle. Ce que l'on a appelé « crise de la raison », crise qu'il faut considérer, selon Abellio, comme une crise globale de l'Occident du fait même de la présence et de l'influence globales et totalitaires de cette raison en question, plus précisément du fait même de l'effectivité de son mode totalitaire d'investigation et d'interprétation du réel, cette « crise de la raison » n'est autre que le devenir manifeste, à l'œuvre dans tous les domaines de l'être, de ces limites et de ces écueils.

La mise à jour de la première origine intentionnelle de l'œuvre d'Abellio nous éclaire déjà sur l'aspect et l'orientation clairement métaphysiques de sa pensée. La pensée d'Abellio est ainsi sans conteste une pensée de nature métaphysique. Mais il nous faut aussitôt rajouter que cette pensée métaphysique n'est ni une simple répétition ni un quelconque prolongement de la métaphysique classique, de ses méthodes, de son vocabulaire, de ses prétentions et de ses rattachements. L'existence et l'identification de la seconde origine précitée nous invitent au contraire à voir à l'œuvre dans l'approche critique de la raison opérée par Abellio, le désir affirmé de refonder radicalement la métaphysique sur des bases rationnelles nouvelles, bases qu'Abellio ira chercher principalement dans la phénoménologie de Husserl mais aussi, en partie, dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. C'est à l'édification de ce qu'il nomma lui-même une « métaphysique régénérée » que se vouera dès lors Abellio. Et cette régénération, conditionnée et soutenue par la fondation d'un « nouveau rationalisme », sera rendue possible grâce à la découverte qu'il fera et à

l'appropriation-prolongement qu'il entreprendra de la phénoménologie husserlienne. Le projet d'une « métaphysique régénérée » verra donc le jour et se fera lumière et méthode sous la forme d'une phénoménologie métaphysique.

Cette première explication en appelle une seconde qui va nous amener directement à traiter de la question qui nous importe ici. La clé tout autant que le fil conducteur de notre seconde explication se trouvent inscrits dans la compréhension de ce qu'Abellio nomme, dans son essai intitulé *La Structure absolue* (p. 163), la « double transcendance ». La phénoménologie husserlienne, souligne Abellio, met en évidence une première transcendance : celle existant entre l'étant (compris alors comme phénomène) et l'être de l'étant (que nous devons comprendre comme l'apparaître du phénomène). Mais cette transcendance ne suffit pas aux yeux d'Abellio, pour qui toute quête gnostique doit être une quête d'ensemble de l'universalité, de la totalité, de l'unité et de la clarté. Il ajoute donc à cette première transcendance, qui demeure encore source de multiplicité et d'opacité pour la conscience, une seconde transcendance : cette fois-ci entre l'être de l'étant et l'Etre (entendu comme « l'intégrale de l'être de tous les étants »). Si la première transcendance est effectivement de nature phénoménologique, qui interroge l'horizon intentionnel, l'acte de donation de sens et le pouvoir de constitution de la conscience transcendantale, la seconde est sans nul doute de nature métaphysique, qui enracine le Je transcendantal dans ce qui demeure à la fois l'origine et la fin de toute connaissance, l'origine et la fin de tout être et de tout devenir particuliers. Ces deux transcendances s'accomplissent synchroniquement.

La double transcendance est donc une double ouverture, et si la première peut effectivement être posée comme mouvement hors de soi (ek-statique) de l'Etre originaire, ce mouvement est néanmoins considéré par Abellio comme la condition nécessaire à l'existence de la seconde ouverture, une ouverture définit cette fois-ci comme mouvement d'édification de l'être cause-de-soi, comme mouvement en-statique ou mouvement de communion, au travers duquel l'Etre,

d'abord posé face à lui-même, se retrouve maintenant réuni en et par lui-même dans une pleine et permanente présence à soi-même, une présence non plus homogène, indifférenciée et opaque mais homogène, différenciée et transparente, présence à soi rendue possible par le passage dans le moment de la plus grande hétérogénéité où l'être pour-soi distingué de l'être en-soi entretient néanmoins avec ce dernier un rapport dialectique et gnostique d'immersion/émersion rendant possible sa transfiguration dans l'être cause-de-soi.

Cet être cause-de-soi, qui n'est autre que le devenir de l'autoaccomplissement gnostique de l'Etre dans son autorévélation transcendante, se remplit de plus en plus (amplification) et de mieux en mieux (intensification), sa vision se fait de plus en plus claire et de plus en plus vaste, son action et ses pouvoirs sont de mieux en mieux assurés et unifiés, son énergie de plus en plus et de mieux en mieux canalisée et concentrée. Ce double accroissement, qui constitue en fait une montée indéfinie vers cet au-delà des essences, vers cette Présence ultime, vers ce Sens absolu, vers cette essence de Dieu qu'est l'Etre de l'être, est finalement commandée et orientée par ce qu'Abellio nomme, accomplissant ainsi gnostiquement et de manière asymptotique la phénoménologie de Husserl, « l'intentionnalité structurante globale », une intentionnalité intégrative et ordonnatrice de toutes les intentionnalités particulières. La philosophie gnostique d'Abellio a donc bien pour nom : phénoménologie métaphysique.

2) Noësis vs dianoïa ou l'impossible alternative

Le terme « raison », que la langue française met à notre disposition, est un terme qui possède une longue, riche et, dirons-nous, tumultueuse histoire. Il se présente plus précisément comme l'aboutissement révélateur d'une histoire, une histoire non pas seulement linguistique mais aussi, et surtout, culturelle, l'histoire culturelle de l'Occident. Du point de vue strictement linguistique, il est

le dérivé du terme latin ratio, d'où dérivent aussi les termes « rationnel » et « rationalité », le terme « raisonnable », lui, dérivant directement de « raison ». Mais « raison » n'est pas seulement un signifiant, c'est aussi un signifié, plus précisément un noyau, ou un complexe, de significations.

La conception de la raison qui domine actuellement en Occident, conception exclusive, univoque et sans ambiguïté qui détermine depuis la fin du moyen âge et le début de l'époque moderne la nature, les enjeux et le sort de la connaissance et de notre rapport au monde, cette conception est le fruit d'un choix, d'un parti pris et d'une orientation intellectuels parfaitement identifiables depuis le site étymologique dont dérive directement le terme « raison », ce site étant celui qui porte le nom de « ratio ». Ainsi, par le biais de son rattachement à ce site, qui se présente finalement, nous allons le voir, comme un double rattachement : étymologique et sémantique, le terme raison nous dit sans ambiguïté la perspective prise à un moment donné de son Histoire par l'Occident.

« Raison » dérive donc de « ratio » et d'aucune autre filiation linguistique que celle-ci. « Ratio » est son origine linguistique. Quant au terme ratio, il est lui-même un terme qui apparaît dans la langue latine lorsque Cicéron entreprend, au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, d'exposer et d'introduire dans le monde latin les doctrines et les courants de la philosophie grecque. Ce moment est fondamental pour l'avenir de l'Occident, ce qui fait de Cicéron, mais aussi, en partie, de Lucrèce, un intermédiaire décisif pour la tradition de la philosophie occidentale en particulier et pour la culture occidentale en général. En traduisant logos par ratio, Cicéron non seulement évacue tout ce qui, dans le premier, est d'ordre métaphysique (l'âme du monde qui gouverne l'univers selon Héraclite) et théologique (et qui donnera le Verbe chrétien) mais il ouvre par ailleurs avec le terme latin un champ potentiel de significations qui, progressivement, tout au long du Moyen Âge, s'actualisera, s'affirmera, se précisera et sera systématisé.

« Ratio », au Moyen Âge, désigne ainsi, dans la rue, l'équilibre des comptes, les rapports commerciaux raisonnables, la pesée du pour et du contre dans les échanges, l'effort de justesse, l'efficacité pragmatique. La ratio renvoie alors à un ensemble d'attitudes ainsi qu'à des aspirations dites bourgeoises : l'effort de justesse, la quiétude, la paix civile par le commerce, les comportements diplomatiques, la morale, la sécurité. La ratio est tout autant la faculté d'accomplir ces opérations que leur résultat. En parallèle, dans les chaires de théologie et dans les universités naissantes, elle devient analyse et confrontation des raisons d'un discours, exercice de l'argumentation, pensée qui affronte une certaine contradiction, se cherche une justification et accepte de s'expliquer. Au sens étroit elle est la capacité de tirer des conséquences correctes de principes déjà connus et se fonde bientôt sur la logique d'Aristote (principe d'identité, de non contradiction et du tiers exclus). La ratio devient dès lors pensée discursive et logico-déductive. Elle se présente finalement comme possédant un triple caractère : calculateur, laborieux et progressif, auxquels s'ajouteront, avec la modernité, ceux d'ordonnateur, de normatif, d'analytique, de procédural, de logistique, de dialogique. Ce qu'il est important de bien comprendre c'est que la raison moderne et contemporaine trouve en la ratio non seulement sa racine étymologique mais aussi son point d'ancrage, son lit et son inclination sémantiques profondes et que cette raison va étendre son influence bien au-delà du seul champ des sciences exactes, jusque et y compris dans la philosophie.

Mais remontons à présent plus en amont, jusqu'à l'origine de la césure sémantique qui se trouve à l'origine de l'existence des deux filiations que nous avons cité plus haut, filiations qui creusent dans les possibilités de l'esprit un fossé de plus en plus infranchissable, l'Occident ayant fait le choix à un moment particulier de son histoire de se réfugier, sûr de son fait et n'ayant de cesse de le justifier, sur l'un des deux bords de cet écartèlement intellectuel et spirituel. Remontons donc jusqu'à l'Antiquité grecque. Cette dernière a légué à

l'Occident deux modes possibles d'approche et de saisie de l'intelligible, ou, pour rester gnoséologiquement neutre, de l'intelligibilité des choses. La distinction de ces deux modes, ces derniers conditionnant à la fois deux pratiques, deux finalités et deux types d'objets, s'est traduite linguistiquement par l'apparition de deux séries de termes dont la différence a pris aussi très souvent la forme d'une opposition exclusive.

La Grèce, dans sa période classique, précise donc et systématise la distinction entre une pensée discursive, insistant sur l'ordre des preuves et des enchaînements logiques de la cohérence des discours, ce qu'aujourd'hui nous nommerions une raison raisonnante, n'atteignant l'intelligible qu'indirectement, et une pensée contemplative, intuitive, s'assurant de ses prises, accédant directement à la saisie de l'intelligible, pensée appartenant à la partie supérieure de l'âme et capable de saisir d'un seul regard l'ensemble de l'ordre universel des choses et l'articulation de l'intelligible. Cette seconde forme de pensée, à son point le plus élevé, est immédiatement compréhension d'elle-même, de sa propre activité, comme l'est aussi le « troisième genre de connaissance » chez Spinoza. La distinction grecque de ces deux modes de pensée est celle qui oppose, en les nommant, la *dianoïa* et la *noêsis*. Elle sera transmise et nous allons la retrouver sous une forme quasi analogue dans la patristique et la théologie médiévale mais formulée cette fois-ci à partir du vocabulaire latin ; ainsi la différenciation entre *dianoïa* et *noêsis* devient, selon un rapport d'homologie à peu de choses près parfaitement stricte, la différenciation entre *ratio* et *intellect* — c'est elle aussi que manifeste la distinction, présente dans la langue allemande, entre les termes *vernunftikeit* et *vernunft*.

Confronté à l'existence des deux termes : *ratio* et *intellect*, termes que le Moyen Âge, tout en les rattachant chacun strictement à des registres et à des domaines bien différents possédant les uns et les autres leurs propres enjeux respectifs, n'a cessé de convoquer et d'utiliser, l'Occident, celui qui allait naître avec l'avènement de l'époque moderne, fit progressivement de leur distinction

une alternative dans laquelle chaque parti devint exclusif de l'autre. Le cours des choses, se manifestant notamment par la naissance d'un projet total et indéfiniment linéaire d'appréhension purement mathématique de la nature, allait donc, nous l'avons dit, faire rapidement basculer l'Occident du côté du parti de la ratio, évacuant ainsi, au travers d'une relégation dogmatique et positiviste du terme « intellect » au rang des curiosités spirituelles et linguistiques de l'Histoire, le sens et les enjeux dont celui-ci était porteur, sens et enjeux qui ne subsisteront plus que chez quelques esprits solitaires et singuliers parmi lesquels, nous pouvons déjà l'affirmer, il faut compter Raymond Abellio.

Nous savons à présent ce que recouvre le terme « ratio », nous connaissons l'esprit et l'objectif qui l'animent, et nous avons vu qu'il constitue la source à la fois linguistique et sémantique du terme « raison ». Mais que représente au juste, de son côté, le terme « intellect » ? Quel versant de l'esprit et quelle voie de la connaissance furent ainsi, avec ce dernier, abandonnés par l'Occident au profit exclusif d'une ratio trouvant bientôt dans les sciences nées avec la modernité son lieu et son critère privilégiés d'expression et d'exercice ?

L'intellect dispose en fait de tous les caractères, de toutes les puissances et de tous les mouvements qui appartenaient déjà à la noêsis grecque. Transposés dans le vocabulaire et l'esprit chrétiens, ces propriétés appartiennent à la partie la plus haute de l'âme, celle tournée directement vers Dieu. D'une manière générale il faut comprendre que c'est par l'intermédiaire de l'intellect que l'acte de connaître atteint à l'évidence la plus haute, l'évidence illuminante, celle qui accompagne la saisie de l'intelligible. Les raisons dernières de toutes choses sont alors présentes à l'esprit qui peut ainsi, à partir d'elles, revenir éclairé et éclairant sur toutes choses, les fonder et les réfléchir. Plus essentiellement encore, et plus éclairant par ailleurs, l'intellect doit être finalement pensé tout à la fois comme faculté (homologue du nous grecque), comme opération (l'acte d'intellection, la noêsis) et comme l'objet de celle-ci (le visé, le noème). C'est par conséquent par et dans l'intellect, grâce à sa multiplicité dans l'unité, que

toute communion devient possible. En lui le contenu et la forme d'accès au contenu coïncident et fusionnent l'un dans l'autre.

3) D'une parole de Maître Eckhart

Il est une proposition de Maître Eckhart, proposition appartenant à l'œuvre latine de ce dernier et apparaissant dans la première de ses *Questions parisiennes*, qu'Abellio cite à maintes reprises dans son œuvre car elle représente pour lui une réponse, ou tout au moins un élément de réponse et un guide pour la méditation, devant le problème du rapport de la pensée et de l'être. Cette proposition est la suivante : « l'intellect est supérieur à l'être ». Abellio la reprend à son compte, approuvant ainsi la primauté de la question et de l'épreuve de la connaissance sur la question et l'épreuve de l'être. C'est le vieux débat concernant l'alternative philosophie de la conscience/philosophie de l'être qui est ainsi repris par Abellio, reformulé et, dirons nous, résolu. Mais, contrairement à ce que pourrait laisser penser la proposition de Maître Eckhart, qu'Abellio fait donc sienne, cette résolution prend chez ce dernier, nous allons le voir dans une prochaine partie, la forme non d'une opposition irréductible ou d'une supériorité dissymétrique de l'un des deux termes, l'une et l'autre position maintenant un dualisme s'avérant insupportable à l'aspiration gnostique d'Abellio, mais d'un mouvement dialectique les fondant l'un dans l'autre et l'un par l'autre, mouvement faisant advenir l'ultime Présence exhaussante.

Le fait qu'Abellio ait donc intégré à son œuvre et à sa pensée cette proposition singulière de Maître Eckhart, proposition d'essence plus gnostique qu'axiologique ou morale, ce fait, donc, nous éclaire en partie — mais en partie seulement car sur ce point encore la gnose abellienne apporte une dimension plus intégrative que dissociante, plus dialectique que taxinomique, plus génétique que statique — sur le rapport que la voie gnostique constituée par Abellio entretient avec la distinction ratio/intellect. En effet, en opérant l'intégration de ce vocable et de l'ensemble de ses aspects, la gnose abellienne

ne partage pas le parti pris de la modernité occidentale, elle ne suis pas son cours qui, passant par le choix exclusif et dogmatique de la ratio, a conduit la civilisation occidentale jusqu'à cette crise profonde qu'elle est en train de traverser et de vivre.

Quel sens donné à cette intégration ? L'intellect, nous l'avons vu, est une faculté supérieure de l'âme, ou, plus ou moins indifféremment, la partie supérieure de l'âme, ce qui signifie, en termes théologiques, l'instance qui, en l'être humain, non seulement le rapproche au plus près de Dieu, ou de l'essence de Dieu, la déité pour parler comme Maître Eckhart, mais permet aussi l'actualisation de leur union. L'intellect, situé au plus profond de l'âme, dans ce « château fort de l'âme » dont parle Maître Eckhart, représente pour ce dernier le principe grâce auquel l'être humain participe de Dieu, plus précisément de l'essence de Dieu. Si, pour Maître Eckhart, l'intellect est donc supérieur à l'être, c'est parce que l'intellect étant le principe de la véritable connaissance de l'absolu (génitif objectif), il participe par son origine et sa nature de la connaissance de l'absolu (génitif subjectif), autrement dit du Verbe divin, instance première (Evangile selon Saint Jean) non créée et créant toute chose. Le monde et toute chose *ont* un être car ils sont créés, mais le Verbe, qui est Dieu et qui demeure auprès de Dieu, n'est pas créé mais *est* l'Etre. Participant alors du Verbe divin, l'intellect, pourtant lui-même créé, n'en reste pas moins dans une proximité intime avec Dieu. C'est par conséquent en raison même de sa place, de son rang et de sa fonction (connaître) qu'il se situe au-dessus de l'être.

C'est cette valeur supérieure accordée à la connaissance qui séduisit Abellio, penseur en quête d'une gnose. La raison des modernes ne pouvait suffire pour permettre de faire l'épreuve et d'accomplir la double transcendance. Seul l'intellect, autrement dit la condition de la naissance de Dieu en l'être humain, plus justement la condition de la transfiguration de l'être humain et du monde dans le Verbe de Dieu entendu comme connaissance absolue, seul l'intellect peut rendre possible et expliquer la seconde transcendance, celle de

l'être vers l'Etre. Cela s'explique par le fait qu'il constitue, dans la gnose abellienne, l'acte-principe de l'être cause-de-soi par et dans lequel s'édifie l'homme intérieur, acte-principe d'une ontogenèse conduisant à l'avènement et à l'assomption de l'homme intérieur dans le Soi, dans la Présence, acte-principe constituant l'Etre dans son unité, sa clarté, son universalité, sa Présence à soi. Grâce à l'intellect accomplissant la seconde transcendance, cet intellect compris selon sa nature tridimensionnelle, l'Etre et la Connaissance coïncident dans la Présence de l'Etre à lui-même.

Que l'intellect puisse être dit supérieur à l'être dans la gnose abellienne, cela s'explique par la structure même de la phénoménologie métaphysique. En effet, rappelons que la première transcendance est d'ordre phénoménologique et que la seconde représente l'ancrage et le prolongement métaphysiques de celle-ci. Dès lors, puisque l'être de l'étant, plus précisément l'être du phénomène, est identifiable, en phénoménologie, à son apparaître, et que la condition de cet apparaître n'est autre que le mode au travers duquel un objet est visé par la conscience — une visée qui est en même temps donation de sens, mode nommé « intentionnalité » par Husserl, l'ensemble de tous les apparaître, nous dit Abellio, doit être rattaché, dans une perspective gnostique d'élévation jusqu'à l'au-delà des essences, à une « intentionnalité structurante globale ». A partir de là nous pouvons affirmer, toujours dans le cadre d'une démarche gnostique, que de la même manière que toute intentionnalité particulière est commandée par cette « intentionnalité structurante globale », l'apparaître particulier, l'être donc, se détache sur l'horizon d'un apparaître à la fois plus originaire et en même temps terminal, l'apparaître de tout apparaître particulier, cet Etre de l'être. Et comme l'intellect est l'acte-principe de cet Apparaître universel, il est aussi le fondant (fondre et fonder) de l'être. L'acte-principe qu'est l'intellect s'élève par conséquent au-dessus de l'être tout en restant ce par quoi l'être est fondé comme apparaître et fondu comme sens.

Une autre façon, toujours transcendante, d'expliquer le sens de l'appropriation abellienne de la proposition de Maître Eckhart est de reconnaître que l'apparaître du phénomène, son être, est lui-même un phénomène alors que la conscience-intellect est, elle, transphénoménale. L'être lui-même apparaît et est donc renvoyé — d'où l'ancrage et l'approfondissement métaphysiques qu'opère la phénoménologie abellienne — à une essence de l'apparaître qui elle-même n'apparaît pas et qui est, pour le dire comme Michel Henry, mais dans une perspective radicalement inverse, l'automanifestation, dans et par l'intellect, de l'Un-le-Tout comme Etre de tous les êtres.

4) Du paradoxe de la gnose abellienne

Si une élévation au dessus de l'être de l'étant est possible, dans la gnose abellienne, c'est parce qu'il existe toujours et d'abord une coïncidence de la pensée et de l'être, et si cette élévation est elle-même indéfinie — accroissant sans cesse l'ampleur et l'intensité du champ de l'Etre — et sa fin située à l'infini, c'est parce que cette transcendance est une transcendance immanente, une « transcendance centrale » nous dit Abellio, le drame de Dieu en l'homme, en cet homme qui n'en finit pas de déplier, de déployer et d'intégrer l'infinité de ses rapports au monde et à soi, et non une « transcendance marginale » comme dans la théologie catholique qui place Dieu non plus au centre du monde et de l'homme mais à leur marge. Cela signifie aussi que la seconde transcendance conduisant à la véritable naissance du Fils en nous n'est possible que parce qu'il existe une première transcendance nous mettant en présence de nous-mêmes comme sujet transcendantal en même temps que rendant présent et ouvrant en nous le monde comme sens. Et cette première transcendance est déjà la constitution d'une unité, celle que nous fournit le monde des essences par rapport au monde des faits, des choses et des situations.

Cette première transcendance, nous l'avons dit, est celle à laquelle s'est attaché Husserl, les essences auxquelles il s'intéressa étant les essences de la

conscience. Dès lors, même si Abellio fait le reproche à Husserl d'avoir négligé la seconde transcendance, il lui reconnaît entre autres mérites d'avoir mis à jour une nouvelle modalité de la raison. En effet, à côté de la raison naturelle, celle qui se trouve notamment mobilisée et activée dans les sciences exactes, Husserl découvrit et fit l'épreuve d'une raison qu'il appela transcendantale, une raison non plus fascinée et commandée par l'objectivité et la forme de l'objectivité mais préoccupée et guidée par la vie de la subjectivité transcendantale définie comme la source constituante de toute objectivité et de tout sens donné à cette objectivité.

Raison naturelle d'un côté, ayant pour objet les essences des phénomènes, raison transcendantale de l'autre, prenant pour thème les essences de la vie transcendantale de la conscience mais aussi l'être des phénomènes. A ces deux raisons, Abellio, avons nous déjà précisé, rajoute l'intellect dont le matériau et la fin est cette essence située au-delà des essences. Quel rapport la gnose entretient-elle alors avec ces trois modes d'appréhension de l'intelligible ? Sont-ils tous trois pris en compte et intégrés dans la gnose abellienne ou seulement certains d'entre eux ? Et dans le premier cas, quels rapports entre eux la gnose instaure-t-elle ? S'agit-il plus particulièrement de trois raisons, différentes de nature, ou de trois aspects d'une même modalité de l'esprit ?

Avant de répondre à ces questions, et parce que cela va justement nous aider à y répondre, revenons à cette situation particulière propre à la culture occidentale qu'est la crise moderne de la raison. Cette crise, qui impose avec force que soient abordées la question de la validité de la raison entendue selon sa conception comme ratio, mais aussi celles de sa légitimité, de ses conditions et modalités d'exercice, de ses limites, de son statut, de son pouvoir, de ses enjeux, de ses principes, de son champ d'application, cette crise donc est tout autant éthique et spirituelle qu'épistémologique, elle implique aussi bien la nature, les formes et le sens de l'existence que la nature, les formes et le sens de la connaissance. Husserl, de son côté, voit dans cette crise l'effet d'une

distanciation radicale prise par la démarche rationnelle moderne par rapport aux questions fondamentales portant sur le sens de l'existence. La raison-ratio, et par conséquent les sciences qui en sont l'emblématique émanation et systématisation, n'engage plus aucune méditation sur ces questions. Détachée de la vie, la science perd sa raison d'être, son ancrage et son télos, elle dérive et se perd dans une objectivité qui ne cesse pourtant de lui échapper.

Pour Abellio, la crise de la raison est justement une crise de cette objectivité saturant l'horizon de la conscience et s'opposant au mouvement d'unification de l'Etre, une crise du dualisme, de tous les dualismes, une crise de l'artificialité, de l'aliénation arbitraire de la notion de limite imposée au champ de l'Etre, une crise de la répétition qu'implique l'usage d'un outil extérieur à celui qui l'utilise, une crise du formalisme, une crise du rapport local/global invertit par les sciences. La crise de la raison suppose donc que l'Occident envisage de travailler à sortir de la conception dogmatique et étroite de la raison comme ratio, de ré-interroger la raison dans son origine et son sens, de fonder une nouvelle rationalité qui réconcilie la quête consciente et rigoureuse de l'intelligible avec l'existence individuelle et le devenir de l'humanité, de penser le sens de la connaissance et la connaissance du sens.

Face à cette crise de la raison, les positions prises par la conscience occidentale se ramènent à quelques grandes orientations : le dénie pur et simple, la suspension de toute adhésion à la raison, la remise en cause de cette dernière, radicale ou partielle, la rupture, totale ou partielle, le transfert de pouvoir ou, finalement, l'exhaussement, la régénération et le parachèvement de cette raison.

Le souci de rigueur, de clarté et d'universalité qui anima toute sa vie Abellio, ce souci le fit très tôt choisir le camp de la raison contre celui de son rejet. Prenant toutefois conscience des limites inhérentes à la raison-ratio, il envisagea, dans la perspective de la fondation d'une nouvelle gnose, d'édifier un « nouveau rationalisme ». Les questions qui, nous pouvons le supposer sans prendre trop de liberté, s'imposèrent alors à Abellio sont sans doute les

suivantes : la mise en œuvre d'une nouvelle modalité de la raison est-elle possible ? L'existence d'une autocritique fondatrice de la raison est-elle envisageable ? Le dépassement et l'accomplissement de la raison peuvent-ils s'effectuer sous la guidée de la raison elle-même ? La raison ne peut-elle s'autodépasse et se transcender dans un transrationnel ?

Ces interrogations, et peut-être bien d'autres, considérées comme autant d'enjeux à résoudre et d'impératifs à relever, reposent toutes sur un arrière-fond à la fois catalyseur et régulateur constitué par la présence de deux types complémentaires de rapports, aujourd'hui laissés à l'abandon : le premier de ces rapports est relatif au terme raison qui, dans la langue française, désigne deux réalités distinctes : la faculté ou le pouvoir de penser d'un côté, la raison d'être, le principe, la cause des choses de l'autre (la langue allemande distingue vernunft et Grund) ; le second rapport interroge le possible ou l'impossible rapprochement de deux formes d'accès à l'intelligible : la foi et la raison.

Ces questions et surtout ces rapports n'ont cessé de travailler Abellio de l'intérieur. Il ne pouvait en faire l'économie. Il ne le fit d'ailleurs pas, à tel point que ces deux rapports, et surtout leur résolution respective et corrélative par Abellio, constituent deux clés complémentaires d'accès à sa gnose. En effet, la gnose abellienne est quête de la raison d'être suprême de toute chose, cet intelligible absolu objet de toute métaphysique. Mais cette quête doit être une quête assurée et cohérente dont les impératifs sont la rigueur et la clarté. Dès lors, la raison comme pouvoir demeura au yeux d'Abellio le garant de ces impératifs. D'autre part, cette quête est une quête infinie dont le cheminement va d'une unité originaire indéterminée, indifférenciée et opaque située en deçà du temps, de l'espace et des formes vers une unité terminale déterminée, différenciée et transparente située au-delà du temps, de l'espace et des formes en passant par une multiplicité et une hétérogénéité maximales inscrites dans le temps et l'espace.

Autrement dit la raison d'être, le Sens, ne se contemple ni ne se donne de l'extérieur à la conscience, elle est le fruit d'une expérience gnostique dont la transfiguration est le couronnement. C'est la ratio, nous dit Abellio, qui permet la différenciation mais qui institue aussi les premières formes d'unité ; c'est la raison transcendante — ce qu'Abellio a nommé la « logique de la double contradiction croisée » et qui représente l'élément dynamisant et moteur de la structure absolue, de la progressivité gnostique et de l'ontogenèse — qui commande et ordonne le mouvement de la véritable unification et intensification de la différenciation et des unités encore plurielles ; c'est enfin l'intellect qui exhausse l'être et la conscience dans la raison d'être absolue, dans l'Un le Tout comme Sens. Nous voilà par conséquent ramenés, après ce nécessaire détour, aux questions auxquelles nous nous sommes proposés plus haut de répondre.

Une réponse à ces questions s'est donc imposée à nous et cette réponse indique que le rationalisme fondé par Abellio est un rationalisme incluant et validant chacune des trois modalités d'accès à l'intelligible décelées. La raison y est triple et la foi (deuxième rapport) n'y est plus conçue comme s'opposant à elle ou la dominant mais comme ce qui, en tant qu'intellect, couronne son travail. La foi n'y est plus seulement originaire, confuse et obscure mais aussi dernière, claire et éclairée, elle est le moment de l'évidence suprême et apodictique, le moment de l'illumination provoquée par la coïncidence suprême de la pensée et de l'être dans l'Etre, dans la Raison d'être.

La foi-intellect est le moment de la communion lumineuse, celui d'un Fiat Lux final mais aussi, nous dit Abellio, marginal, se manifestant au sommet de l'élévation gnostique mais aussi en chacun de ses moments. Dans cette élévation la dimension rationnelle et gnostique côtoie, plus justement intègre, nous allons le voir, la dimension mystique, une mystique non plus extatique mais, pour employer un terme cher à Abellio, enstatique, engendrant la pleine, éclairée et éclairante entrée en soi et présence à soi de l'Etre comme Raison d'être, comme Sens, comme Présence.

C'est la présence de cette double dimension, mystique et gnostique, de l'élévation gnostique, mais aussi la situation paradoxale de l'intellect, acte-principe à la fois médian et sommital, central et enveloppant, qui explique ce qu'Abellio nomme le « paradoxe de la gnose ». Et que la gnose abellienne soit en elle-même paradoxale cela ne doit pas nous surprendre lorsque l'on sait qu'elle se fonde sur une loi, universelle aux yeux de son fondateur, qui est la loi de la complémentarité des contraires, ou des antagonismes. Cette loi est même, pour cette gnose, ce qui structure l'interdépendance universelle, ce « tissu sans couture » de l'être, ce qui détermine le lien et l'ordre des choses, ordre ontologique auquel devra s'accorder, au travers de la bien nommée « logique de la double contradiction croisée », au long du fil de la chaîne des raisons, dans une amplification et une intensification croissantes, l'ordre des propositions, l'ordre des arguments, l'ordre des pensées, l'ordre des raisons, et ce jusqu'à la Raison d'être, cette Raison de la raison qui est en même temps, au regard de la communion, l'Etre de l'être.

La logique transcendantale abellienne, par sa structure et sa dynamique génétique, se règle sur cette loi de l'être et du devenir. Elle en est le pouvoir d'articulation conduisant à leur transfiguration, elle est la coïncidence du mouvement et de la structure rationnels avec le mouvement et la structure du réel. Elle n'est plus seulement grammaire de la pensée et du discours, forme seulement résiduelle du logos originaire. Nous pouvons par conséquent affirmer que la forme paradoxale par et dans laquelle la gnose abellienne s'exprime et s'offre à la méditation — forme que l'on retrouve déjà chez Husserl dans son « paradoxe de la subjectivité : être sujet pour le monde et objet dans le monde » — est la figure adéquate en même temps qu'apodictique révélatrice de la non dualité et de la non contradiction de l'être et de la pensée mais aussi entre l'être et la pensée. Cette figure est une remise en cause et un dépassement des principes formels classiques de la raison : le principe d'identité, celui de non contradiction et celui du tiers exclu.

Ce paradoxe de la gnose, Abellio le résume ainsi : « la dialectique du dépassement perpétuel [ou de la permanence de l'inachèvement] et de la présence de l'indépassable ». Dans cette dialectique donc, qui, à l'instar de toute dialectique, possède des ambitions englobantes, synoptiques, téléologiques et synthétiques et n'est pas une dialectique de la négation comme chez Hegel mais une dialectique de l'intégration par la mise à jour de la proportion et d'une logique génétique, ces dernières constitutives de la structure absolue, le mouvement qui va de l'étant à l'Etre en passant par l'être, et qui mobilise sphériquement la ratio, la raison transcendantale et l'intellect, est un mouvement sans fin de constitution progressive du Sens, mais c'est aussi un cheminement au travers duquel, à tout moment, la présence du tout de l'être, cette Présence absolue, s'offre à la conscience dans une intuition englobante à la fois du chemin déjà franchi, de la position occupée et du chemin à venir et encore à faire. Autrement dit le travail de la raison, et de la logique transcendantale qui le soutient et le guide, travail conçu comme moyen terme et moment transitoire, trouve en permanence sa raison d'être et son couronnement dans son propre dépassement comme intellect, dans ce qu'Abellio appelle avec pertinence la « raison de la raison ». La dialectique gnostique d'Abellio met donc en corrélation, dans une itération indéfinie, la montée permanente et infinie des pouvoirs d'abstraction et l'instant de l'illumination, une illumination se faisant progressivement de plus en plus ample et de plus en plus intense. Si nous pouvons alors dire que l'illumination couronne et assure l'abstraction et la démarche rationnelle, il nous faut immédiatement rajouter qu'elle les accompagne et les relance tout autant, et ainsi de suite indéfiniment.

La lumière engendrée et dispensée par la philosophie gnostique d'Abellio, qui est phénoménologie métaphysique, n'est ni naturelle ni surnaturelle mais transnaturelle. Cette lumière est raison de — génitif à la fois objectif et subjectif — ce qui est et advient, et se révèle par et dans l'homme intérieur. Son advenir manifeste comme lumière est l'avènement de l'homme intérieur. La genèse de

cette lumière est la naissance éternelle et transcendante du Fils en nous rendue possible par la présence éternelle et diffuse du Verbe dans le monde de la vie. Connaître pour Abellio c'est donc parvenir à la transfiguration de la lumière elle-même, c'est accéder à la lumière de la lumière par la rencontre illuminante fondant ensemble le pouvoir d'abstraction (la lumière du dedans) commandé par « l'intentionnalité structurante globale » et l'esprit du monde de la vie (la lumière du dehors). Connaître c'est alors révéler, amplifier et intensifier la lumière de la création en même temps que renaître comme cette lumière. Connaître c'est devenir ce que l'on connaît en découvrant et en accomplissant la loi de ce qui est et advient. La gnose abellienne est donc tout à la fois et simultanément théorie et praxis. Par sa rationalité, entre en résonance et s'harmonisent, en tant que corps glorieux, la raison des choses, la raison humaine et la raison divine.

Eric Coulon, le 20 mai 2005