

« *La fin de l'ésotérisme* » ou une *gnose* éternelle ?

Ambiguïté du temps et unité du savoir chez Raymond Abellio

par

Carlos H. do C. Silva

À Basarab Nicolescu

«...si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mesmo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro.».

(St. TERESA DE AVILA, *Mor.* I, I, 5 : [trad. «... l'âme c'est le château même, et vous voulez qu'elle y entre ? autant vaudrait dire à quelqu'un comment entrer dans la chambre où l'on est depuis toujours... »])

1. Introduction: *La fin de l'ésotérisme, le projet eschatologique et ses limitations.*

« Choisis ce temps qui n'est pas un temps parce qu'il est l'intervalle des temps, et qu'il vient toujours se résoudre dans un nombre vrai. »

(LOUIS-CLAUDE DE S. MARTIN, *L'homme de désir*, (1790), Monaco, Du Rocher, 1979, p. 322)

On sait que *La fin de l'ésotérisme* a été publié en 1973¹ sous la forme d'un essai (comme d'ailleurs *La Structure absolue*²). Abellio avertit d'avance du caractère circonstanciel des cinq exposés intégrés dans cette publication, dont le sujet concerne «la situation actuelle de l'ésotérisme », et qui apparaît comme la réponse à une demande d'un groupe d'amis.

On pourrait juger la circonstance des années soixante et suivantes, où l'on voit surgir des intérêts variés pour l'orientalisme, l'occultisme New Age, mais aussi l'essor de plusieurs gurus et maîtres de vie, ou encore des courants spiritualistes hippies, etc.³ Cette nouvelle « invasion mystique »⁴ ne peut que constituer une nouveauté superficielle mais jamais l'actualité du problème de l'ésotérique pensé par Abellio.⁵ Ses points de référence lui font lire les “signes des temps” sous la perspective herméneutique d'une philosophie, non seulement de René Guénon⁶ et du

traditionalisme, mais aussi de la phénoménologie « métaphysique » comme chez Martin Heidegger dans son œuvre *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*⁷.

D'ailleurs, on connaît ce penchant historique de la pensée dialectique dirigée vers la fin, soit dans l'idéalisme de « *La Phénoménologie de l'Esprit* »⁸ d'Hegel (l'image bien connue de la chouette de Minerve [qui] ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit⁹), soit dans le nihilisme de Nietzsche et des « prophètes » de la décadence, soit aussi avec Oswald Spengler [*Le déclin de l'Occident*]¹⁰, ou même René Guénon [*La Crise du monde moderne*]¹¹ et Julius Evola [*Chevaucher le tigre*].¹² Toutes ces vues soulignent le malaise de l'Occident et du monde moderne devant l'essor technique de la révolution industrielle¹³ et des chemins de la science, lesquels dépassent déjà la synthèse traditionnelle de la religion et de la sagesse. En somme, c'est ce que Goethe fait dire à Méphistophélès dans le *Faust* : « au commencement... » ce n'est pas l'Esprit : la Parole ou la Pensée, «...in Anfang ist die Tat ». ¹⁴

Raymond Abellio (de son vrai nom Georges Soulès, citoyen d'une vive sensibilité sociale qui au début a milité dans la gauche socialiste et, plus tard, a dérivé vers la direction extrême complémentaire...¹⁵), comme écrivain, a pratiqué cet *activisme* (quoique plus tard, dit du *wou wei*, ou du « non-agir »...) ¹⁶. La source de sa réflexion sur « les fins des temps »¹⁷ n'a pas été directement Guénon ou d'autres ésotéristes (Martinistes. etc.)¹⁸ ni le soit disant nihilisme de la pensée heideggérienne.¹⁹ Ce ne sera qu'après sa rencontre décisive avec le mystérieux personnage Pierre Combas (qui l'initie à l'ésotérisme *pratique*)²⁰ qu'Abellio méditera l'œuvre de Husserl et, par cette voie théorique, fera aussi sa propre synthèse historique et phénoménologique sur la fin de l'ésotérisme.²¹

En prenant la définition du terme ésotérique d'Antoine Faivre : « *L'attitude ésotérique, au sens "gnostique", est donc une expérience "mystique" à laquelle viennent participer l'intelligence et la mémoire, qui toutes deux s'expriment sous une forme symbolique en reflétant divers niveaux de réalité.* »²², il faut souligner le caractère toujours paradoxal de l'acte d'essayer de parler d'une *connaissance secrète* ou réservée.²³ D'ailleurs, même pour les initiés à ce cercle intérieur, à ce « dedans » (ar. *batîn*)²⁴ qui habite toutes les grandes religions et sagesse comme leur niveau le plus intérieur, il s'impose comme la *disciplina arcani*. Alors, il ne semble pas légitime qu'on parle ouvertement sur ce qui, par « *sa propre nature est cryptique* » (cf. Héraclite d'Éphèse : « *phýsis krýptesthai phileî* »²⁵). D'où le dilemme entre parler sur l'ésotérisme à partir des écrits ou des « révélations » et témoignages, comme le font les historiens et les études universitaires, et, par contre, le fait de *faire silence (tace)*²⁶. C'est d'ailleurs ce silence qui fait preuve et qui permet de défendre l'œuvre en gestation dans ce vase alchimique. Cependant, il y a une autre possibilité, peut-être encore plus *transformatrice*: celle qui consiste à indiquer les signes possibles d'une compréhension réelle en *ré-vélant*, comme il arrive dans certains exercices spirituels (*upaya*, comme on dit en sanscrit, « stratagème », « expédient »), ou aussi en *faisant semblant*, ce que notre poète F. Pessoa appelait « faculté hétéronymique » ou « *fingimento (déguisement)* ». ²⁷

Malgré un certain mépris devant l'œuvre de René Guénon, Raymond Abellio en reçoit, pourtant, le timbre explicatif et « pédagogique ». Il se voit soi-même, surtout, comme le *philosophe de l'ésotérisme* qui discute donc *à propos*, et non directement *à partir de* ce domaine²⁸. C'est sûr qu'il veut éclaircir, dans l'esprit de la modernité, qu'il ne s'agit pas d'être soumis à une pensée magique, de faire de l'occultisme (dont la tradition répercute la suspicion de perversité).²⁹ Moins encore d'intégrer de façon synchrétique sous la forme de *Théosophie* toute une série de connaissances plus au moins disparates.³⁰

Néanmoins, l'effort de l'auteur de *La fin de l'ésotérisme* reste encore hors de ce qui est peut-être l'essentiel, justement à cause de la circonstance désignée comme *la fin*³¹.

Au contraire de M. Heidegger (dans *Das Ende der Philosophie...*)³², la notion de *fin* n'est pas approfondie par Abellio car il ne distingue pas toujours entre : le *terme* d'un processus et l'*accomplissement* (ou le *but*) de ce procès³³, même s'il faut reconnaître qu'Abellio fut sensible à la conversion de la causalité efficiente en causalité finale.³⁴ Pour Heidegger, qui a bien approfondi la leçon d'Husserl³⁵ et qui, depuis son œuvre maîtresse: *Sein und Zeit*, n'a pas cessé de réfléchir sur ce caractère futurant de «l'ontologie fondamentale»³⁶, *das Ende* correspond même à *l'être oublié de l'époque de la métaphysique* « dans son stade terminal ». *Ende* c'est ce terminal, ce lieu extrême d'une *spatialisation* du temps - *Ort* (rapproché par Heidegger du terme *Ende*), ou la *congrégation* de ce qui est l'essentiel sur cette place : « *Fin comme achèvement signifie ce rassemblement en un seul lieu.* »³⁷ Or, c'est justement cette élection d'une convergence que l'on trouve encore répercuté dans l'œuvre d'Abellio, quoique ses *fins* soient plutôt désirées que fondées, comme c'est le cas d'affirmer à propos de Husserl qu'il est la *fin* de la philosophie : « *le dernier philosophe de l'Occident. Mais non pas le dernier au sens où il liquide la philosophie - au sens, au contraire, où il la couronne.* »³⁸

Abellio a connu ces temps de dérision où le savoir moderne se fragmente jusqu'aux bornes des sciences et des techniques dépareillées. Ayant la *phénoménologie* d'Husserl comme point de départ, il se met donc en convergence avec la thèse d'Husserl et aussi d'Heidegger sur l'appel central : *zur Sache selbst* (« vers la chose elle-même »). Laquelle deviendra la *méthode* de sa pensée.³⁹ Cette tâche future qui, comme Heidegger l'affirme encore⁴⁰, peut ne plus s'appeler *philosophie*, reste pour Abellio le chemin d'une différente *Lichtung*, « clairière » et *éclaircissement*⁴¹.

C'est à travers la voie singulière d'une *dialectique de l'histoire*, comme celle qu'Alexandre Kojève propose à partir d'Hegel⁴², qu'Abellio, lui aussi *dialectiquement*, prend l'essor de la pleine signification de l'ésotérique qui mène à la plénitude d'un *Moi* transcendantal, tel qu'il l'a reçu de Husserl.⁴³

Il s'agit donc d'une voie *intégrative* du 'problème de l'objet et du sujet', une voie qui dépasse les apories classiques en passant « au-delà de la dualité » (FE, p. 18)⁴⁴, mais qui, au contraire d'une lecture existentielle et *ante-prédicative* de la phénoménologie, reprend Husserl et le met en parallèle avec « *l'homme intérieur de saint Paul, ou bien aussi avec le supramental d'Aurobindo, ou l'enstase de Mircéa Éliade* »...(*Ibid.*)⁴⁵. Donc c'est ce rythme du *dépassement* qui va définir « *le propre de l'ésotérisme de transcender (celle-ci [la dualité]) par l'exercice des pouvoirs supérieurs de l'intelligence, sous quelque nom qu'on les désigne, l'intuition, l'illumination, ou encore cette vertu ineffable propre à l'homme intérieur...* » (FE, p. 18)⁴⁶

Plus tard il dira, contre Kant et son impossibilité de penser le Tout, que : « *c'est cette interdépendance universelle qui est le fondement depuis toujours de l'ésotérisme, de la Tradition primordiale* » (GO, p. 12).⁴⁷ Alors il souligne, d'une façon malgré tout hégélienne, la pensée de la totalité qui ne respecte pas la plénitude critique et lucide d'une autre intelligence.⁴⁸ Par exemple, celle qui ne confond pas le tout avec une infinitude présente dans l'aphorisme « Toutes les choses seront en toute chose » d'Anaxagore, parmi d'autres.⁴⁹ La question ne sera donc pas, comme dit Abellio, qu'*il faut pénétrer dans le Tout. Et c'est là ce que personnellement je propose avec ce que j'ai appelé la Structure Absolue* » (GO, p.14)⁵⁰, mais plutôt de reconnaître qu'il existe une infinité de clés dans la complexe relation de toutes les choses en toute chose...

Si, d'une part, il parle du dépassement des pouvoirs de la conscience - *l'exercice des pouvoirs supérieurs de l'intelligence...* - dans sa définition de l'ésotérisme et de la gnose comme une voie ouverte... ; d'autre part, il manque la reconnaissance du niveau différentiel de cette même approche.

Ce n'est pas ici l'occasion de discuter à propos du caractère diffus de cette approche où Abellio semble méconnaître les distinctions précises parmi ces différents «pouvoirs» en tant que fonctions spécifiques d'une compréhension spirituelle de l'homme comme on peut trouver, par exemple, chez les méditations de Rudolph Steiner, parmi d'autres.⁵¹ On doit aussi remarquer qu'en faisant dépendre l'ésotérique de ce domaine (surtout du *noûs*, ou du niveau *intellectuel supérieur*), Abellio semble dévaluer l'approche synergique de l'émotion supérieure (même s'il déclare que « *le moment concret de l'illumination culmine dans une puissance infinie de connaître qui est aussi puissance d'aimer* », (FE, p. 30),⁵² ce qui est aussi valable pour le cas du sentiment et aussi de la volonté, qui ne manquent pas d'être présents même chez les mystiques intellectuels (aussi dans la *Wesensmystik*, comme Nicolas de Cues), qu'Abellio connaît par des lectures comme celle de *l'Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure, etc....⁵³

D'ailleurs, il nous semble que sa distinction « *entre la mystique et la gnose : la mystique c'est la foi, la gnose c'est la connaissance* » (GO, p. 6)⁵⁴, est trop schématique car, dans la gnose religieuse ancienne, il y a une sagesse mystique qui correspond aussi à *l'intelligentia fidei*. En plus, il y a la gnose d'une connaissance, quoique transcendante, et une autre gnose de la conscience d'être surtout par l'élection ou l'extinction de cette connaissance....⁵⁵

Pourtant, ce que nous voulons ici analyser (mise à part la distinction entre mystique et voie ésotérique), c'est la thèse essentielle d'Abellio sur l'ésotérisme en tant qu'opération intégrative de son propre temps et de son sens. Comme écrit Abellio : « *La transfiguration du monde, la re-crédation transfigurante du monde dans l'homme, tel est le dernier mot de l'ésotérisme traditionnel.* » (FE, p. 19)⁵⁶

À notre avis il faut toujours justement distinguer entre le signe constant d'une vraie compréhension - le sens même d'une *philosophia perennis*⁵⁷, et le devenir de toutes sortes d'images mobiles de cette éternité⁵⁸ lesquelles constituent non seulement la tradition prophétique et visionnaire, mais aussi l'utopie eschatologique, le messianisme des apparitions mariales, le Cinquième Empire, etc..⁵⁹ Par contre, le schème authentique et exhaustif de la pensée pure origine la conversion de cette *tendance téléologique* du psychisme et de la phénoménologie du monde vers *l'ouoboros* d'une économie constante,⁶⁰ comme peut-être Nietzsche l'a aussi reconnu (dans son *éternel retour du même*), d'une façon qui d'ailleurs manifeste de profondes affinités avec le bouddhisme et la réflexion d'Ouspensky à propos de la récurrence éternelle dans *Conscience – The Search for Truth*.⁶¹

Voilà ce qui nous empêche d'accepter l'affirmation d'Abellio sur le *dernier mot*, sur *la fin* de l'ésotérisme, parce que ce point de vue n'est pas intérieur à la prétendue *transfiguration*⁶² du monde et il reste comme le non-pensé d'un cadre temporel et de la réduction historique générale de l'ésotérisme.⁶³ D'ailleurs, comme on aura l'occasion de voir, il ne s'agit pas d'une *transfiguration du monde dans l'homme* - point de vue encore « anthropocentrique » et d'un humanisme historique à peu près ingénu, mais, d'une façon *ésotérique*, de la *re-crédation cosmique de l'homme*, quoique dans un monde apparent.⁶⁴

Décédé en 1986, Raymond Abellio n'a pas connu le *soit disant* post-modernisme avec ses boutades sur la *fin de l'histoire*, l'extinction des idéologies, etc., car il ne donnerait pas son agrément à un tel *relativisme* épistémologique.⁶⁵ Pourtant, ce n'est pas du tout surprenante la possible convergence de cette *transfiguration du monde*, quoique dépourvu d'un Moi absolu, avec l'« homme spéculaire » de Rorty.⁶⁶ On peut se demander, soit dans ce cas, soit dans d'autres de la tradition qu'Abellio évoque, s'il suffit d'exiger cette synthèse historique et humaniste de l'ésotérisme en termes de *conscience*.⁶⁷

Et la difficulté reste surtout liée à l'éliision du spectateur de cette conscience présentée comme une fin sans résidu : « ...*telle est au fond la mission historique de l'ésotérisme : comprendre le message par la prise de conscience de son processus d'élucidation et disparaître en tant que tel dans cette prise de conscience.* » (FE, p. 26).⁶⁸

Nous ne pouvons pas être plus en désaccord...

2. Les exigences de l'expérience de la pensée et le savoir gnostique.

»...*Die Sage des Denkens wäre erst dadurch in ihr Wesen beruhigt, daß sie unvermögend würde, jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muß.*«

(M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1965² [trad. André Préau : « Le dire de la pensée n'arriverait à s'apaiser et ne retrouverait son être que s'il devenait impuissant à dire ce qui doit rester au-delà de la parole. » (in : *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 35)].

D'après un rapport essentiel, tout ce qu'on dit et l'on pense dépend de ce qu'on sait et de ce qu'on est. Il ne s'agit pas d'une façon accumulative semblable à la *polymathie*⁶⁹ qui confond le fait d'être sage avec le tas d'information qui aujourd'hui prolifère chez ces « machines parlantes » que sont les hommes : *des cadavres en sursit qui procréent*⁷⁰, ou des *pashu*, comme le shivaïsme de Cachemire les appelle, c'est-à-dire du « bétail » infra-humain.⁷¹ En effet, le savoir qui qualifie l'homme c'est la conscience de soi-même et l'observation discernée des différentes possibilités d'une *présence à soi* très complexe.⁷²

Il ne faut pas essayer de connaître plusieurs sciences, ou des arts, d'une même façon, c'est-à-dire, au moyen d'une *indifférence méthodique*, comme c'est le cas dans l'œuvre d'Abellio (la *kabbale*, le *Yi-ching*, l'astrologie, l'alchimie, parmi d'autres branches de l'ésotérisme traditionnel)⁷³ mais il faut faire attention aux différents niveaux de conscience et de réalisation possible.⁷⁴ Cela signifie (en combattant les automatismes habituels) qu'il faut être attentif au fait de ne pas confondre le fonctionnement naturel du psychisme et de la raison discursive, avec l'apport surnaturel. Et surtout, il faut ne pas tomber dans la tentation d'expliquer ce niveau gratuit de l'esprit en essayant de le traduire psychologiquement. C'est contre cela que saint Paul met en garde quand il parle de l'opposition entre la « chair » et l'« esprit »⁷⁵ ; c'est aussi de cela qu'il est question quand saint Jean de la Croix exige la *purgatio* des motions habituelles de chaque faculté de l'âme, en tant que préparation vers une mutation de conscience.⁷⁶

Tout cela est très bien connu par Raymond Abellio, quoique son expression demeure encore ambiguë par le désir *psychologique* et, surtout, *phénoménologique*, de pouvoir « rendre à César ce qui appartient à Dieu » (ou vice-versa).⁷⁷ La plupart des *intellectuels* (auxquels, hélas, nous appartenons...) pense qu'on peut transmettre au moyen des paroles habituelles (« de tout le monde et de personne », cf. Nietzsche)⁷⁸ ce

qui appartient à un *niveau différent de conscience*. Comme si un aveugle pouvait parler de couleurs ou, comme dans l'histoire hindoue à propos de ce qui reste de *l'incomparable* expérience tactile d'un éléphant qui est touché par différents aveugles...⁷⁹

Étymologiquement le *savoir* se rapporte à la *saveur* (le *rasa* hindou)⁸⁰. Il est sûr qu'on ne peut pas connaître quelque chose sauf *en naissant* du Haut, (comme on dit dans l'Évangile de Jean : *Jn 3, 3*).⁸¹ Cela veut signifier quelque chose de *caché*, quoique pas identique ou *indifférent*, puisque ce «*no sé qué*» on ne peut l'entendre sauf par négation, justement par une absence ou *absolution*.⁸²

Nous croyons que ce chemin indirect de la conscience s'est formé dans la découverte que Raymond Abellio a faite de *La Structure absolue*⁸³. Mise à part sa genèse opposée à *L'Être et le Néant* de Sartre, on reconnaît qu'Abellio évite le sens nihiliste de l'auteur de *La transcendance de l'Ego*, en essayant ainsi d'échapper à un «bouddhisme» existentialiste.⁸⁴ Le néant de Sartre a, en effet, des affinités avec *l'anatta* bouddhiste et pourrait devenir une ouverture vers un niveau différent de conscience, irréductible à une approche structurale de son moment.⁸⁵ Cependant, la *structure* dont parle Abellio dans *La fin de l'ésotérisme* se maintient comme une vision *positive* (pas *absolue* au sens d'*absoute*...) et accessible de *l'au-delà*, contre la conscience finale, exhaussée, annulée.

Il s'agit du domaine où s'articulent les axes de cet *archétype*, non seulement par le bas et le haut des intensités de conscience, mais aussi par les quadrants horizontaux de la dérive temporelle (et géographique, comme on peut voir aussi dans *L'Assomption de l'Europe*)⁸⁶. On y reconnaît le discours historique de toute la tradition ésotérique, ainsi intégrée et *transfigurée*, comme si le plus important n'était pas les polarités entre le corps et l'esprit mais cette *médiation* indifférente « au centre », au *Moi transcendental*.⁸⁷ Le projet d'Abellio paraît identique à une philosophie moderne touchée par le sens prioritaire de l'action (aussi de la *durée* en tant que continue, comme chez Bergson) et devient une sorte de *phénoménologie historique* (peut-être plus une philosophie téléologique de l'histoire, mais en parallèle avec la *Krisis* d'E. Husserl).⁸⁸ Ce projet a envie de faire la synthèse de tous les savoirs au moyen d'une ouverture universelle de la conscience humaine : « *La participation consciente et permanente à l'interdépendance universelle est l'achèvement en l'homme du mystère de l'incarnation.* » (FE, p. 19).⁸⁹

Dès lors, la tâche de reprendre consciemment ces origines et cette orientation envers le *télos* se réduit au récit de l'histoire de l'ésotérisme, quoique au moyen d'un langage moins mesuré par « *la valeur des civilisations d'après leur niveau technologique* » et, surtout, attentif à « *l'intensité et l'étendue de la vision métaphysique, elles-mêmes commandées par l'acuité de ce que Husserl appelle l'analyse intentionnelle* ». » (FE, p. 39)⁹⁰

La mesure commune du labeur intellectuel d'Abellio reste le *concept* qui, malgré tout, s'inscrit dans un 'projet littéraire'.⁹¹ Ce projet s'éloigne déjà d'autres intuitions architectoniques et, surtout, des illuminations « platoniciennes » conçues à partir des lettres-racines et des nombres de la Kabbale.⁹² En parcourant un chemin presque parallèle à celui de Husserl, qui va de la mathématique à la phénoménologie vers une sorte de *psychagogie historique*, Abellio reprend le projet le plus scholastique d'une *reductio artium* (quoique non *ad theologiam*, comme chez saint Bonaventure) en tant que «sagesse». ⁹³ Il révèle ainsi son désir d'intégration d'une telle *philosophie de l'ésotérisme* ou, comme dirait Edgar Morin, le projet méthodique complexe et *holistique* d'une « science avec conscience ». ⁹⁴

Mais le concept, ou même l'unité intentionnelle de la conscience, n'est pas capable d'apercevoir ses instances les plus minces et de se constituer comme le langage, soit des «petites perceptions»⁹⁵, soit des vastes échelles de l'infini, aussi bien *dessus* que *dessous* la «mesure humaine».⁹⁶ Les remarques de Pascal sur l'homme placé « entre deux infinis »⁹⁷, surtout les antécédents, dès le pythagorisme ancien, qui pointent vers un nouveau langage - la mathématique (au sens radical des signes et des symboles), peuvent constituer des arguments défavorables à la *mathesis* universelle au sens pris dans *La Fin de l'ésotérisme*.⁹⁸

Il nous semble que la synthèse d'Abellio, quoique éloignée de ces infra- ou supra- échelles de différenciation (comme d'ailleurs c'est le cas de René Guénon quand il parle des *états multiples de l'être*), fait encore écho d'un univers déterministe (ou de continuités) comme chez Einstein. Cette vision n'est pas capable d'admettre la discontinuité à l'intérieur des processus intentionnels et surtout dans la «réalité» quantique.⁹⁹ Mais ce n'est pas seulement cette *pluralité plurielle* (comme F. Pessoa l'affirme, en pléonasme), ou cette synthèse oscillatoire soumise, par exemple, au «principe anthropique», qui établissent les limites explicatives de l'opération guidée par la *structure absolue*¹⁰⁰; il s'agit encore du surplus de cette structure elle-même devant l'expérience nue de la pensée ou devant cette conscience sans voile d'une expérience réelle.

En effet, si Abellio est averti sur l'épreuve réelle de l'esprit, de la créativité pure et spontanée, même chez le gnostique - « ...sans doute faut-il, en effet, un engagement particulier dans l'«action» spirituelle et une parfaite nudité non seulement du corps et de l'âme mais de l'esprit pour supporter à la pointe extrême de la connaissance ce qu'il faut bien appeler la négativité de celle-ci ou sa subversion dans l'indéterminé » (FE, p. 55), il ne se libère pas de la structure révélatrice.¹⁰¹ Revêtu par ce cadre, ou ce voile primordiale, le statut des explications de *La Fin de l'ésotérisme* semble être un *métalangage*. Il semble que l'auteur n'a pas eu, peut-être, le courage d'abandonner l'échelle après l'avoir montée, comme on peut trouver dans les propositions du *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein,¹⁰² et demeure attaché à ce qu'on peut considérer, à la fin, comme une *morale* (à provision...) qui règle le bon, ou mauvais, usage de l'ésotérique.¹⁰³

Sans doute la distinction faite entre les intentions présumées du mage blanc et celles du mage noir n'est pas posée d'une façon naïve (cf. FE, p. 55). En effet, tous les pratiquants d'*exercices spirituels* savent combien il est difficile et risqué de faire le vrai discernement.¹⁰⁴ En plus, la *recta ratio* indique autrement que le chemin n'est ni celui de droite, ni celui de gauche, mais le *sentier* des « *nadas* » (des « riens »), de l'exclusion totale dans l'ascension au 'Mont de Dieu' (Carmel) du dessin (autographe) de saint Jean de la Croix.¹⁰⁵ Abellio remarque aussi cela : « *Toujours l'idéalisme du cœur* [des bonnes intentions] *sera humilié et trahi par la rigueur métaphysique d'un monde dont on peut dire avec Maître Eckhart que le Créateur n'est ni bon ni mauvais mais seulement qu'il est.* » (FE 5 5)¹⁰⁶

Cependant, cette note presque spinozienne d'une *contemplation pure* ne libère ni le discours, ni le niveau de conscience d'Abellio pour l'extase d'une *mutation d'attention* puisqu'elle situe « le véritable drame de la gnose occidentale à venir » (FE, p. 54) en termes d'un conflit latent et d'un détour de l'«*enstatique*» (par opposition à l'*extatique*, au sens de M. Éliade).¹⁰⁷ Il finit par réduire l'*extatique* au « *besoin de diffusivité, de germination extensive que toute époque nouvelle porte en elle...* » (FE, p. 54), en oubliant ce qui pourrait être la *richesse transcendante* de la gnose en soi-même.¹⁰⁸ D'un côté, Abellio concentre l'ésotérisme sur l'«*enstasis*» de la conscience (en parallèle avec la *constitution intentionnelle* chez Husserl) ; de l'autre côté, il *déréalise* - mais

historiquement - toute forme, par l'admission uniforme de la relativité (ou indifférence) de la *connaissance ésotérique*.

« C'est à la compréhension de la relativité de toute «forme» que se consacre finalement la gnose. » (FE, p. 56) - et il ajoute encore : « L'objet de l'ésotérisme est dans sa propre disparition en tant que tel. Au moins aspirons-nous dans cette démarche à intensifier toujours davantage ce pouvoir d'aimer et ce pouvoir de mourir qui constituent ensemble la substance d'un Moi destiné par eux, lorsqu'un suffisant degré de fusion est atteint, à disparaître dans le Soi. » (FE, p. 57).¹⁰⁹

Sauf cette référence sur ce *degré de fusion*, tout le propos d'Abellio refuse une morale du silence capable d'absoudre la *vibration* presque insignifiante, mais décisive, de la conscience éveillée. On n'y trouve pas le Verbe muet¹¹⁰ de l'union entre l'amour et la mort dans le mystère du Golgotha, comme dirait R. Steiner, ou, au moins, un *mourir d'amour* comme dans l'extase de sainte Thérèse d'Avila...¹¹¹

3. Insuffisances de l'approche husserlienne et d'un exposé phénoménologique du temps.

« Le mouvement de la pensée qui est né de la mémoire, bien qu'il se figure être libre, appartient toujours au passé. Il est, par conséquent, incapable de provoquer un changement radical. Et par conséquent il s'illusionne lui-même à chaque moment. »

(J. KRISHNAMURTI, « Le temps et la détérioration », (27.12.1971), in : *Tradition et révolution*, trad. de l'anglais, Paris, Stock, 1978, p. 97)

L'enchantement d'Abellio pour la phénoménologie de Husserl - il faut bien le reconnaître - prête à la raison de l'ésotérisme une allure qu'il nomme *dialectique*, évitant aussi bien une spiritualité (surtout orientale) dépourvue d'intelligence active, qu'une analytique formelle aussi sans intuition illuminative.¹¹² Son projet est celui « de réhabiliter la «raison» occidentale en tant qu'instrument de connaissance non pas «en soi» mais à un certain moment de sa montée gnostique, c'est-à-dire en tant qu'instrument dialectique. » (FE, p. 61)¹¹³

Or, ce qui nous intéresse c'est justement de réfléchir à ce *moment* «gnostique» déterminé, quoique laissant de côté le caractère *dialectique* qu'Abellio défend comme différent de son usage mécanique effectué par les philosophes universitaires modernes, sans comprendre l'*acte phénoménologique* lui-même (cf. FE, p. 62).¹¹⁴ En fait, il ne suffit pas d'émettre un tel jugement en faveur d'une autre expérience de l'intentionnalité de cette « raison » vécue pour garantir aussi qu'elle ne vienne pas à se confondre avec la positivité passive des effets *mystiques* éloignés d'une vraie *gnose*.¹¹⁵

La solution dialectique voulue par la médiation entre l'*intellectus* et la *ratio* (la raison) oublie qu'envisager *rationnellement* l'intelligence supérieure n'équivaut pas à *faire intelligence* de la raison.¹¹⁶ Cette *asymétrie* double, non seulement la dialectique en question, mais *annule* aussi la propre médiation puisqu'elle démarque le moment de la *différentiation active* de ce moment gnostique en tant qu'une *autre possibilité* d'approfondir la temporalité.¹¹⁷

On devrait reconnaître la structure surtout *spatiale* de la « géométrie » des temps, (qu'Abellio médite à partir de la *structure absolue* dans FE, p. 85 suiv.)¹¹⁸, laquelle se trouve encore basée sur le modèle presque platonicien du devenir modifié par la montée gnostique. On comprend le caractère au fond indifférent du discours sur

l'ésotérisme en cheminant du « dehors » vers le « dedans », ou vice-versa. D'ailleurs, l'envie de *connaître* répète à ce niveau du discours - pareil aux *Erlebnisse*, ou aux expériences décrites comme *vécues* - le goût de 'raconter des histoires' qui subsiste dès le récit du mythe jusqu'au discours persuasif contemporain des *sciences humaines* et de la littérature académique.¹¹⁹ *La Fin de l'ésotérisme* peut être lue sur ce registre où l'on assume le sens d'un terme, d'un télos, à partir de l'histoire naïve d'un commencement et d'une suite pensés de la même façon.¹²⁰

D'un côté on doit remarquer que, malgré la critique d'Abellio adressée au caractère réducteur de la psychanalyse, parmi d'autres méthodes incapables d'atteindre l'intentionnalité du Moi transcendantal et pleinement éveillé, sa façon d'admettre la fin et la dialectique des moments historiques fait décliner le mystère de cette individuation du temps vers la banalité d'un schème de *succession associative* des phases d'une histoire.¹²¹ Même quand il reprend la structure « sacramentelle » de la *genèse* du sens - de la conception jusqu'à la naissance, au baptême et à la communion... en tant que formes organiques (ce qui nous fait penser à la morphologie de l'histoire de O. Spengler, etc. (Cf. GO, p. 7)¹²²), comme si tous les *événements* pouvaient appartenir à une même série, ou comme si le caractère *hermétique* de l'occasion était prégnante d'énigme, - elle serait irrévocablement destinée à se réduire à une *herméneutique*.¹²³ C'est l'équivalent de la réflexion commune, parce que, comme Abellio l'affirme : « *Nous admettons la possibilité d'un état de conscience prenant pour objet la conscience même de l'interdépendance universelle dans sa globalité et son unité et faisant passer la raison au-delà des opérations simplement intellectuelles, de l'état de raison « naturelle » à l'état de raison « transcendente* ». » (FE, p. 77)¹²⁴.

D'un autre côté, on peut reconnaître l'insuffisance d'un tel concept dialectique et temporel aussi inspiré par les *leçons* d'Husserl (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, qui renvoient à la *psychologie empirique* de Franz Brentano), où les différentes extases du temps sont établies à partir d'un présent flou et subjectif.¹²⁵ Toute la cohérence de l'histoire s'élargit de l'autobiographie psychologique jusqu'au discours phénoménologique des *soi-disant* archétypes de la structure sénaire qui réalisent la synthèse de toute l'herméneutique du récit intersubjectif et du Moi régent de l'ésotérisme.¹²⁶ Alors, la raison de la fin de ce processus, considéré par Raymond Abellio comme le *moment* de « la désoccultation de la tradition », peut être aussi reconnue en tant que relatif mais aussi comme *fin* de cette *raison temporelle*.

Il faut remarquer le fait de l'existence de différents moments sans la conscience « *a tempo* » du vaste film psychologique admis comme une supposition évidente. Ce film fut toujours dénié par la gnose, mais la décadence des facultés de l'homme moderne semble le faire cristalliser telle une illusion persistante.¹²⁷ On sait que la pratique d'autres formes de conscience (de soi), au sens relevé par les techniques du yoga, mais aussi par la méditation et par la vie contemplative chrétienne, soufi..., délivre du monde des apparences et ouvre vers la *structure absolue*, comme s'il s'agissait de la « caverne » de Platon...¹²⁸

L'important ce n'est pas le réalisme fictionnel de cet état de choses, quoique ainsi reproduites en fait, plusieurs fois, par l'ésotérisme dont Abellio nous parle ; au contraire, il faut faire l'expérience de cette ignorance (métaphysique, telle une *docta ignorantia*)¹²⁹ jusqu'à percevoir qu'il n'y a pas la « caverne » et son dehors, c'est-à-dire deux choses pensées de la même façon, mais un seul moment d'attention *différentielle* qui considère, selon des intensités différentes, ce qui faisait semblant d'être le même.¹³⁰

Le *moment* essentiel de ce *temps de présence* (sans devenir) peut être résumé comme une « re-naissance du Verbe dans l'âme », dans l'écho d'Eckhart et d'autres contemplatifs cités plusieurs fois par Abellio.¹³¹ Cela veut dire qu'il y a une *mutation de*

conscience qui détourne le dehors vers le dedans, presque comme la bande de Möbius¹³², dans cette révolution intérieure qui, selon l'avis de J. Krishnamurti (et aussi le physicien David Bohm), est la seule à pouvoir *stopper le temps*. Pas la fin de l'ésotérisme mais la pratique 'ésotérique' de *The End of Time* («Le temps aboli»)¹³³.

Certes, on peut continuer à se raconter des histoires, comme, parmi d'autres, René Guénon, (*La crise du monde moderne*) et Julius Evola le font, mais aussi l'auteur de *L'assomption de l'Europe* et de *La fin de l'ésotérisme*, car cette pratique mythique¹³⁴ avec ses mémoires et ses espoirs convient aux besoins d'unité et de continuité psychologique.¹³⁵ Mais, au sein des moments apparemment continués dans l'illusion de la réalité du temps, survient une autre échelle d'intensité qui, au moyen d'une attention spéciale, conduit à un présent « éternel ».¹³⁶

Abellio reconnaît ainsi cette limite « dans la réalité pleine et entière qui est celle de la vision transcendente - il n'y a évidemment ni succession, ni origine, ni fin, et «l'instant» du déluge se tient dans la permanence de tout moment présent. » (FE, p. 96)¹³⁷ Pourtant on n'oserait pas dire que cette expérience se maintient pendant tous les moments car, une fois découverte la discontinuité, ou le caractère vibratoire et relatif des instances différentielles de la conscience, on ne peut plus défendre une vision constante et globale. Il ne s'agit pas de degrés discrets d'une même échelle présumée, mais de différentes échelles qui s'entrecroisent pour définir tel ou tel degré.¹³⁸ Voici la leçon (pas seulement *transformatrice* mais possédant une énergie *créatrice*) qui se trouve présente dans ce qu'Abellio a expérimenté soi-même : la «double transcendance» ou l'«ampleur d'ampleurs» de la Kabbale comme *mystère dans le mystère*. (cf. FE, p. 97).¹³⁹

Nous pouvons donner notre agrément à ce qu'il répète dans la *Généalogie et transfiguration de l'Occident* (p.12) : « Je dirai même davantage : ces sentiments et ces pensées, si je suis un véritable gnostique, je ne les sens pas comme sortant originellement de moi, je sais qu'ils sont inscrits depuis toujours dans la trame indéfinie du monde. Il y a une sorte d'éternel présent dans lequel il faut que je pénètre. »¹⁴⁰ Cependant, il faut remarquer que ce moment ainsi permanent n'empêche pas le monde de « marcher » et représente une perspective, quoique extraordinaire d'ailleurs, comme il reconnaît avec un réalisme conformé (on dirait même ritualisé) : « Et tous ont une vocation, et tous ont une fonction, et le monde marche comme ça. Vous ne pouvez pas universaliser à tort et à travers. » (GO, p. 18)¹⁴¹

Devant cet «avant-goût» de l'éternité, bien sûr pas pris au sens de «tout le temps» mais en tant que moment *toujours différent* (non répétitif, incomparable...), comment parler de la fin de l'ésotérisme, si l'expérience du mystère et sa réalité *mystérieuse* pointent vers un tel moment éternel ? Cette *sur-prise* intemporelle ne se laisse pas réduire à la reduplication de la raison du temps comme temps de la raison,¹⁴² dans la structure encore unitive, non seulement de la *coïncidentia oppositorum* (qui garde une logique binaire),¹⁴³ mais aussi de ce que Abellio désigne comme une «logique de la double contradiction croisée » (FE, p. 108)¹⁴⁴ dont il fait une lecture dialectique, quoique non au sens concentré de la logique du tiers-inclus de S. Lupasco.¹⁴⁵ Le « quaternaire » d'Abellio, à conjuguer dans le sénaire de la structure absolue, ressemble plus au 'quadriparti' (*das Viertige*) de la pensée heideggerienne de la «chose» (*das Ding*)¹⁴⁶ qu'à la logique sapientielle d'exhaustion et de dépassement de toute la discursivité que nous trouvons chez Nagarjuna...¹⁴⁷

4. Conclusion – Ambiguïté finale : le savoir de l'un et unique, ou le désir d'unité du savoir ?

« Si tu mets le SAVOIR à la place de la conscience, c'est comme si tu mettais ta langue parlée à la place de la langue sacrée de la nature. (...) Tu crois apprendre, c'est-à-dire accumuler des connaissances dans ta mémoire, mais tu ne fais que boucher les canaux de ton expression vitale, et ces connaissances ne servent qu'à te créer une vie artificielle (...). L'invention est l'éclair de sensation juste d'un instant... »

(R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Aor, L'appel du feu*, Genève, Aquarius, 1984, pp. 25-26)

Après avoir parcouru plusieurs points, pour nous les plus questionnables, de *La Fin de l'ésotérisme*, et en laissant à côté les trois derniers essais (chapitres 3, 4 et 5, respectivement sur l'Arbre des *Séphiroth* (et d'autres clefs), sur l'exemple de l'Alchimie et sur l'exemple de l'Astrologie)¹⁴⁸, on doit se demander s'il n'y a pas chez Abellio la dérive de sa découverte structurelle absolue vers l'établissement des “sciences” unifiées.¹⁴⁹ En fait, ces développements lointains des pratiques concrètes de la Magie, de l'Alchimie ou de l'Astrologie constituent l'ordre des savoirs qu'il veut unifier par la logique (quoique quaternaire...) d'une même *raison*. Si Abellio n'est pas vraiment un alchimiste ou un astrologue, malgré sa cohérence globale et même sa vérité, son effort *théorique* va échouer devant l'absence des variables *vécues* qui sont indispensables pour *lier en réalité* son travail herméneutique.¹⁵⁰ Et pour réussir cela, il ne suffit pas d'affirmer le «mécanisme» de la transfiguration, une sorte de morale du *solve et coagula*, au-dedans des possibilités abstraites (sans arriver à une vraie *transmutation*).¹⁵¹

« Certes, sous un tel regard, ce livre, cette boîte ne sont pas réellement abolis, ils sont simplement le jeu d'un double mouvement de formalisation céleste et abyssal, qui prend aspect simultané, aux deux pôles, d'une double opération de réduction et d'intégration analogue au solve et coagula des alchimistes dont ce mouvement révèle d'ailleurs ainsi le sens universel. » (FE, p. 103)¹⁵² Et ici il faut souligner le caractère presque scholastique et même thomiste de cette sorte d'abstraction qui relève de la *formalisation* (aussi de l'*epoché* et de la *réduction* husserlienne) et l'interprétation universaliste de l'opération «alchymique» aussi caractéristique de la lame XIV du Tarot : «*Tempérance*».¹⁵³ En fait ce qui nous saisit c'est moins l'universel que l'affirmation de l'*aspect simultané* de ce temps qui reste à être vécu avec l'unicité de cette *opportunité*, ou, si l'on veut, avec le caractère de l'«universel concret».¹⁵⁴

Autrement, cette équation “personnelle” se montre indispensable pour éviter qu'une inférence logique puisse permettre la conviction du passage de la *transcendance immanente en transcendance véritable* (cf. FE, p. 148).¹⁵⁵ Le *conatus* de cette métaphysique du temps suppose une identique «conscience de soi».¹⁵⁶ Mais cette conscience, jamais à confondre avec un point de vue subjectif, ne peut plus méconnaître le moment critique et l'attention créatrice de la totalité de l'ordre du savoir.¹⁵⁷

Ni la Kabbale, ni quelque autre système de permutations ne permettent de choisir le moment de l'opération réellement créatrice d'un ésotérisme *démiurgique*.¹⁵⁸ Il ne s'agit pas d'une «machine philosophique»¹⁵⁹ indifférente qu'Abellio finit par désigner «comme une science générale des orientations de l'espace» (FE, p. 161), car il lui

manque ce non-lieu de l'élection possible et, encore plus, de la découverte libre d'un autre ordre de raisons «volontaires»...¹⁶⁰

Même si Abellio a remarqué, en passant, le défi de la mécanique quantique sur la non-localité, quand il dit : « ...l'expérience de Wu, en 1949, nous enseigne que les deux photons qui résultent de l'annihilation mutuelle d'un électron et d'un positon et qui, après ce choc, partent dans des directions opposées avec des phases de polarisation perpendiculaires entre elles, restent solidaires l'un de l'autre quelle que soit leur distance... » (FE, p. 166)¹⁶¹, – cette attention à l'effet *instantané*, ou à un possible *dépassement* du temps continu, n'introduit pas le pouvoir d'actualiser tel ou tel moment gnostique et, moins encore, la prétendue *fin* de l'ésotérisme. En parallèle avec la polarité d'attitude d'un praticien tel que Martinès de Pasqually, en rapport avec la systématique théorique du philosophe inconnu, Claude de Saint-Martin (qui, d'ailleurs, n'ont pas beaucoup impressionné Abellio)¹⁶², ou ayant encore présent la maîtrise de Gurdjieff qui nous apporte un enseignement *par des fragments*, contre la tentation de synthèse de son disciple Ouspensky dans *La quatrième voie*,¹⁶³ Abellio aspire à un système *intemporel* du savoir ésotérique.

Certes, un occultisme naïf n'est pas à défendre.¹⁶⁴ D'autre part on sait, comme les taoïstes l'affirment, que ce qu'il y a de plus secret et mystérieux ce ne sont pas les pouvoirs occultes mais, au contraire, ce qui semble le plus banal, comme marcher, manger, respirer.¹⁶⁵ Mais, si le vrai «ésotérique» est devant tout le monde comme *latence* de ce qui est (c'est-à-dire le plus *ré-vélé*), cela ne veut pas dire qu'on puisse le connaître de la même façon *universelle*, ou selon l'unité possible de la *raison* (quoique raison supérieure).¹⁶⁶ Au contraire, il faut garder *le véritable enseignement toujours « fragmentaire »*, au moyen des *stromates* (comme on disait aussi dans l'antiquité...), car la « synthèse » doit être *vécue, incarnée* et pas exposée comme une *théorie*.¹⁶⁷

Alors, *la fin de l'ésotérisme* ne réalise pas son but car cette *désoccultation générale* reste comme l'effet symétrique des convictions du *kali-yuga* (des temps de ténèbres, telle la nuit obscure de l'extrême décadence de l'histoire cyclique...) et comme un illusoire *jñana-yoga* dépourvu des synergies indispensables pour l'*opus* caché.¹⁶⁸ Ce n'est pas seulement la discussion des *ksatryas* et de la primauté du *karman* ou de l'action, dans le contexte de la *Bhagavad-gita*¹⁶⁹ ou de la « doctrine de l'éveil » selon l'interprétation des efforts ascétiques du Bouddhisme soulignés par Julius Evola.¹⁷⁰ C'est le trait décisif d'une voie intégrale de *conscience de soi* qui entraîne les énergies subtiles du corps, les sensations, le centre cordial et aussi la volonté.

On sait qu'Abellio a pratiqué l'écriture automatique à la suite des surréalistes. On sait aussi que Pierre Combas l'a initié à un certain degré de « conscience de soi »¹⁷¹ et, surtout, qu'il a témoigné des moments d'illumination devant les énergies réelles présentes dans la révélation cabalistique de *La Bible document chiffré* (dans la première édition).¹⁷² Cependant, son projet ultérieur de synthèse (dans *La structure absolue*) va le faire reculer d'une pratique, heureusement incomplète, vers une théorie dont la *fin*, ou l'achèvement *philosophique*, peut devenir une complète illusion.¹⁷³

Pour faire une comparaison (sur ce qui est historiquement comparable) on pourrait dire que l'« arbre » de la *structure absolue* d'Abellio est moins dynamique et sage que *Le Mont Analogue* de René Daumal, un autre surréaliste et aussi ésotériste.¹⁷⁴ En effet, par ce « roman d'aventures alpines, non euclidiennes et symboliquement authentiques », nous sommes renvoyés au cœur de l'« ésotérique » par la *courbure consciente*, inclusive du récit, qui induit des émotions subtiles à des moments décisifs.¹⁷⁵ Comme dans les histoires soufies de sagesse, l'essentiel de ce *Mont Analogue* vient du fait de *faire semblant*, de cette volonté ultra-lucide capable de l'extase : « en somme, tout se passe comme si le Mont Analogue n'existait pas. »¹⁷⁶

Nous ne sommes pas sûrs qu'Abellio oserait dire la même chose quant à sa *structure absolue*, sauf si l'exercice méditatif l'entraînait à dire, comme disent les mystiques, que « tout se passe comme si Dieu, l'Absolu..., n'existait pas ». ¹⁷⁷ Le savoir suprême n'est pas celui de l'arbre céleste, mais celui du “*contre-ciel*” avec la patience des racines ou des détours d'une triangulation rusée de la vie qui est disponible dans le théâtre du moment unique ¹⁷⁸. L'accès, donc, ne se fait pas par l'unité d'un *savoir sérieux* mais par la *conscience qui joue* le « cache-cache » avec l'ésotérique au bout d'une connaissance de soi, ce qui permet la *lilâ*, le pas de danse de la *fin de l'ésotérisme*. ¹⁷⁹

Purusha reste impassible après la vision et la retirée subite de la « matière » *Prakṛti* ¹⁸⁰, telle la morale humble et « chrétienne » ¹⁸¹ d'une lucidité d'en haut, qui est la seule capable d'absorber les résidus. ¹⁸² C'est une gnose *incandescente*, comme chez Daumal ¹⁸³, qui permettra de découvrir le mystère gratuit du temps comme *éternité*, pas du commencement ou de la fin, mais de ce que les Jaina ont sagement perçu dans l'enseignement du *syādvāda* (le « peut-être »). ¹⁸⁴

Voilà, *peut-être*, la vérité ambiguë d'Abellio et de *La fin de l'ésotérisme*.

Notes

¹ R. ABELLIO, *La fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973 ; dorénavant abrégé FE.

² Id., *La Structure absolue - Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, 1965, rééd. 1970, abrégé SA.

³ On consultera des études dans : Peter H. Van NESS, (ed.), *Spirituality and the Secular Quest* (vol. 21 of «World Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1996 ; voir aussi : Antoine FAIVRE et Jacob NEEDLEMAN, (eds.), *Modern Esoteric Spirituality* (vol. 21 of «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest »), N.Y., Crossroad, 1995 ; Voir aussi : Françoise CHAMPION, « La “nébuleuse mystique-ésotérique” : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique », in : Jean-Baptiste MARTIN, *Le défi magique*, vol. I : *Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, Lyon, Pr. Universitaires de Lyon, 1994, pp. 315-326.

⁴ Nous utilisons cette expression consacrée par A. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, I, t. 2 : *L'invasion mystique*, (Paris, Bloud & Gay, 1933 ; rééd. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, pp. 437 ss.), évidemment dans un contexte différent de l'histoire de la spiritualité. Concernant le rapport ultérieur entre notre domaine de la gnose et celui de la mystique, cf. *infra* ns. 22 et 55.

⁵ Pour la différence entre les concepts de *nouveauté* et celui d'*actualité*, voir : A. BENITO JAÉN, art. « Actualidad », in: Ángel BENITO, (dir.), *Diccionario de Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, Madrid, Ed. Paulinas, 1991, pp. 25-39.

⁶ Cf. René GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, (1945), Paris, Gallimard, 1970 ; vide *infra* n. 123.

⁷ M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1968 (trad. Jean Beaufret et François Fédier, « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in : *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 112-139).

⁸ Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, trad. Jean HYPPOLITE ; voir aussi l'étude de ce dernier : *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 30 et ss. « Histoire et Phénoménologie ». Voir *infra* n. 42.

⁹ Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), « Vorrede :...die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug », in : ed. Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1970, p. 28, pour la trad. de Robert Derathe, in : « Préface » de *Principes de la Philosophie du Droit...*, Paris, Vrin, 1975, p. 59.

¹⁰ Cf. Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, (1923), München, Deutscher Taschenbuch V., 2006, p. 3 ss. Einleitung ; trad. de M. Tazerout : *Le déclin de l'Occident - Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, 2 ts., Paris, Gallimard, 1967.

¹¹ René GUÉNON, *La Crise du monde moderne*, (1927 ; réeds. 1956...) Paris, Gallimard, 1994, (trad. port., Lisboa, ed. Véga, 1977) et voir *supra* n. 6.

¹² Cf. Julius EVOLA, *Cavalcare la Tigre*, Roma, Mediterranee, 1960, et trad. d'Isabelle Robinet, *Chevaucher le tigre*, Paris, La Colombe, 1964, surtout p. 24 ss. Voir aussi : Id., *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Bari, Laterza, 1949 ; Roma, Mediterranee, 1971 (trad. Philippe Baillet, Puiseaux, Pardès, 1991) ; et Id., *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, 1951 ; Roma, Mediterranee, 1969.

¹³ Voir aujourd'hui les réflexions de Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1990, surtout pp. 358 ss. Sur « L'homme machine » : Bernard STIEGLER, *La technique et le temps*, 1. *La faute d'Épiméthée* ; 2. *La désorientation* ; 3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 1994-1996-2001. Voir encore la thèse de Jean-Philippe MILET, *L'absolu technique - Heidegger et la question de la technique*, Paris, Kimé, 2000, rappelant M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik», et aussi »Wissenschaft und Besinnung«, in : Id., *Vorträge und Aufsätze*, (1954), Pfullingen, G. Neske, 1967 ; trad. franç. A. Préau, in : Id., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48 et 49-79.

¹⁴ «...au commencement était l'Action » : GOETHE, *Faust*, v. 1237.

¹⁵ Cf. Jean-Baptiste de FOUCAULD, « Raymond Abellio entre totalité et totalitarisme », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, Cahiers de l'hermétisme, Paris, Dervy, 2004, pp. 87-110.

¹⁶ Cf. R. ABELLIO, « Généalogie et transfiguration de l'Occident », *Conférence de Lisbonne*, le 31 mai 1977 (cité d'après la photocopie du texte et par la sigle : GO). Voir aussi Id., « Généalogie de l'Occident et le destin des juifs » (extrait de la revue *Ce temps de lire*, (Paris, 1979) ; rééd. In : Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 224-232.

¹⁷ Pour l'histoire exemplaire de cette “phénoménologie” des derniers jours ou d'une eschatologie messianique... cf. John J. COLLINS, (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 vols., N.Y./ London, Continuum, 2000 ; voir aussi l'oeuvre d'Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 ts., Paris/ Namur, Lethielleux/ Culture et Vérité, 1981 ; voir d'autres références dans notre étude : Carlos H. do C. SILVA, « Profecia e compreensão da actualidade - Do Mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente », in : *Itinerarium*, [Lisbonne] XXVI, n°107, Maio-Agosto, (1980), pp. 137-188.

¹⁸ Comme l'affirme Antoine FAIVRE, « Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale », (ed. mutilée in : revue *Question de...*, numéro (72) spécial : *La Structure absolue - Raymond Abellio, textes et témoignages inédits*, Paris, Albin Michel, 1987, pp.139-152), in : Id., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1996, t. II, pp. 342-369, voir surtout pp. 365 ss.

¹⁹ Voir, par exemple : Giorgio VATTIMO, *La Fine della Modernità – Nichilismo ed Ermeneutica nella cultura Post-Moderna*, Milano, Garzanti Ed., 1985 ; mais voir aussi : Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992 ; et on doit encore mettre ces références en rapport avec : R. ABELLIO, *Fondements d'éthique* (Fragments, 1950-1977), Paris, Ed. de L'Herne, 1994.

²⁰ Cf. parmi d'autres : Marie-Reine RENARD, « Pierre de Combas », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cérisy*, éd. cit., pp. 325-337 ; et vide *infra* n. 171.

²¹ Sur l'influence d'Husserl, voir Michel CAMUS, « Abellio et la phénoménologie transcendantale de Husserl », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, (« Cahiers de l'hermétisme »), Paris, Dervy, 2004, pp. 199-208.

²² Cf. Antoine FAIVRE, « Réflexions sur la notion d'ésotérisme », in : Id., *Accès de l'ésotérisme occidental*, (1986), Paris, Gallimard, 1996, t. I, p. 21.

²³ Sur la *disciplina arcani* aussi *disciplina secreti*, cf. René GUÉNON, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Éd. Traditionnelles, 1976, pp. 89 et ss. : « Du secret initiatique », voir p. 89 : « ...le secret initiatique est tel parce qu'il ne peut pas ne pas l'être, puisqu'il consiste exclusivement dans l'“inexprimable”, lequel, par suite, est nécessairement aussi l'“incommunicable”(...) » et voir p. 94 et n. ; Id., *Le Règne de la quantité et les signes du temps*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 114 et ss. : « La haine du secret ». Voir aussi Pierre BATIFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, Gabalda, 1920, pp. 1 et ss. : « La discipline de l'arcane ». Cf. approche philosophique plus général de Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, Paris, PUF, 1973, pp. 125 et ss. : « Le sceau du secret »...

²⁴ Comme dans toutes les religions on peut distinguer entre la doctrine « extérieure » (ar. *zôhir*) ou publique, et l'enseignement réservé (« intérieur » ou *batîn*), cela veut dire selon l'intimité (*sirr* le « secret ») du cœur... Voir des exemples dans la tradition soufie, d'ailleurs étudiés par Henry CORBIN, « Introduction » à Mollâ Sadrâ SHÎRÂZÎ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, Paris, Verdier, 1988, pp. 20 et ss. Voir aussi Abu Ya'qub SEJESTANI, *Le dévoilement des choses*

cachées - *Recherches de philosophie ismaélienne*, par H. Corbin, Paris, Verdier, 1988 ; et pour ce qui concerne le vocabulaire technique du *tasawuf*, cf. G. C. ANAWATI et Louis GARDET, *Mystique musulmane - Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1986, pp. 226 et ss. : « Dhikr de l'«intime» (*sirr*) »... aussi cf. Anne-marie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, trad. de l'anglais, Paris, Cerf, 1996, pp. 131 et ss.

²⁵ Cf. HÉRACLITE D'ÉPHESE, frag. B 123 : '*phýsis krýptesthai phileî*' (in : D K. (Hermann) DIELS et Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966¹² ; dorénavant toujours ainsi référé), t. I, p. 178 ; trad. « La nature aime à se cacher », par Marcel CONCHE, *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 253.

²⁶ Au-delà du vœu de silence et peut-être toujours en deçà du vrai secret (ar. *sirr*) reste le mot poétique autrement inducteur d'un approche muet dans sa propre voix... Cf. Michel CAMUS, *L'Arbre de vie du vide*, Paris, Éd. Lettres Vives, 2001, p. 44 : « Le sage passe de la langue au silence/ par humilité ou détachement.// Le saint, du silence à la langue/ par compassion ou par amour.// En son for intérieur, l'homme troué échappe à la fois/ à la langue et au silence/ pour s'identifier en amont/ à la transcendance immanente de la source. » Voir n. suivante.

²⁷ *Le règne de la transformation* (dans la Kabbale, dit de *Yetsirah*, ou de *Wandlung*, comme chez C. G. JUNG, (*Symbole der Wandlung*, Zürich, Rascher V., 1952, pp. 37 et ss.), distinct de celui de la création (hebr. *Briah*), reste ambiguë car on peut le prendre comme domaine de la possibilité de transmutation réelle ou seulement comme l'endroit d'une « transfiguration » qui fait semblant. Quand même cet endroit de *mimesis*, comme celui de la « connaissance géométrique » chez Platon, ne laisse pas de pouvoir être le moyen catalyseur pour la découverte créatrice. C'est aussi la fonction de la technique d'*upaya* (tibétain et) orientale (cf. par exemple : Chögyam TRUNGA, *The Myth of Freedom and the Way of Meditation*, Berkeley/London, Shambhala, 1976, pp. 120-121 : *upaya* as « skillful means »; Id., *Illusion's Game - The Life and Teaching of Naropa*, Boston/London, Shambhala, 1994, p. 131... ; aussi bien que le « fingimento » (le 'faire semblant') de F. PESSOA, « Autopsicografia », in : Id., *Obra poética*, ed. M^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar, 1972, pp. 164-165; et voir notre étude : Carlos H. do C. SILVA, "O virtual literário como poética da realidade - Meditação a partir da lição do fingimento pessoano", in : José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, Lisboa, C.L.C.P.B/Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133. *Vide infra* ns. 134, 179.

²⁸ Cf. Antoine FAIVRE, « Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale », in : Id., *Accès de ésotérisme occidental*, éd. cit., t. II, pp. 348 et ss. Guénon est pris comme un ésotériste réactionnaire...

²⁹ Pour ces concepts de magie, occultisme... voir : Antoine FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, éd. cit., t. I, pp. 33 et ss. ; et voir aussi R. ABELLIO, *Vers un nouveau prophétisme - Essai sur le rôle politique du sacré et la situation de Lucifer dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 77 et ss. : « Le couple nihilisme-tellurisme, moteur de la magie »... Voir aussi Julius EVOLA, *Tous les écrits de Ur et Krur* [*Introduction à la magie*], *Ur- 1927*, trad. de l'italien, Milano, Archè, 1983, pp. 121 et ss. « Commentaires sur l'«Opus Magicum». Et cf. Mircéa ELIADE, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1976.

³⁰ D'où sa réaction aussi de dévaluation de la tradition de Böhme et d'autres... Cf. Antoine FAIVRE « Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale », in : Id., *Accès de l'ésotérisme occidental*, éd. cit., t. II, pp. 348 et ss. Sur Jakob Boehme, cf. Basarab NICOLESCU, *L'Homme et le sens de l'univers – Essai sur Jakob Boehme*, Paris, Philippe Lebaud, 1995, pp. 45 et ss., surtout où le *principe de discontinuité* est souligné dans l'«auto-organisation septénaire de la réalité» (d'accord avec le plan de la Création aussi selon Boehme)

³¹ Comment penser la fin de ce qui en rigueur ne peut pas avoir un commencement ? C'est le paradoxe de cette quête aussi des origines qui vont peut-être mener Abellio à référer les civilisations perdues de l'Atlantide ou d'autres... pour avoir un point de repère historique. Nous pensons ici en accord avec René GUÉNON, *La Métaphysique orientale*, Paris, Éd. Traditionnelles, 1979, pp. 12-13, quand il affirme l'éternité (la non-temporalité) de l'illumination et du régime métaphysique de l'ésotérique.

³² Cf. M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*... (vide supra n. 7)

³³ « Je veux essayer de montrer qu'en cette fin de cycle historique, nous entrons dans une période de désoccultation de la tradition cachée (...). Je veux en quelque sorte traiter de la fin de l'ésotérisme, mais au double sens du mot «fin» : quel est l'objet, quel est le but, que se propose l'ésotérisme, mais, en atteignant ce but, ne disparaît-il pas en tant que tel ? » (FE, p. 10)

³⁴ Cf. ABELLIO, GO, p. 4 : « On passe des causes efficientes, des causes linéaires de cause à effet, aux causes finales, c'est-à-dire qu'on remonte de l'effet vers la cause. Je sais bien que les causes finales n'ont pas bonne presse, elles se prêtent à tous les dévergondages intellectuels. Spinoza disait : « Les causes finales, c'est l'asile de l'ignorance. » Je voudrais réhabiliter la conception des causes finales (...)

³⁵ Cf. Edmund HUSSERL, »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1905-1910...)« in: Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), «Husserliana», t. X, Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 3-135; trad. « Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps », (1964). Parmi d'autres et sur l'importance voir M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 78 et ss., Tübingen, Max Niemeyer, 1963, pp. 404 et ss.

³⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 327 et ss. ; cf. aussi : Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994 et rééd. pp. 319 et ss. ; et voir d'autres références dans notre étude : Carlos H. do C. SILVA, "O Mesmo e a sua indiferença temporal - O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein»", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII- 4 (1977), pp. 299-349.

³⁷ Cf. M. HEIDEGGER, « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in : *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 112-139 (voir supra n. 7) : p. 114.

³⁸ Cf. GO [=«Généalogie et transfiguration de l'Occident» - *Conférence de Lisbonne*, 31 mai 1977, copie], p. 3.

³⁹ Cf. SA, p. 19 : « ...je me préoccupais donc de «démontrer» phénoménologiquement la «gnose» (...). Mais ce nouveau Discours de la Méthode, ou, si l'on veut, cette «Nouvelle Kabbale» réclamée un jour par Kafka, ne pouvait se réduire à une formalisation vide (...) ». Pour Abellio, d'une façon semblable à l'effort d'Ouspensky pour un *Tertium Organon*, après le *Novum Organon* de Francis Bacon, il s'agit d'une nouvelle «méthode», en suivant celle de Descartes et la Logique, soit d'Aristote, soit d'Hegel. Cette nouvelle *méthode* est semblable à un projet d'intégration *structuré* de tous les savoirs et elle vise la *totalité* du «système». Cf. Éric COULON, « Éléments d'introduction à la gnose abellienne », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 260-262.

⁴⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Ein Brief über den Humanismus* (1947), in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit Einem Brief über den 'Humanismus'*, Bern, Francke V., 1954, p. 119; trad. Roger Munier, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1966, p. 173 : « La pensée à venir [*das künftige Denken*] ne sera plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique (...). La pensée à venir ne pourra pas non plus, comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d'«amour de la sagesse» et devenir sagesse elle-même sous la forme du savoir absolu. La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple (...)».

⁴¹ Cf. M. HEIDEGGER, « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in : *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 127 et ss., voir p. 127 : « ...Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'Ouvert de la *Lichtung*; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. » Cela est aussi souligné par Abellio dans SA, pp. 179-180 «l'Ouvert heideggérien et la dialectique de l'être et de l'étant», lorsqu'il distingue à partir de Heidegger (contre Rilke) cette Présence (l'Ouvert) et ce qui en elle est *présent*. Cela veut dire, d'après Heidegger, que : « L'expérience [ontique] de l'étant est toujours conduite par la compréhension ontologique de l'étant. » (*Ibid.*, p. 180).

⁴² Cf. Alexandre KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel* - (Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, ed. Raymond Queneau), Paris, Gallimard, 1947, rééd. 2008, pp. 336 et ss. : « Note sur l'éternité, le temps et le concept », et voir p. 374 : « Certes, le Réel dure dans le Temps en tant que réel. Mais du fait qu'il dure dans le *Temps*, il est son propre souvenir (...)» Voilà ce qu'on pourrait mettre en rapport direct avec la sensibilité *historique* d'Abellio... cf. *infra*, ns. 118 et 121.

⁴³ ABELLIO, FE, p. 18 : « ...au Moi transcendantal de Husserl, autant d'appellations d'une même présence active de l'Être absolu et de sa manifestation "particulière" (...)» Voir notes ss.

⁴⁴ Cf. FE, p. 18 : « Toutes les théories classiques de la connaissance (...) ont achoppé au problème des rapports de l'objet et du sujet. Aucune de ces thèses n'a réussi à passer au-delà de la dualité. »

⁴⁵ Cf. FE, p. 18 et *Ibid.*, n. 3 : « Ce néologisme de Mircea Eliade (*Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948, p. 93) est spécialement adapté à l'état d'illumination gnostique, par opposition à celui d'extase pour l'illumination mystique, et son emploi mérite d'être généralisé. »

⁴⁶ Cf. FE, p. 18.

⁴⁷ Cf. GO, p. 12. Voir la définition critique du totum selon I. KANT, *De mundo sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (« Dissertatio 1770 »), in : Ak., t. II et p. 387: « ...ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. Mundo. » D'une façon plus précise on devrait dire qu'on peut *penser* le « tout », mais on ne peut pas le *connaître*. Cf. *KrV* A 508; B 536, (in : Ak., t. 111 e IV). Cf. parmi d'autres: Gérard LEBRUN, *Kant et la mort de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970, pp. 68 et ss. : « Le mirage du monde ».

⁴⁸ Cf. l'écho d'HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, «*Vorrede*», ed. H. Glockner, p. 27 ; trad. J. Hyppolite, p. 49 ss., chez Abellio, quoique la lecture qu'il fait de la dialectique hégélienne en des termes de séquence des moments et pas intégrée dans un mouvement spiral. Voir aussi Christian GODIN, *La*

Totalité, t. 3 : *La philosophie*, Seyssel, Éd. Champ Vallon, 2000, p. 367 : « On peut considérer qu'à partir de la *Differenz*, [La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, (1896)] Hegel est en possession de la totalité qui sera celle de son encyclopédie : l'absolu, conçu comme autoproduction de la raison, se constitue en une totalité objective sans fondement hors de soi, en suivant un processus qui l'unira à la totalité subjective mais dans une unité différenciée. »

⁴⁹ En fait, il faut ne pas confondre le «tout», au sens d'unité globale, avec le *tout infini* ou celui de l'universalité sans limites. L'expression «Tout en tout», qu'il y avait chez ANAXAGORE, frag. B 6 : «...allà panta pantòs moïran metékhei...» in : D.-K., t. II, p. 35 - un sens *en ouvert* à l'infini, reste limitée si on la prend comme *Gesamt*, «totalité», dans l'acception hégélienne. Cf. Rodolfo MONDOLFO, *L'Infinito del pensiero dell'Antichità Classica*, Firenze, Nuova Italia, 1956, pp. 83 *et passim* ; voir aussi : Jean ZAFIROPOULO, *Apollon et Dionysos - Un essai sur la notion d'impermanence*, Paris, Belles Lettres, 1961, pp. 139 et ss. et cf. David SIDER, *The Fragments of Anaxagoras (Beiträge zur Klassischen Philologie*, n° 118), Meisenheim am Glan, Anton Hain V., 1981 ; et cf. Theo Gerard SINNIGE, *Matter and infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, Van Gorcum, 1971, pp. 119 et ss.

⁵⁰ Cf. GO, p. 14.

⁵¹ Cf. Rudolf STEINER, *Was wollte das Goethanum und was soll die Anthroposophie ?*, Dornach, R. Steiner Nachlassverwaltung, 1986 ; trad. « Imagination, inspiration, intuition », (Conférences, 1923), Genève, Éd. Anthroposophiques, 1986 ; voir aussi : Id., *Aux sources de la pensée imaginative : Fichte, Schelling, Hegel...*, trad. Geneviève Bideau, Montesson, Éd. Novalis, 2002. Sur l'imaginaire ici impliqué, voir : Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, pp. 200 et ss. ; aussi : Gilbert DURAND, *L'imaginaire - Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994, pp. 47 ss. ; d'autres références in notre étude : Carlos H. do C. SILVA, « O Imaginário na Filosofia - Da imagem intermédia ao imaginário especulativo - ou do pensar por interposta "pessoa" », in : Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

⁵² Cf. FE, p. 30.

⁵³ Notice dans Antoine FAIVRE, « Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale », in : *Accès de l'ésotérisme occidental*, t.II, pp. 345 et ss.

⁵⁴ Cf. GO, p. 6 e *vide supra* ns. 22, 45, et *infra* ns. 55, 173.

⁵⁵ On peut s'interroger, comme le fait très à propos Françoise BONARDEL, *Philosophie de l'alchimie. Grand Œuvre et modernité*, Paris, PUF, 1993, p. 648 : « La gnose est solaire, virile..., la mystique est chtonienne, féminine... » [dit Abellio] Que devient en ce cas la fonction intégratrice de la Gnose transfigurante ? Que devient le rôle de liaison dialectique assumé par toute transfiguration, et supposé dépasser la pensée irrelisée des esthétiques de la fascination ? On en vient donc à se demander si Abellio n'a pas seulement transféré au plan solaire et héroïque l'inversion d'inversion en effet caractéristique des «alchimies» régies par le « nocturne mystique », substituant ainsi une fascination à une autre et surtout rationalisant, sous couvert d'alchimisation, le destin d'un Occident en l'occurrence plus apollinien que faustien, mais tout aussi dominateur. » Cf. *supra* ns. 22, 45.

⁵⁶ Cf. FE, p. 19.

⁵⁷ Non seulement dans la formule de Leibniz, mais comme un projet qui se maintient, comme dans le cas de Aldous HUXLEY, *The Perennial Philosophy*, London, ed. Chatto & Windus, 1946 ; trad. Jules Castier : *La Philosophie éternelle - Philosophia Perennis*, Paris, Plon, 1948 e Seuil, 1977.

⁵⁸ PLATON, *Tim.* 37d : «...poieî ménontos aiônos en heni kat' arithmôn oûsan aiônion eikóna.»

⁵⁹ Cf. Raymond ABELLIO, *Vers un nouveau prophétisme, Essai sur le rôle politique du sacré et la situation de Lucifér dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1950, surtout pp. 47 ss. : « L'utopie de l'humanisme dit "intégral" » ; et pp. 111 ss. : « Prophètes contre magiciens »... Voir aussi Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, Paris, Gallimard, 1981.

⁶⁰ Cf. *supra* n. 34. Le modèle circulaire de *petitio principii* - qui est présent dans la gnose - reprend le mythe de l'éternel retour (cf. Mircéa Eliade...) dont l'«ouroboros» ou le serpent qui mord sa queue est le symbole. Cf. C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, éd. cit., pp. 102 et ss.

⁶¹ Cf. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, XV: „Die ewige Wiederkehr des Gleichen - , vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge“ (in : éd. cit., »Sämtliche Werke«, t. VI) et voir M. HEIDEGGER, „Die ewige Wiederkehr des Gleichen“, in : Id., *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 19612, pp. 255 et ss.; et „Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht“, in : *Ibid.*, t. II, pp. 7 et ss. (trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. I, pp. 201 et ss. ; t. II, pp. 9-27). Cf. parallèle chez notre penseur : Raul PROENÇA, *O eterno retorno*, vol. I, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987; vol. II, Lisboa, Inst. Da Biblioteca Nacional/ Impr. Nacional - Casa da Moeda, 1994. Aussi cf. P. D. OUSPENSKY, *Conscience - The Search for Truth*, London/ Boston/ Henley, Routledge, 1979, pp. 13-47,

surtout pp. 39 e segs. « Preparing for Recurrence ». Cf. Rodney COLLIN, *The Theory of Eternal Life*, Boulder/ London, Shambhala, 1984, pp. 74 et ss.: « Recurrence into the Organic World ».

⁶² Mot préféré d'ABELLIO, FE, p. 19 ss. et voir sa définition : « *Transfiguration...* au sens faible, c'est «la transformation d'une figure dans une autre ». Au sens fort, ce mot évoque le «corps glorieux» de la tradition chrétienne, le «corps de lumière» du soufisme iranien. » (in : Id., « Le problème de la transfiguration » (in : *Revue Exil*, Paris/ Genève/ N.Y./ Lisbonne, n° 8-9, printemps-été 1978 ; rééd. Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, éd. cit., p. 28). Remarquons qu'il s'agit d'une approche malgré tout esthétique (reprise du célèbre tableau de Raphaël...) et pas encore d'une transmutation de soi-même. Cf. Françoise BONARDEL, "Alchemical Esotericism and the Hermeneutics of Culture", in: Antoine FAIVRE et Jacob NEEDLEMAN, (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, (vol. 21 : «World Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1995, pp. 71-100, voir surtout pp. 97 et ss. : « Creation and Cultural Transmutation »; et cf. aussi ; Id., *Philosophie de l'alchimie - Grand Œuvre et modernité*, Paris, PUF, 1993, pp. 645-649. Pour la signification dans l'héritage guénonien cf. Frithjof SCHUON, *La transfiguration de l'homme*, Lausanne, Éd. l'Age d'Homme, 1995, surtout pp. 11 et ss.

⁶³ Nous comprenons mieux l'option « académique » d'Antoine FAIVRE, v.g., *Accès de l'ésotérisme occidental*, éd. cit. *supra*, pour l'étude *historique* des « doctrines » de la tradition ésotérique, que la perspective ambiguë d'Abellio d'un *enseignement ésotérique* inscrit aussi sur l'Histoire... – perspective qui reste plus comme une sorte de *théologie de l'histoire* qu'un prétendu *nouveau prophétisme*.

⁶⁴ Cf. FE, pp. 19 et ss. On devrait aussi reprendre Id., «L'utopie de l'humanisme dit «intégral»», in : éd. cit., p. 70 : « En ce moment, le rôle politique du Sacré ne peut pas être de spiritualiser la politique, mais d'y détecter les hommes de tempérament prophétique on encore transmués et de procéder, par les moyens nouveaux, à leur conversion individuelle. » Voilà le tournant encore *individuel* de l'«anthropocentrisme» d'Abellio et de ceux qu'il considère comme des «hommes représentatifs», (*Ibid.*, pp. 74 ss.) Cf. notre position : Carlos H. do C. SILVA, « A diferenciação cósmica do humano », (Comunic. 3º *Simpósio internacional de « Fronteiras da Ciência »*: "O Homem e o Cosmos : à procura do Outro e de Si Mesmo", org. pelo Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, Univ. Fernando Pessoa, em 13-14 de Novembro de 2009; en public.).

⁶⁵ Cf. *supra* n.3 et voir encore : Carl A. RASCHKE, "New Age Spirituality", in: Peter H. van NESS, (ed.), *Spirituality and the Secular Quest*, éd. cit., pp. 203-221.

⁶⁶ Voir Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1979 trad. « L'homme spéculaire », Paris, Seuil, 1990, pp. 51 et *passim*.

⁶⁷ Voyons que pour Abellio cette conscience inclut une intentionnalité de sujet et objet comme connaissance au sens d'Husserl ; cela veut dire comme une connaissance qui se reconnaît dans un vouloir transcendantal. Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes - Introduction à la phénoménologie*, § 41; Paris, Vrin, 1966, pp. 70 et ss. (aussi: »Cartesianische Meditationen«, éd. Elisabeth Ströker, Hamburg, F. Meiner, 1987). Cf. Douglas HEINSEN, « Husserl's Theory of the Pure Ego », in : Hubert L. DREYFUS, (ed.), *Husserl- Intentionality and Cognitive Sciences*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr./ A Bradford B., 1984, pp. 147-167. A l'extrême le sujet comme *auto-conscient* s'élimine dans le résultat *gnosique*... Abellio reprend cette évidence limite, avec HOUËI-NENG, *Le Soutra de l'Estrade* (apud *Tch'an* (Zen), n° 7 de la revue *Hermès*, (Paris, 1970), pp. 15-34 : « Qu'est-ce que la non pensée ? C'est être non souillé par tout ce qui nous environne... L'absence de pensée, *c'est la pensée instantanée*. La pensée instantanée, c'est l'omniscience...».

⁶⁸ Cf. FE, p. 26.

⁶⁹ Cf. HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, frag. B 40: '*polymathie nóon ékhein ou didáskei...*', in : D.-K., t. I, p. 160; trad. M. Conche. « Le grand savoir n'enseigne pas l'intelligence...».

⁷⁰ «*cadáveres adiados que prociam...*» (Ricardo REIS, «Odes», in: Fernando PESSOA, *Obra Poética*, éd. cit., p. 289) .

⁷¹ Ce sont des « hommes-machines » ou dans une condition *infra-humaine* : *pashu*, comme on l'appelle dans le shivaïsme de Cachemire, cela veut dire comme le «bétail» infra-humain. Cf. Alain DANIELOU, *Le bétail des dieux et autres contes gangétiques*, Monaco, Du Rocher, 1994 ; Id., *La fantaisie des dieux et l'aventure humaine*, Monaco, Du Rocher, 1996, pp. 138 ss.

⁷² Cf. aussi chez ABELLIO, SA, pp.37 et ss. : « Structure de la perception et genèse du «Je» où il défend une phénoménologie dynamique et temporelle des différentes étapes, en passant par la *communion* ou le moment de l'observation transcendentale de soi-même... Pour une discipline d'observation de soi et de *réintégration différentielle* de toutes les « facultés » de l'homme, cf., parmi d'autres, Z'ev ben Shimon HALEVI, *Adam and the Kabbalistic Tree*, London, Rider & Co., 1974, pp. 21 et ss. : « Tree of Life - Its Dynamics »...

⁷³ Cf. FE, pp. 110 et ss. Toujours à rappeler : *La Bible document chiffré - Essai sur la restitution des clefs de la science numérale secrète*, t. I : *Clefs générales* et aussi : t. II : *Les Sephiroth et les 5 premiers versets de la Genèse*, Paris, Gallimard, 1950.

⁷⁴ *Des différents niveaux de conscience...* - c'est le critère fondamental d'accès à l'expérience authentique et pas seulement de produire une synthèse au niveau de la connaissance. Il s'agit d'être conscient et non pas de connaître l'être... Cf. Basarab NICOLESCU, *Qu'est-ce que la réalité ? Réflexions autour de l'œuvre de Stéphane Lupasco*, Montréal, Liber, 2009, pp. 49-65 : « Niveaux de réalité et multiple splendeur de l'Être »... ; et remarquez, p. 52 : « Les niveaux de réalité sont radicalement différents des niveaux d'organisation, tels qu'ils ont été définis dans les approches systématiques. »

⁷⁵ Cf. Gal 5, 17 : '*he gâr sârîx epithymeî katà toû pneûmâtos, tò dè pneûma katà tês sarkôs...*' ; (ce n'est pas l'opposition corps et âme mais celle de l'homme psychique en rapport avec le spirituel...); cf. Rom 8, 9 ; 2Cor 1, 17 ; etc. Voir C. SPICQ, O.P., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1961, pp. 161 et ss.; aussi F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. II, pp. 81 et ss. : « Esclavage de la chair et liberté de l'esprit ».

⁷⁶ Cf. Saint JEAN DE LA CROIX, *La montée du Carmel*, I, 1, 1-2 ; 3, 2, 14... in : JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1990, pp. 583 et ss. ; pp. 792 et ss., etc. voir texte orig. San JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, Madrid, B.A.C., 1989, pp. 92-93 et pp. 241 et ss. ; cit. dorénavant par ces éditions. Voir aussi d'autres références dans notre réflexion : Carlos H. do C. SILVA, « Trans-disciplinarité et mutation de conscience » (Commun. au 1^{er} Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, nov. 1994), in : AA. VV., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité - 1st World Congress at Arrabida*, [Actes], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192.

⁷⁷ Cf. Mt 22, 21 : '*apódote hoûn tà Kaísaros Kaísari kai tà toû theoû tòi theôi*' [« Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »]. On doit avoir présent la distinction entre le plan psychique, encore immanent, et le plan spirituel ; cf., parmi d'autres, Denis BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, Paris, L'Emmanuel, 2001, pp. 33 et ss.

⁷⁸ Rappelons le caractère « surhumain » que la prophétie doit posséder selon l'inspiration de F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, - Ein Buch für Alle und Nicht...* (ed. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, « Sämtliche Werke », Kritische Studienausgabe, München/ Berlin/ N.Y., Deutscher Taschenbuch/ Walter de Gruyter, 1980 ; trad. par Geneviève Bianquis, *Ainsi parlait Zarathoustra - Livre pour tous et pour personne*, Paris, Aubier, 1968). Voir Jean LAPLANCHE, « Sublimation et/ou inspiration » (1999), in : Id., *Entre séduction et inspiration : l'homme*, Paris, PUF, 1999, pp. 301-338.

⁷⁹ Cf. commentaire in: Idries SHAH, *The Sufis*, London, Octagon Pr., 1977, pp. 34 et ss. : « The Elephant in the Dark » ; voir *Ibid.*, pp. 54-55 : "*The attainment of these stages [of awareness] is marked by an unmistakable if ineffable experience. This experience, when it comes, activates the organ in question, gives us a relief from our climb upward, and grants us sufficient strength to continue to climb. The attainment of stages is permanent.*" - référence évidente pas seulement à des états de connaissance (*ahl* ou *awhal*), mais à des stations vraies (*maqam*) de transformation de niveau de conscience... Cf. Faouzi SKALI, *La Voie soufie*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 168 et ss.

⁸⁰ Cf. Saint ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.*, X, 250 : « *sapiens dictus a sapore* » ; voir aussi sur le *rasa* : Subodh Chandra MUKERJEE, *Le rasa - Essai sur l'esthétique indienne*, Paris, Alcan, 1926, pp. 61 et ss. Rumi le dit aussi, cf. I. SHAH, *The Sufis*, éd. cit., p. 55.

⁸¹ Cf. Jn 3, 3 : '*èân mé tis gennethêi ánothen, ou dýnatai ideîn tèn basileian toû theoû*' [trad. : « si quelqu'un n'est pas engendré d'en haut, il ne peut pas voir le Royaume de Dieu. »] (*Nouveau Testament, /Interlinéaire Grec/Français*, ed. Maurice Carrez..., P., Société Biblique Universelle, 1992).

⁸² Cf. Saint JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, B, str. 7, 9 : « il reste encore "un je ne sais quoi" à dire, quelque chose à manifester, une très haute connaissance de Dieu que je découvre et qui demeure indéfinissable, une sublime connaissance de Dieu tout à fait inexprimable, et que, pour ce motif, je nomme "un je ne sais quoi". » (in *Œuvres complètes*, p. 1251 ; voir texte orig. *Obras Completas*, p. 598).

⁸³ Cf. R. ABELLIO, SA (= *La Structure absolue, Essai de phénoménologie génétique*, éd. cit.), pp. 19 et ss.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 20-21... Voir de J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant, - Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 115 et ss. : « Les structures du pour-soi »... On pourrait peut-être désigner le projet d'Abellio comme celui qui est aussi annoncé, dans la Conclusion de *L'Être et le néant*, dans le domaine d'une métaphysique : « L'ontologie se bornera donc à déclarer que *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi. C'est à la métaphysique de former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être. » Et Sartre ajoute : « Il va de soi que ces hypothèses demeureront hypothèses puisque nous ne saurions attendre ni confirmation ni

infirmation ultérieure. » (*Ibid.*, p. 715). Cf. aussi Id., *La transcendance de l'Ego* (1934), rééd. 1965, Paris, Vrin, 2003, pp. 114 ss. Voir n. suivante.

⁸⁵ Cf. l'étude de Steven W. LAYCOCK, *Nothingness and Emptiness - A Buddhist Engagement with the Ontology of Jean-Paul Sartre*, Albany, State Univ. of New York Pr. 2001; et pour l'anatta bouddhiste, cf. Michel HULIN, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique - La notion d'ahamkāra*, Paris, Collège de France / Inst. de Civilisation Indienne, 1978, pp. 41 et ss. : « Le bouddhisme et la négation de l'ātman ».

⁸⁶ Cf. *Assomption de l'Europe*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 121 et ss. Mais voir surtout : SA, pp. 231 et ss. : « Structure du temps et de l'histoire », voir p. 236 : « La double transcendance des ek-stases du temps » : « La double transcendance est fondée par les deux distances qui constituent la triade du temps dans sa décomposition en passé, présent et avenir. » Le point de départ de cette analyse reste husserlien et aussi d'une évidence augustinienne de fonds psychologique et empirique sur ces trois *ek-stases* du temps. Et il ne suffit pas d'affirmer la conversion *initiatique* de cette « vision naturelle de la « succession » en vision transcendente et initiatique de la « simultanéité » telle qu'elle apparaît dans la notion de l'éternel présent, pour sauvegarder une effective *mutation de conscience*. D'ailleurs il faut souligner que cet « éternel présent » est ici pris en tant que « *notion corrélatrice de l'interdépendance universelle* » qui va s'élargir « *comme la crucifixion d'une ampleur et d'une intensité présentes sur une ampleur passée et une intensité à venir.* » (*Ibid.*, p. 238) Cela veut dire une vision de toute l'Histoire en plénitude...

⁸⁷ C'est le lieu « historique » des « *virtualités et potentialités* » (SA, p. 238 et s.) où demeure cette conscience présente qui a la capacité d'un seul regard — « *un regard à double sens* » — « *de nous au but et du but à nous* ». Cet « endroit » se caractérise, selon Abellio, par les virtualités du *vide*, pas comme négation absolue, mais tel que l'*Entfremdung* (ou l'aliénation) hégélienne comme une dialectique capable de *réduire l'irrationalité du monde* à la lucidité d'une compréhension temporelle active. Cela veut dire ne pas rester selon « *l'obéissance à l'irréversibilité naturelle du temps* », mais d'oser par « *la lucidité qui se tient dans la réversibilité du temps transcendantal* », et de faire « *que tout le réel devient rationnel* ». Cf. SA, pp. 241-242. Au delà de cette marque évidente d'Hegel, on doit souligner que la réversibilité en question est encore prise comme le lieu de la mémoire, d'une double mémoire (aussi au sens bergsonien)... cf. SA, pp. 242 et ss.

⁸⁸ Cf. SA, pp. 236 et ss. et voir surtout le parallélisme entre l'ontogenèse (localisée dans le corps en tant que « *conglomérat, cette intégration d'essences que le Je transcendantal re-découvre, mon corps les renferme et les re-couvre depuis toujours* » (*Ibid.*, p. 245)) et la phylogenèse de l'histoire. Dans ce dernier cas Abellio reformule l'histoire en tant que *récurrence indéfinie* dont le « corps » est substitué par une *entropie généralisée*. C'est contre *cette entropie croissante* de la décadence que se poste la conscience évolutive qui doit être extensive à tous les humains, par cette solidarité temporelle (le destin commun de Husserl...) : « *...il n'y a pas, pour la société humaine, de fin particulière différente de la généralisation et l'extension, à tous les humains, de cette « fin » individuelle.* » (SA, p. 262). Et voir d'E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, (in : « Husserliana »), Hague, M. Nijhoff, 1954 (trad. franc. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1962)

⁸⁹ Cf. FE, p. 19.

⁹⁰ Cf. FE, p. 39.

⁹¹ D'ailleurs on ne doit séparer le travail de la pensée d'Abellio de toute son œuvre, notamment littéraire : cf. revue *Contre Littérature*, n°9 et 10 : « Raymond Abellio (1907-1986) ». Cf. Jean-Claude DROUIN, "Lecture historique du tome III de *Ma dernière mémoire, Sol invictus, 1939-1947* », in : *Raymond Abellio Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 17-38 ; Id., *Romans de Raymond Abellio*, Paris, Pr. Univ. du Septentrion, 1996.

⁹² Cf. ABELLIO, *La Bible document chiffré - Essai sur la restitution des clefs de la science numérale secrète*, T. I - Clefs générales, éd. cit., pp. 37 et ss. ; pp. 116 et ss.

⁹³ Cf. Saint BONAVENTURE, *De reductione artium ad Theologiam...* (éd. et trad., in : « *Obras Completas de San Buenaventura* », Madrid, B.A.C., 1955, t. 1, pp. 642 et ss.).

⁹⁴ Cf. Edgar MORIN, *Science avec Conscience*, Paris, Fayard, 1982, pp. 87 et ss. : « Les ingrédients de la complexité »... ; id., *La Méthode III, La connaissance de la connaissance, 1. Anthropologie de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986, pp. 139 et ss. : « Les doubles jeux de la connaissance ».

⁹⁵ Comme le disait LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Préface : « Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace par leurs suites qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce que je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que des corps environnants font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. » ; *Ibid.*, I, 9, § 1... ; (in : C. 3. GERHARDT, (éd.), *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, (Berlin, 1882), rééd., Darmstadt, Olms, 1965, t. V, pp. 48 et 121).

⁹⁶ Ce qui fait aussi penser à René GUÉNON, *Principes d'une métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946, rééd. 1973, p. 115 « ...il n'y a réellement aucune difficulté logique à considérer des degrés multiples d'indéfini, tant dans l'ordre des quantités décroissantes, qui est celui auquel appartiennent les infinitésimales ou les différentielles, que dans celui des quantités croissantes, où l'on peut envisager de même des intégrales de différents ordres, symétriques en quelque sorte des différentielles successives (...)»

⁹⁷ PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg 72 ; Lafuma, 199 ; Chevalier, 84 : « Disproportion de l'homme »... « Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe qu'un autre ait un peu plus d'intelligence des choses s'il en a, et s'il les prend un peu de plus haut, n'est-il pas toujours infiniment éloigné du bout et la durée de notre vie n'est-elle pas également infirme de l'éternité pour durer dix ans davantage. Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre. »

⁹⁸ Il nous semble exemplaire la distinction faite par Giorgio COLLI, *La sagesse grecque*, (trad. de l'italien : Milano, Adelphi, 1977), Paris, Éd. de l'Éclat, 1990, t. I, pp. 23 ss., lorsqu'il oppose le signe d'Apollon de la parole qui dit (en exorcisant) la vie *sans la vivre*, et le signe dionysien du cri sauvage de ceux qui vivent mais *sans penser* ou sans rien dire. Et pourtant, au-delà de cette opposition nietzschéenne bien connue, il y a la voie orphique de la musique et aussi du langage pythagoricien des nombres, qui vient résoudre la contradiction précisément par un langage qui *réalise* sa signification, opératif ou *démiurgique*. Cf. aussi R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Du symbole et de la symbolique*, Paris, Dervy, 1978 ; aussi Id., *Le Temple de l'Homme – Apet du Sud à Louqsor*, Paris, Dervy, 1957, t. I, pp. 96 et ss.

⁹⁹ Cf. R. ABELLIO, FE, pp. 165-167 où il considère l'apport de la physique quantique sur les notions de non-localité ou de mouvement instantané... Mais voir aussi René GUÉNON, *Les états multiples de l'être*, éd. cit., pp. 19 et ss. : « Possibles et impossibles » où est discutée la position de Leibniz... ; aussi ibid. pp. 79 ss. : « Les hiérarchies spirituelles ». Quoique Abellio parle de la *quantique*, l'encadrement générale de sa pensée n'est pas de l'horizon du *principe d'incertitude* d'Heisenberg ou de la *discontinuité* multiple, comme c'est aujourd'hui le cas d'Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 49 e ss. : « Théorie du multiple pur : paradoxes et décision critique ». Voir *infra* ns. 138, 157.

¹⁰⁰ Cf. sous l'hétéronyme de Pessoa : Antonio MORA, « O Regresso dos Deuses », (ms. 1916?) : "*A natureza é plural. A natureza, naturalmente, não nos surge como um conjunto, mas como "muitas coisas", como pluralidade de coisas. Não podemos afirmar positivamente, sem o auxílio de um raciocínio interveniente, sem a intervenção da inteligência na experiência directa, que exista, deveras, um conjunto chamado Universo, que haja uma unidade, uma coisa que seja uma, designável por natureza. A realidade, para nós, surge-nos directamente plural. (...)*" (in : Fernando PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1982, p. 175); et cf. John BARROW et Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxf. Univ. Pr., 1986, pp. 458 ss.

¹⁰¹ Cf. FE, p. 55.

¹⁰² WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 6.54: „...welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muß szusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)..." (in: D. F. Pears and B. F. McGuinness, eds. London/ N.Y., Routledge, 1961, p. 150).

¹⁰³ Voir aussi R. ABELLIO, FE, pp. 51 ss., quand il rappelle Maître ECKHART : « Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur. Quand j'appelle Dieu bon, je parle aussi mal que si j'appelais noir ce qui est blanc. », etc. (*apud, Traités et sermons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 236...). Voir aussi le recueil : R. ABELLIO, « Notes sur le libre arbitre et la liberté » (1951), in : Id., *Fondements d'éthique* (Fragment, 1950-1977), Paris, L'Herne, 1994, pp. 27 et ss. Cf. le point critique souligné par Jean-Louis SCHLEGEL, « Ésotérisme : l'ère de la désoccultation selon Raymond Abellio », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, pp. 284 et ss., surtout sur « la question du péché et du mal ».

¹⁰⁴ Cf. St. IGNACE DE LOYOLA, *Exerc. spirit.*, § 328 ss. (éd. orig. Ignacio IPARRAGUIRRE, S.J., et Candido de DALMASES, (éds.), S. Ig. de L., *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 19773, pp. 282 et ss.). Voir aussi notre étude : Carlos H. do C. SILVA, « Da diferença pensada ao discernimento vivido », in : *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

¹⁰⁵ « ...le dialogue se réduit en fait pour le sentier parfait à répéter six fois *nada* (rien) jusque sur le Mont y *aun en el monte nada* (et sur le Mont rien), septième *nada*(...). », (in : « Introduction » par Dominique POIROT, OCD, à saint JEAN DE LA CROIX, « Le « Monte Carmelo » », in : *Œuvres complètes*, éd. cit., pp. 249-259 ; cit. pp. 252-253, et voir surtout le dessin, p. 256 (éd. orig., pp. 66-75).

¹⁰⁶ Cf. FE, p. 55.

¹⁰⁷ Cf. FE, p. 54 et voir Mircéa ÉLIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1959, p. 93 : « De même, il n'est besoin d'aucun exercice yogique supplémentaire pour réaliser le *samādhi* à partir du moment où le yogin a réussi à se « concentrer » et à « méditer ». Le *samādhi*, l'« en-stasis » yogique, est le résultat final et

le couronnement de tous les efforts et exercices spirituels de l'ascète. Innombrables sont les difficultés qu'il faut surmonter si l'on veut bien comprendre en quoi exactement consiste cette «stase» yogique (...). » On pourrait mettre en question cette compréhension de l'enstasis liée à la «concentration» (*pratyahara*), laquelle est encore une phase du processus et non son couronnement.

¹⁰⁸ Cf. FE, p. 54.

¹⁰⁹ Cf. FE, p. 56 e p. 57.

¹¹⁰ *Verbe muet* comme saint Jean de la Croix le dit citant l'épître aux Hébreux : «... « Ce que souvent et de bien des manières Dieu a dit autrefois à nos pères par les prophètes, dernièrement, de nos jours, il nous l'a dit en une seule fois par son Fils. » Par ces paroles l'Apôtre (à cette époque on croyait saint Paul comme l'auteur de cette épître) donne à entendre que Dieu est devenu comme muet et n'a plus rien à dire, parce que ce qu'il disait auparavant en partie par les prophètes, il l'a dit totalement en donnant son Fils qui est toute sa Parole. » (*La montée du Carmel*, 2, ch. 22, 4, in : trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, J. DE LA CROIX, *Œuvres Complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 735) Sur la Croix de cette fin de la Révélation, on peut revoir la fin de toute désoccultation possible... On devrait réfléchir à ce que B. PASCAL dit : « Cet étrange secret, dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes (...) Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible que non pas quand il s'est rendu visible. » («Lettre à Mlle. de Roannez» ; oct. 1656), in : PASCAL, *Œuvres complètes*, II, Pléiade, Paris, Gallimard, 2000, p. 30).

¹¹¹ Cf. Jn 19, 25 ss.; voir R. STEINER, *Building Stones for an Understanding of the Mystery of Golgotha*, (Berlin 1917), trad. de l'allemand, London, R. Steiner Pr., 1930, 1972 ; et sainte THÉRESE D'AVILA, poésie : « Muero porque no muero »... cf. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., et Otger STEGGINK, O. Carm., (éds.), St. T. DE JESUS, *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986, p. 654. A propos cf. Jad HATEM, *Extase cruciale et théophorie chez Thérèse d'Avila*, Paris/ Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2002.

¹¹² Sur l'opposition Orient-Occident cf. *Assomption de l'Europe*, pp. 121 et ss. et aussi pp. 141 et ss. « *Dialectique du couple est-ouest* »... D'un point de vue "anthropologique" cf. Jack GOODY, *The East in the West*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1996 (trad. franc. Paris, Seuil, 1999).

¹¹³ Cf. FE, p. 61.

¹¹⁴ Cf. FE, p. 62. Aujourd'hui on a des interprétations qui prétendent la valeur spirituelle de la méthode de Husserl : cf. Xavier PAVIE, *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2008.

¹¹⁵ On peut constater la fonction éphémère d'un attouchement spirituel sans y pouvoir reconnaître l'organe capable de son état acquis et permanent (voir supra n. 79). Dans ce qui précède on doit encore se rappeler la critique de Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala, 1973, p. 14 : "This rationalization of the spiritual path and one's actions must be cut through if true spirituality is to be realized. (...) it does not matter what we use to achieve self-justification: the wisdom of sacred books, diagrams or charts, mathematical calculations, esoteric formulae, fundamentalist religion, depth psychology, or any other mechanism. Whenever we begin to evaluate, deciding that we should or should not do this or that, then we have already associated our practice or our knowledge with categories, one pitted against the other, and that is spiritual materialism, the false spirituality of our spiritual advisor. Whenever we have a dualistic notion such as, «I'm doing this because I want to achieve a particular state of consciousness, a particular state of being», then automatically we separate ourselves from the reality of what we are."

¹¹⁶ Selon Nicolas de Cues, d'ailleurs en héritage de toute la tradition platonicienne, la *ratio* est sous le principe de non-contradiction tandis que l'*intellectus* ouvre vers une compréhension de la *coincidentia oppositorum*, cela veut dire une intelligence qui pense l'infini. Mais on peut penser finiment cet infini, ou viser infiniment le fini (rationnel) - ce qui n'est pas équivalent. Déjà René GUÉNON, *Les Principes du Calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946 et rééd. 1973, pp. 13 et ss., fait la distinction entre « Infini et indéfini », et on doit interroger la «double dialectique» d'Abellio à ce propos... Cf. aussi Bernard GUIBERT, « La «*Structure Absolue*» chez Abellio et chez Marx », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 209-234, voir pp. 214 et ss. : « Identité des deux structures nodales matricielles ».

¹¹⁷ Cf. notre réflexion : Carlos H. do C. SILVA, «Razão crítica e inteligência da Fé - O desafio religioso da cultura hodierna» (Comun. às IX Jornadas Teológicas «*Os Intelectuais e a Igreja*», Fac. de Teologia, U.C.P., Braga, 14-17 de Abril de 1997), in: *Cenáculo* (Braga), 36, n° 142-4 (1996-97), pp. 27-66. On sait que depuis Kant on reconnaît l'inversion de la capacité transcendante de l'*intellectus* (qu'il considère archétype et «divin»...) dans l'immanence du fonctionnement transcendantal comme entendement. La raison (la *ratio*) de son côté s'élargit jusqu'aux synthèses supérieures à la faculté de juger, en tant que capacité de penser et dialectique. Mais ce contexte - bien connu - n'est pas surpassé par la

phénoménologie husserlienne, où Abellio espère trouver l'essentiel d'un intellect «ontologique». Cf. Antoine FAIVRE : «...il s'agit pour Abellio de placer la raison naturelle (mentale) en relation dialectique avec l'*intellectus* (la raison transcendante, le supra-mental), (...). » («Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale», in : Id., *Accès de l'ésotérisme occidental*, éd. cit., t. II, p. 359). Voir aussi Michel CAMUS, « Abellio et la phénoménologie transcendante de Husserl », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, éd. cit., 199-208.

¹¹⁸ Cf. FE, pp. 85 et ss. ; voir SA, pp. 231 et ss. : « Structure du temps et de l'histoire ». Développant une théorie sur « tout moment présent » à partir des variations observables comme *oscillation dite de relaxation*, Abellio propose une représentation plane de la structure du temps qui va être capable d'intégrer les différentes occurrences. Il donne jusqu'à la formule mathématique d'une intégrale de ces variations et il suppose la non-uniformité de la vie comme un processus qui peut être totalisé : «...la vie elle-même, qui est la somme de tous les moments présents perpétuellement ré-intégrés dans de nouvelles relaxations, ne peut finalement apparaître à son tour que sous la forme d'une oscillation unique unissant la naissance à la mort. » Voilà l'approche *vitale* et l'inspiration de la *durée* pour la compréhension, quoique de la divisibilité infinitésimale du «corps» comme du temps. « La conscience apparaît ainsi comme le mouvement même qui enchaîne et sépare un passé et l'avenir. » - ce qui exprime le contexte *historique* (malgré le rythme de double extase possible des moments du temps, rapportés aussi par un double sens de *mémoire* (*Ibid.*, pp. 242 ss.)). La vision finale qu'Abellio a du temps se montre compatible avec une dialectique « spatiale » qui opère la « fonction de re-historialisation perpétuelle de l'histoire [qui] reprend sans cesse la succession en mode d'ampleur des faits et intensifie dans l'éternel présent de l'intelligence absolue. » (*Ibid.*, p. 250 aussi sur «Récurrence indéfinie de l'histoire»).

¹¹⁹ En parallèle avec le projet de Michel de CERTEAU, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 101 et ss., où il étudie le *topos* d'une littérature mystique, on pourrait aussi essayer la « fable gnostique » comme un certain genre de récit hermétique où l'expérience à *induire* est changée par une *représentation symbolique* plus au moins inoffensive. Cf. *supra* n. 91...; voir aussi : Nicolas ROBERTI-SEREBRIAKOV, « Le fantasme comme support de réalisation chez Raymond Abellio », in : *Raymond Abellio - Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 153-173. Voir notre réflexion : Carlos H. do C. SILVA, "O símbolo dentro do símbolo - ou do caminho impossível de diferenciação hermenêutica" (in: vol. d'hommage à Yvette K. Centeno ; en publication).

¹²⁰ Cf. FE, pp. 20 ss. où il y a des références à l'Atlantide, à l'origine de la civilisation de l'«homo sapiens», à la *Genèse* de Moïse... et où Abellio défend « la mission historique de l'ésotérisme ». Cf. par contre René GUÉNON, «Tradition et transmission»... in : *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Éd. traditionnelles, 1976, pp. 61 et ss.

¹²¹ Quoiqu'il dénie cette succession comme une durée linéaire de moments non reliés, l'idée du parallélisme entre l'ontogénèse du temps vital et la phylogénèse d'une structure cyclique pour le tout de l'histoire impose cette *intégration temporelle* de la notion de «cycle» ; voir SA, pp. 255 et ss. : « La notion de «cycle» en histoire ». Cf. pp. 255-256 : « Toute existence est un niveau de la puissance d'historialisation de l'univers, et Dieu, à la limite, en tant qu'existence intégrale, est puissance d'historialisation absolue, c'est-à-dire abolition de l'histoire. » Voici l'intégration pleine et encore l'inspiration hégélienne de ce schème de totalité des époques de l'Histoire. Cf. *supra* ns. 8, 40, 48...

¹²² Cf. GO, p. 7 et vide SA, pp. 37 et ss. : « Les étapes de la genèse du «Je» : conception, naissance, baptême, communion... » ; voir aussi pp. 255 et ss. : «La notion de «cycle» d'histoire»... et en ce qui concerne l'«involution», cf. «Dépassement des dilemmes involutifs», in : *Vers un nouveau prophétisme*, éd. cit., pp. 147-169. Voir encore O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, éd. cit., pp. 3 et ss.

¹²³ Réduction de l'*hermétisme* à une *herméneutique*... Voir : Patrick GEAY, *Hermès Trahi – Impostures philosophiques et néo-spiritualisme d'après l'œuvre de René Guénon*, Paris, Dervy, 1996.

¹²⁴ Cf. FE, p. 77.

¹²⁵ 125 Cf. E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905-1910...) in : éd. cit., pp. 69 ss. «Gegenwart ist ein Grenzpunkt. (...)»; voir aussi Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte, mit Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, (1876) (in : «Sämtliche veröffentlichte Schriften», t. 1) , Frankfurt/ Paris/ Lancaster..., Ontos V., 2008 ; trad. franç., Maurice de Gandillac et Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 2008.

¹²⁶ Les fondements «autobiographiques» du parcours intellectuel... Cf. notre étude appliquée à la mystique : Carlos H. do C. SILVA, « "A questão autobiográfica ou do tempo absoluto - A propósito da «*Histoire d'une Âme*» e da sua Autora" [1^a parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, n^o 52, Outubro/ Dezembro (2005), pp. 245-271; *Ibid.*, [2^a parte: «Tempo almejado»; e 3^a parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, n^o 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

¹²⁷ Cf. Carlo SUARES, *La Bible restituée*, Lausanne, Mont-Blanc, 1967, p. 83 : « Sachant que le corps est mortel, la psyché s'identifie à un continuum d'existence et invente des religions en vue de se persuader qu'elle se prolongera indéfiniment (...). Ainsi la psyché ne fait aucune distinction entre ce qu'elle appelle l'éternité et une durée indéfinie.(...) » ; et voir aussi réflexion de Clément ROSSET, *Fantasmagories*, suivi de *Le réel, l'imaginaire et l'illusoire*, Paris, Minuit, 2006, pp. 83 et ss.

¹²⁸ Voir en parallèle l'étude de philosophie comparée par François CHENET, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-vâsishta*, - « *Le monde est dans l'âme* », Paris, Collège de France/ Inst. de Civil. Orientale, 1998, 2 ts., t. II : « *La relation entre microcosme et macrocosme* », p. 643 : « ...il n'est alors d'autre voie de salut qu'un effort conscient visant à élever soit le monde personnel à la totalité d'un univers en devenant maître de sa destinée, dans un cas, soit le microcosme à la totalité de l'Univers, dans l'autre, - tant il est vrai que, pour la tradition brâhmanique, seul le Tout peut être le centre du moi. » En fait, quoique la *Structure* semble l'inverse d'un «système clos» tel que celui de la 'caverne', on ne peut pas laisser de l'approcher d'un milieu *proportionné*, comme Abellio semble évoquer par l'exergue au commencement de *La Structure Absolue*, p. 7, avec la citation de saint Paul, *Eph.* 3, 17-19 : « ... de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la *largeur* et la *longueur*, la *profondeur* et la *hauteur*, et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, pour que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. » Sans discuter cette traduction, il faut encore approcher ce topos structurel d'un essai de vie spirituelle contemporaine : Pierre Teilhard de CHARDIN, *Le Milieu divin - Essai de vie intérieure*, (in : «Œuvres de T. de Ch.»), Paris, Seuil, 1957, pp. 134 et ss. : « *Les attributs du Milieu divin* »... Dans FE, p. 93 il cite même le célèbre passage de la Lettre aux Ephésiens (*supra*) en rappelant que Simone Weil le considérait « comme l'un des plus mystérieux de la tradition chrétienne ».

¹²⁹ Voir à ce propos la leçon d'*adhyasa* ou 'surimposition' *illusoire* qui constitue une réflexion obligatoire sur la vérité absolue de Brahman ou de l'Un sans second. L'ignorance peut dans ce sens être révélatrice d'une telle conscience : cf. Michel HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?* - 'Sankara', Paris, Vrin, 1994, pp. 8 ss. et vide Id., *Shankara et la non-dualité*, Paris, Fayard, 2001, pp. 87 et ss. : « Illusion et délivrance : Structure de l'illusion ». Comme s'il s'agit de défendre que (contre l'entier projet d'Abellio) seule l'illusion puisse être *structurée* en absolu...

¹³⁰ La structure «absolue» du modèle de la *caverne* de PLATON, *Rep.* VII, 514 a - 518 b, n'a pas du «dehors» et du «dedans», sauf si l'on fait usage d'une pensée «caverneuse» dualiste (cf. encore M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, éd. cit., pp. 5-52), car, d'un point de vue de sage *discernement* on peut reprendre ce que *Lankavatara Sutra*, II, 7 (ed. Daisetz Teitaro SUZUKI, (trad.), *The Lankavatara Sutra - A Mahayana Text*, (1932), London, Routledge & K. Paul, 1973, p. 38) affirme sur l'unité de *samsara* et *nirvana*. Seule une pensée *différentielle* comprend cette pleine «relativité» de l'*apparence* et de l'*être*... Cf. ce que nous avons développé sur la « dualité » chez Parménide : Carlos H. do C. SILVA, "Dikranoi: Da dupla visão ao discernimento - Crítica da expressão em Parménides (B,6,5) e sua revalorização simbólica", in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 307-379; ou à propos de la *différence* : Id., "Da diferença pensada ao discernimento vivido", in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp. 411-441.

¹³¹ C'est le mot même de la Tradition, comme d'ailleurs Abellio le reconnaît (GO, p. 3 : « *Seconde naissance*, conscience transcendante, c'est la même chose. La première expression, « *seconde naissance* », est empruntée à la Tradition (...) »). Chez Maître ECKHART constitue le *topos* de plusieurs *Predigten*, 101-104 («Sermons»), cf. Marie-Anne VANNIER, (trad. et éd.), M. ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, - *Sermons 101-104*, Orbey, Arfuyen, 2004... et voir les études sous la direction de Marie-Anne VANNIER, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006. Nous avons étudié cette thématique dans : Carlos H. do C. SILVA, "Renascer para uma Vida Nova ou do tempo do Lógos", in: *Rev. Práxis*, 1, n° 2, (2004), pp. 79-142.

¹³² Ce qu'on peut voir encore dans les gravures d'Escher, etc. Cf. à propos les réflexions de Douglas R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach : an Eternal Golden Braid*, Harmondsworth, Penguin, 1979 et sur la bande de Möbius, cf. Jean-Pierre LUMINET, *L'Univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001, pp. 330 ss.

¹³³ Une pratique méditative suscitée par Jiddu KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, London, V. Gollancz, 1972, pp. 72 et ss. Voir surtout ; J. KRISHNAMURTI et David BOHM, *The Ending of Time*, London, V. Gollancz, 1991, pp. 112 et ss.: « Can insight Bring About a Mutation of the Brain Cells? » ; trad. Monaco, Du Rocher, 1987, pp. 169 et ss.

¹³⁴ Voir *supra* n. 27 ; et encore d'ABELLIO, *Assomption de l'Europe*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 198 et ss. : « Jeu et sérieux, allusion et rite »... C'est aussi notre critique à la prétendue mystique de la pensée portugaise autour du *saudosismo* : cf. Carlos H. do C. SILVA, "Espírito rebatido ou Inteligência exaltada? - Filosofia e Pneumatologia nos séculos XIX e XX (no Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro)", in: Várs. Auts., *O Pensamento Luso-Galaico-Português (1850-2000)* - «*Actas do I Congresso Internacional*», Lisboa, IN-CM, 2009, t. I, pp. 157-197.

¹³⁵ Voyons l'alternative que Carlo SUARÈS, *La Bible restituée*, éd. cit., propose, pp. 62-64 : « Lorsqu'on s'approfondit dans l'essence de l'être de façon à éliminer totalement et dans l'instant présent les questions que posent les religions depuis des millénaires, la pensée doit subir un changement radical. Ses assises ne reposent plus sur le connu, sur la mémoire, sur des images, sur des comparaisons, sur du mesurable dans le Temps. (...) L'idée d'évolution vers le bien est basée sur un état imaginaire qui nous attend à la fin d'un continuum sans fin. En fait, l'imperfection et la durée ne sont pas des objets de notre pensée, mais sont notre pensée elle-même (...) Une chose se révèle à nous lorsque nous la constatons et ne commettons pas l'erreur de chercher à constater l'impensable ailleurs qu'en nous-mêmes car c'est à cause même de cette erreur que la révélation fuit ceux qui la commettent. Je veux dire que chercher la transcendance c'est se fermer à elle. » Et voir *supra* n. 133.

¹³⁶ Voir n. suivante. Sur cet *éternel présent* il est opportun de voir l'éclaircissement de Louis MASSIGNON, « L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique » (in : *Eranos* (1947), rééd. in: Id., *Écrits mémorables*, II, p. 539 : « En langues sémitiques, le style prophétique introduit l'aspect accompli du verbe dans l'inaccompli, l'absolu dans le relative ; le «miracle» de la prophétie s'exprime, - non pas en scandant la fuite linéaire du temps (par des événements décousus, fortuits, ponctuels, les coups de l'heure, surajoutés pour nombrer le mouvement, comme dans la clepsydre aristotélécienne), - ni en inversant le cyclisme pluriel du temps polyphasé des astres, reflet, selon Platon, de l'éternité (en constatant ses rebroussements, précessions, éclipses, dans le gnomon hémisphérique chaldéen), - mais en arrêtant le pendule (*raqqâs*, en arabe) au point zéro de son amplitude d'oscillation (qui danse, avec le pouls de la vie, autour de l'instant présent) : au *nuqtat al-bikâr* des Druzes, au maximum de l'accélération, au point d'arrivée, inattendu, dans le «lieu du salut» (S. Augustin).» Plus que le *nun estin* de Plotin, ou même le *nunc stans* de saint Augustin (cf. Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, rééd. 1971), l'«éternel moment» exige une *transcendance du temps*... Voir *supra* ns. 86, 118 ; *infra* n. 158...

¹³⁷ Cf. FE, p. 96. Voir Id., *Assomption de l'Europe*, éd. cit., p. 130 : « A chaque moment nous n'émergeons d'un mode pour-nous du monde que pour nous immerger dans un autre plus intense et en émerger aussi, et c'est ce passage intensificateur qui est le moment présent. On ne peut pas définir ce moment autrement que par cette structure. » Et à partir d'une réduction eidétique des différents extases du temps Abellio défend cette structure «symétrique» du temps 'présent'... (*Ibid.*, p. 131).

¹³⁸ Aussi la leçon que nous pouvons lire dans des approches «esthétiques» d'une ontologie plurielle chez Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998 et voir surtout Id., *Logiques des mondes (L'Être et l'événement, 2)*, Paris, Seuil, 2006, pp. 121 et ss. : « Dérivation de la pensée d'un multiple à partir de celle d'un autre multiple »... Voir *infra* n. 157.

¹³⁹ Cf. FE, pp. 96-97 : « ...enfin René Guénon, dans son meilleur livre *Le symbolisme de la Croix* (Paris, Vêga, 1970) qui parle d'«ampleur» et d'«exaltation». La tradition est constante : il s'agit toujours d'élever la croix. Mais il n'y a de véritable gnose que si l'on se rend compte que l'intensité joue deux fois, une fois sur la croix équatoriale... une seconde fois sur la croix verticale, ouvrant ainsi une «intensité d'intensité» au-dessus d'une «ampleur d'ampleurs» ou, mieux, une «double transcendance», ce que la Kabbale appelle... le «mystère dans le mystère». » A remarquer que le niveau de continuité d'un cosmos de *transformation* reste différent du cosmos de la *création* avec sa transcendance propre et irréductible. Cf. *supra* n. 128.

¹⁴⁰ Cf. GO, p. 12.

¹⁴¹ Cf. GO, p. 12.

¹⁴² Tel que le font les philosophes de la Raison réfléchissante et aussi les Formalistes, pour ne pas parler de la pensée très significative de cette structure réitérée qui est celle de la *répétition*. Il ne faut pas oublier les conditions exigées par la possibilité d'un monde où la répétition devienne réelle. Cf. Sören KIERKEGAARD, *La répétition*, in : «Œuvres complètes», t. V, Paris, éd. de l'Orante, 1972, pp. 87-88 : «...je retrouve mon unité. (...) N'est-ce pas là une répétition ? (...) Et qu'est-ce qu'une répétition de biens terrestres indifférents au regard de l'esprit si on la compare à une pareille répétition ? » - à rappeler encore les derniers mots de ce livre : « Vive l'essor de la pensée, vive le danger de mort au service de l'idée, vive le péril de la lutte, vive la solennelle allégresse du triomphe, vive la danse dans le tourbillon de l'infini, vive la vague qui m'entraîne dans l'abîme, vive la vague qui m'élève jusqu'aux étoiles. » ; et voir aussi : Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 96 ss. et cf. p. 96 : « «La répétition pour elle-même» : La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple.»

¹⁴³ Tel que cette logique est connue chez Nicolas de CUES, *De docta ignorantia*... mais voir aussi : Id., *Directio speculantis seu De li non aliud*... (ed. Hervé Pasqua, Paris, Cerf, 2002). Voir la remarque de Françoise BONARDEL, "Alchemical Esotericism and the Hermeneutics of Culture", in : Antoine FAIVRE et Jacob NEEDLEMAN, (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, éd. cit., p. 90 : "...even if he

[Abellio] makes of the background of La structure absolue (1977) the equivalent of the neognostic Philosopher's Stone that is too strongly opposed to the «mystical» feminine to be the fruit of a true coincidentia oppositorum." Voir *supra* n. 62.

¹⁴⁴ Cf. FE, p. 108 : « Étant donné une situation quelconque dont on veut étudier l'évolution, il convient alors, tout d'abord, de procéder, sous l'arbitrage du Moi transcendantal, invisible et présent, à la nomination des quatre pôles de la quaternité de base, ce qui mobilise les ressources de toute la connaissance déjà acquise et implique déjà un pouvoir de désignation de nature supramentale (...). » ; et cf. FE, p. 125 : « ...ce que, préférant mettre l'accent sur la quaternité, j'ai appelé pour ma part la logique de la double contradiction croisée. (...) ».

¹⁴⁵ Cf. Stéphane LUPASCO, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Monaco, Du Rocher, 1989, pp. 234 et ss. : « Esquisse d'un nouveau Discours de la méthode ». Sur lui, voir : Horia BADESCU et Basarab NICOLESCU, (dir.), *Stéphane Lupasco - L'homme et l'œuvre*, Monaco, Du Rocher, 1999, surtout Basarab NICOLESCU, « Le tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie », (pp. 113-144). Voir aussi Id., « Triadique et structure absolue », *3^{ème} Millénaire*, 12 (1984), pp. 62-66 ; Id., *Nous, la particule et le monde*, Monaco, Le Rocher, 2002, pp. 227-230 (trad. port., Lisboa, Êsquilo, 2002, pp. 169 et ss.) ; et Id., « Raymond Abellio et la conversion de la science », in : *Raymond Abellio, Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 244 et ss.

¹⁴⁶ Cf. le *Viertige*, «quadriparti» : Martin HEIDEGGER, »Das Ding«, in : Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967³, pp. 37-55, surtout pp. 52 et suivs. : « *Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen.* » ; (trad. d'André Préau, «La chose», in : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, 194-218, voir p. 213 : « La terre et le ciel, les divins et les mortels se tiennent, unis d'eux-mêmes les uns aux autres, à partir de la simplicité du Quadriparti uni. ») à comparer aussi avec le 'quaternaire' de C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1943, pp. 122 et ss. ; trad. Paris, Buchet-Chastel, 1970, pp. 122 et ss. : «La symbolique du mandala » et la quadrature des fonctions de la conscience», p. 135. C'est aussi le cas de tous les «mandalas» et visions synoptiques de la Tradition. Cf. Christian GODIN, *La Totalité*, vol. 3 : *Les pensées totalisantes*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, pp. 326 et ss. : «Les représentations globalistes du monde». Voir surtout : Antoine FAIVRE, « Raymond Abellio en contexte : De quelques «structures absolues» liées aux courants ésotériques occidentaux modernes », in : *Raymond Abellio Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 353-390

¹⁴⁷ C'est le schème le plus vaste d'exhaustion « logique » : non seulement la double exclusion, *neti, neti*. «ni, ni » : *Brhad-aranyaka Up.*, IV, 5, 15..., mais comme chez NÂGÂRJUNA, *Traité du Milieu*, xxii, II ; trad. du tibétain de G. Driessens, Paris, Seuil, 1995, p. 204 : « On ne peut dire (Celui-ainsi-allé) «est vide», / Ni «il est non vide», / «Vide et non vide à la fois» ou «ni vide ni non vide»./ Ces (mots) ne servent que comme désignations. » Cf. éd. par Guy BUGAULT, (trad. et annoté), *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kârikâs) de Nâgârjuna*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 243 et ss. : «Examen critique du temps»... Voir aussi notre réflexion sur la logique bouddhiste : Carlos H. do C. SILVA, "Du signe et des problèmes de signification - chez les racines du langage pensant de l'Inde" (Commun. in : «Jornadas de Filosofia indiana, org^o. pelo CHAM - Centro de História de Além-Mar, Fac. C. S. e Humanas da Univ. Nova de Lisboa, em 26-27 de Abril de 2005 ; à publier) ; encore le classique F. Th. STCHERBASKY, *Buddhist Logic*, (Leninegrag, 1930), 2 vols., N.Y., Dover, 1962, vol. I, pp. 79 et ss.

¹⁴⁸ Cf. FE, pp. 110 et ss. : « Application au Yi-King et à l'Arbre des Séphiroth » ; pp. 168 et ss. : «L'exemple de l'alchimie et le problème de la transsubstantiation» ; et pp. 211 et ss. : «L'exemple de l'astrologie et la sagesse initiatique». Voir aussi Id., «Le couple nihilisme-tellurisme, moteur de la magie», in : Id., *Vers un nouveau prophétisme*, éd. cit., pp. 77-93 ; et Id., «Histoire, structure et symbolisme du Tarot» (in : «Introduction» au *Tarot de Jacquot*, Paris, Club du Livre, 1980) rééd., Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, éd. cit., pp. 174-197;...

¹⁴⁹ Cf. sur cette perspective la réflexion de Basarab NICOLESCU, « Raymond Abellio et la conversion de la science », in : *Raymond Abellio, - Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 235-256.

¹⁵⁰ Voir Anne BIADI-IMHOF, «La question du sens en sciences humaines : «Structure absolue» et relation thérapeutique », in : *Raymond Abellio, - Colloque de Cerisy*, éd. cit., pp. 111-134.

¹⁵¹ Voir ci-dessous n. 153 (la «Tempérance» de ce *solve et coagula*...) et cf. *supra* ns. 27, 55 et 62. Mais il faut aussi considérer ce que Abellio interroge sur non seulement la mutation ou transmutation, mais sur la «transsubstantion» qui est aussi à la racine du mystère de la «résurrection» (cf. GO, p. 6...). Voir FE, p. 168 : « C'est une méthode de transsubstantiation réciproque de la matière et de l'opérateur humain agissant ensemble l'un sur l'autre et l'un par l'autre. (...) La constitution et la sublimisation du germe humain soulèvent en dernière analyse le problème de la santé du corps de l'homme ou plutôt de sa transsubstantiation permanente et par conséquent de l'immortalité physique (...). » Sur ce point cf. Julius

EVOLA, *Le Yoga tantrique, Sa métaphysique, ses pratiques*, trad. de l'italien par Gabrielle Robinet, Paris, Fayard, 1971, pp.178 et ss.

¹⁵² 152 Cf. FE, p. 103 et voir infra n. 154.

¹⁵³ Interprétation «formelle» qui, d'un certain point de vue, est défendue par ABELLIO, « La généalogie de l'Occident et le destin des juifs », in : Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, éd. cit., p. 226 : « comment pouvait-on dire que la fin de sa [de Husserl] était un retour à l'empirisme, alors qu'il affirmait que son œuvre était une solution à l'impasse néothomiste, c'est-à-dire positiviste, du christianisme ? » et plus loin Abellio rappelle la méditation (VI) inachevée qui aura départ dans la conscience du Nous... Cf. *Ibid.*, p. 227 s. Le «symbole» de la *Tempérance* est lu, selon Abellio, comme signe de transcendance simple : «...la Tempérance, qui déverse sans cesse un liquide d'un vase dans un autre, est *suppression radicale du contact et présence absolue de la relation, c'est elle qui ouvre la transcendance simple.* » («Histoire, structure et symbolisme du Tarot», in : Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, éd. cit., pp. 193). Voir n. suivante.

¹⁵⁴ Simultanéité de cette «transcendance» (voir n. antérieure) vers les 'deux côtés' en même temps, qui rappelle la synchronicité de C. G. JUNG, « *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* », in : (»)Studien aus C.G.Jung-Institut «, IV), Zürich, Rascher V., 1952... ; mais il s'agit aussi de la structure subtile du *kairós* lui-même ; cela veut dire de cette *vibration de l'instant* ainsi touché à sa racine : cf. encore Françoise BONARDEL, *Philosophie de l'alchimie*, éd. cit., lorsqu'elle parle du «cristal de l'instant», pp. 412 et ss.

¹⁵⁵ Cf. FE, p. 148 : « La manifestation proprement dite suppose alors, en «deuxième phase», la transformation de la transcendance immanente en transcendance véritable lorsqu'il y a prise de conscience de cette conscience même, c'est-à-dire conscience de conscience, cette dernière devenant non seulement celle de la déité en tant que telle mais aussi conscience positionnelle de soi. »

¹⁵⁶ Telle qu'un Moi transcendantal permanent. Voir ci-dessus, ns. 43 et 128. Pour le cabaliste Carlo Suarès, cette fixation de la psyché n'est que l'illusion persistante du mythe d'une *durée mentale*. Cf. C. SUARÈS, *La Bible restituée*, éd. cit. p. 12 : « ...notre civilisation est orientée en fonction d'un mode de penser empirique, d'origine sensorielle. Nos mots excluent tout ce qu'ils ne désignent pas expressément et ne se prêtent qu'à une pensée comparative, traitant du mesurable, sur un mode linéaire, tributaire du temps. »

¹⁵⁷ Cf. *supra* n. 138. Aussi cf. Alain BADIOU, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, pp. 71 et ss. : « De la force comme disparition, dont l'effet est le Tout d'où elle a disparu. »

¹⁵⁸ L'essai dernier d'Abellio pour intégrer et éclaircir le *temps* selon la Structure absolue nous semble rester sous le paradoxe qu'il formule : « ... dans ce domaine-là [celui des sciences], on est devant une dialectique du *dépassement perpétuel*. Au contraire, dans la gnose nous sommes en présence de l'indépassable, voilà le drame, mais qui est un drame illuminatif. Il faut donc mettre en œuvre une dialectique du dépassement perpétuel et de la présence de l'indépassable, (...) » («Gnose et transfiguration» (18.05.1986, trois mois avant sa mort), in: *Questions de : La structure Absolue*, Raymond Abellio -Textes et témoignages inédits, n° 72, (1987), pp. 37-48, cit. p. 47.

¹⁵⁹ L'expression est de Raymond LULLE, «*machina philosophica*»... (*L'art bref*, ed. Armand Llinarès, Paris, Cerf, 1991...). Cf. Frances A. YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966, pp. 173 et ss. «Lullism as an Art of Memory»; cf. aussi : Dominique URVOY, *Penser l'islam - Les présupposés islamiques de l'«art» de Lulle*, Paris, Vrin, 1980, pp. 336 et ss. : «L'ars inveniendi veritatem»; et on peut reprendre l'idée du *calcul* chez LEIBNIZ, *Elementa characteristicae universalis*... Cf. Louis COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, (Paris, PUF, 1903), rééd. Hildesheim, G. Olms, 1966, pp. 42 et ss.; parmi d'autres : Donald RUTHERFORD, «Philosophy and Language in Leibniz», in : Nicholas JOLLEY, (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Univ. Pr., 1998, pp. 224-269... Pour ABELLIO il s'agit de toute la *Science Numérale* qu'il découvre et expose dans *La Bible, document chiffré*, éd. cit., t. I, pp. 21 et ss. ; voir p. 34 : « Et, aussi étrange qu'il paraisse, ces études de structures finissent par suffire, indépendamment de toute hypothèse sur la réalité même des objets qui les supportent, pour rendre compte des manifestations dans l'espace et dans le temps. L'objet disparaît, la structure reste... » Voilà peut-être le caractère spécifique de cette «néantisation» *idéaliste* qu'Abellio réalise...

¹⁶⁰ Cf. FE, p. 161 et voir *supra* n. 103.

¹⁶¹ Cf. FE, p. 166 et voir GO, p. 13. Et voir Olivier Costa de BEAUREGARD, *Le second principe de la science du temps - Entropie, information, irréversibilité*, Paris, Seuil, 1963, pp. 134 et ss.

¹⁶² Cf. Antoine FAIVRE, « Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale », in : Id., *Accès de l'ésotérisme occidental*, éd. cit., t. II, p. 355 : « Prenons l'exemple de Louis-Claude de Saint-Martin : on aurait pu croire qu'Abellio se serait penché de près sur son arithmologie ; (...) je me souviens de mon étonnement devant le peu d'intérêt que je le vis manifester pour le Philosophe inconnu...». Sur le milieu

ésotérique de la tradition du *martinésisme*... cf. Serge CAILLET, « Martinésisme, willermozisme et martinisme à Lyon », in : Jean-Baptiste MARTIN, *Le défi magique*, vol. I : *Esotérisme, occultisme, spiritisme*, Lyon, Pr. Univ. de Lyon, 1994, pp. 65-72.

¹⁶³ Cf. P. D. OUSPENSKY, *The Fourth Way - A Record of Talks and Answers to Questions based on the teaching of G. I. Gurdjieff*, London, Routledge & Kegan Paul, 1957. Voir aussi Nicolas TERESHCHENKO, (trad. et comm.), *Au-delà de la quatrième voie*, texte inédit de Philip K. Groves, élève privé de M. G. I. Gurdjieff, Paris, Guy Trédaniel, 1996.

¹⁶⁴ Mais il semble, par exemple, que le jugement sur J. Ralston SKINNER, *The Source of Measures*, (1875-6), l'ouvrage américain dont Mme H. P. Blavatsky, dans sa *Doctrines Secrètes*, a fait si grand cas, est peut-être trop rapide. Mais le décisif ne consiste pas à *désocculter*, à *révéler*... comme, d'une façon mimétique, on voit cela se répéter dans le champ de l'ésotérisme : par exemple, H. P. BLAVATSKY, *Isis Unveiled, A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, (1877), 2 vols., rééd. Pasadena, Theosophical Univ. Pr., 1972... ; aussi l'Anon., *La Nature dévoilée, ou la théorie de la Nature*, Aurea Catena Homeri (1723), Paris, Dervy, 1993...

¹⁶⁵ Cf. Chang CHUNG-YUAN, *Le monde du Tao - Créativité et taoïsme. Essai sur la philosophie, la poésie et l'art chinois*, trad. de l'anglais, Paris, Stock, 1979, pp. 93 et ss. ; aussi Lie TSEU, *Le vrai classique du vide parfait*, III, c. 2, trad. du chinois, Paris, Gallimard, 1961, pp. 103 ss. : « Magie et doctrine des apparences ».

¹⁶⁶ Toujours à reprendre les enseignements éternels des *Upanisads*. Cf. Bhagwan Shree RAJNEESH, *The Supreme Doctrine - Discourses on the Kenopanishad*, London/ Boston/ Henley, Routledge & K. Paul, 1980, pp. 123 et ss. Voir surtout : *Katha Upanisad*, I, 2, 23 : '*nâyam âtmâ pravacanena labhyo na medhayâ, na bahunâ 'srutena :/ yamevaisa vrnute, tena labhyas tasyaisa âtmâ vivrnute tanûm svâm*. [trad. : « Cet âtman ne peut être atteint par l'exégèse, ni par l'intellect, ni par beaucoup d'étude. Celui qu'il élit peut seul l'atteindre : pour lui cet âtman découvre sa forme corporelle. » par Louis RENOU, (ed.), *Les Upanishad, I-II-III*, Paris, A. Maisonneuve, 1986, p. 12).

¹⁶⁷ On rappelle de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, cela veut dire des « tapis » (des nappes fragmentaires, des tissus disparates...); voir Mgr. Patrick Descourtieux, (éd.), CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les stromates*, Paris, Cerf, 1999, etc. ; et en tant d'autres cas le plus important est donné sous le mode fragmentaire. Voyons le cas d' OUSPENSKY, *Fragments d'un enseignement inconnu*, Paris, Stock, 1950 ; sur l'enseignement de Gurdjieff, auquel ABELLIO (in : *La Bible document chiffré*, Paris, Gallimard, 1950, t. II, p. 21), fait allusion.

¹⁶⁸ Sur cette théorie cyclique du temps et des « âges du monde » (cf. F.-W. SCHELLING, *Les âges du monde*, (Versions premières, 1811-1813), trad. de l'allemand par Bruno Vancamp, Bruxelles, Ousia, 1988...) chez les hindous, voir Alain DANIELÉLOU, *Le Destin du monde d'après la tradition sivaïte*, (1985), Paris, Albin Michel, 1992, pp. 21 et ss. et d'autres références dans notre étude : Carlos H. do C. SILVA, « De *Kâla* a *ksana* ou da recorrência à instantaneidade - nota sobre a temporalidade no pensamento hindu », (Comunicação ao Colóquio «Tempo e Temporalidades», org. Centro de História da Cultura da Univ. Nova de Lisboa), in : *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias «Tempo e Temporalidades; concepções e calendários*», coord. Francisco CAMELO e M. Leonor SANTA BÁRBARA), vol. XXIII, II Série (2006), pp. 131-178.

¹⁶⁹ *Bhagavad-gîtâ*, II, 3 et ss. ; 5 : '*No hi kaçcit ksanam api jâtu tisthaty akarmakrt (...)*', trad. Émile SENART, *La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, Belles Lettres, 1967, p. 11 : « Jamais personne ne saurait un seul instant demeurer entièrement inactif (...) ». La thèse du primat de l'action est mise en cause par l'enseignement qu'Abellio reprend dans les *varna*, ou théorie des (4) castes, comme symboliques des niveaux humains. Cf. GO, p. 17 : « ...on arrive à la notion des *castes*. Et on doit une explication, à ce moment-là, de la situation historique, très simple : hommes de connaissance, hommes de puissance, hommes de gestion, hommes d'exécution. C'est conforme, d'ailleurs, aux traditions hindoues, n'est-ce pas : les *brahmanes*, les *shatrias*, les *vaisyas* et les *sudras*. » ; et voir Louis DUMONT, *Homo hierarchicus - Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 234 et ss. ; et surtout : Alain DANIELÉLOU, «Le système hindou des castes», in : Id., *La Civilisation des différences*, Paris/ Pondicherry, Kailash Éd., 2003, pp. 47-67.

¹⁷⁰ Cf. Julius EVOLA, *La dotrina del risveglio - Saggio sull'ascesi budista*, Milano, Scheiwiller, 19733, trad. de Pierre Pascal, *La doctrine de l'Éveil - Essai sur l'ascèse bouddhique*, Milano, Archè, 1976, pp. 27 et ss.

¹⁷¹ Sur Pierre Combas, cf. *supra* n. 20 et voir aussi Antoine FAIVRE, « Raymond Abellio et la tradition ésotérique occidentale », in : *Accès de l'ésotérisme occidental*, éd. cit., t. II, pp. 343 et ss.

¹⁷² Voilà l'essentiel contact qu'Abellio rapporte d'une expérience d'illumination pure qu'il a eu pendant la découverte de nouvelles relations intérieures aux *authioth* pendant sa pratique de la Kabbale. Cf. R.

ABELLIO, *La Bible document chiffré - Essai sur la restitution des clefs de la science numérale secrète*, t. I : *Clefs générales*, et t. II : *Les sephiroth et les 5 premiers versets de la Genèse*, Paris, Gallimard, 1950

¹⁷³ Entre la première édition de *La Bible document chiffré* et *Introduction à une théorie des nombres bibliques - Essai de numérologie kabbalistique*, écrit en collaboration de Charles Hirsch, Paris, Gallimard, 1984, on trouve un éloignement des sources «mystiques» de l'illumination première.

¹⁷⁴ Cf. René DAUMAL, *Le Mont Analogue - roman d'aventures alpines, non euclidiennes et symboliquement authentiques*, Paris, Gallimard, 1981 ; voir aussi : Jean-Yves POUILLOUX, « Les pouvoirs de la fable. Lecture du Mont Analogue », in : Basarab NICOLESCU et Jean-Philippe de TONNAC, (dir.), *René Daumal ou le perpétuel incandescent - Études, témoignages, documents inédits*, Paris, Le bois d'Orion, 2008, pp. 65-74... Il faut rappeler surtout son expérience essentielle, telle qu'elle est citée par Roger MARCAURELLE, *René Daumal - Vers l'éveil définitif*, Paris/ Torino/ Budapest, L'Harmattan, 2004, pp. 57 et ss. : « Fulgurance : le fini réduit à l'Infini ».

¹⁷⁵ Ce sont des moments que nous appelons de *différentiels* où s'établit le «split» des énergies, en faisant du «paysage» moins la certitude sphérique où tout le chemin de départ est aussi celui d'arrivée (sur le modèle que la Déesse annonce au «Poème» de PARMÉNIDE, frag. B 5 (3) : 'xynòn dé moi estin, hoppóthen árxomai : tóthi gàr pálin hixomai aúthis.' ; in : D.-K., t. I, p. 232 ; trad. : « Il est commun pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau », cf. Nestor-Luis CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, éd. critique, trad., études et bibliogr., Paris/ Bruxelles, Vrin/ Ousia, 1984, p. 37), et par contre celui dont parle Jorge-Luís BORGES, « El jardín de senderos que se bifurcan » (1941), in : Id., *Ficciones*, Madrid/ Buenos Aires, El Libro de Bolsillo- Alianza Ed./ Emecé Ed., 1974, pp. 11-116.

¹⁷⁶ Cf. René DAUMAL, *Le Mont analogue*, éd. cit., p. 64 : « il s'agit d'un anneau de courbure, plus ou moins large, impénétrable, qui, à une certaine distance, entoure le pays d'un rempart invisible, intangible ; grâce auquel, en somme, tout se passe comme si le Mont Analogue n'existait pas. » Voir encore Emmanuel RUBIO, « Écrire et défaire Le Mont Analogue : entre science-fiction et pataphysique », in : Basarab NICOLESCU et Jean-Philippe de TONNAC, (dir.), *René Daumal ou le perpétuel incandescent*, éd. cit., pp. 75-87.

¹⁷⁷ Voilà ce que disent des mystiques comme Eckhart, Angelus Silesius, Böhme... Cf. J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity - Apophysis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford, Univ. Pr., 2000 ; Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1994. C'est évident que les *mystiques* ne parlent pas de Dieu ou d'un Absolu, mais seulement de leurs expériences. C'est ce que nous avons exposé dans notre étude : Carlos H. do C. SILVA, «A mística não fala de Deus – Visão paradoxal da experiência mística», in: M. Leonor L.O. XAVIER, (coord.), *A Questão de Deus – Ensaio filosóficos*, Lisboa, Zêfiro, 2010, pp. 357-410. Alors, cet «Absolu» devient *absolu* dans un état *transmuté* et c'est l'expérience vécue qui devient décisive. Comme Louis MASSIGNON remarque, « L'extase pourtant n'est pas une chose de l'âme. C'est une chose purement physique, dans les signes que l'on en trouve. » («Discussion sur le péché», (5. 5. 1944 ; avec G. Bataille et d'autres), in : *Écrits mémorables*, Paris, Robert Laffont, 2009, t. I, p. 175).

¹⁷⁸ En fait, aussi l'écho de cet extraordinaire recueil poétique de René DAUMAL, *Le Contre-Ciel* (1936), et aussi extrait de «Poésie noire, Poésie blanche» (1955), rééd. in : Id., *Le Contre-Ciel* suivi de *Les dernières paroles du poète*, Paris, Gallimard, 1970. Et comme nous savons par le symbole permanent de l'Arbre céleste, tant de fois commenté par Ananda K. COOMARASWAMY, « The inverted Tree », (in : *Quarterly Journal of the Mythic Society* (Bangalore), xxix, (1938) ; reed. Id., *Selected Papers : Traditional Art and Symbolism*, ed. R. Lipsey, Princeton, Pr. Univ. Pr., 1977, pp. 376-404) ou par René GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, (1931), Paris, Vêga, 1957, pp. 140 et ss. : « L'Arbre du milieu » (voir aussi Id., «L'Arbre du Monde» (in : *Ét. Traditionnelles*, févr. (1939) ; reed. Id., *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ed. M. Vâlsan, Paris, Gallimard, 1962, pp. 324-328 ; id., «L'Arbre de Vie et breuvage d'immortalité» (in : *Éd. Traditionnelles*, avril, (1939) ; rééd. in : *Ibid.*, pp. 332-335 ; etc.), l'important ce n'est pas la direction unanime de bas en haut (comme le pense Abellio en tant que Structure absolue), mais peut-être avec des racines contre ciel... Seule la ruse d'un tel détour, comme seul le permet le théâtre en tant qu'une «analogie du mouvement du monde (*Lokavrittânukarana*, in : *Nātya-Çastra*, I, 110)» comme le dit R. DAUMAL, (« Pour approcher l'art poétique hindou », in : Id., *Bharata - L'origine du théâtre, la poésie et la musique en Inde*, Paris, Gallimard, 2009, p. 121) peut exorciser l'esprit naïf qui croit à des « triangles » artificielles de la géographie mentale commune. Cf. ce que dit R. ABELLIO, dans la «Préface» à Dominique de ROUX, *Le V^e Empire*, rééd. in : Id., *Approches de la nouvelle Gnose*, éd. cit., p. 201-206, voir p. 205 : « Croyant pouvoir passer des compromis eux-mêmes «réalistes» avec l'ancien mythe, certains Portugais ont nourri l'illusion de tenir encore sur trois continents autour du «triangle de fer» Pretoria - Brasilia - Lisbonne, centré sur la forteresse de la Guinée-Bissau. Une «lusitanité» dégradée a cherché ainsi quelque alibi géopolitique inconsistent. »

¹⁷⁹ Une approche qu'on peut retracer dès Heidegger (pour Abellio, « le poète et le mystique » cf. GO : p. 13 : « Mais Husserl, selon moi, est infiniment plus important que Heidegger - Heidegger, à côté, est un mystique, c'est un poète. Husserl dépasse Heidegger de cent coudées selon moi, bien sûr - en tant que philosophe. ») ; aussi le reprendre en *SA*, pp. 179 et ss. : « L'«Ouvert» heideggérien et la dialectique de l'être et de l'étant »... Cependant, cf. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 171 et ss. (trad. d'André Préau, *Le Principe de Raison*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 222 et ss. : « L'être, le fond et le jeu » ; mais voir aussi d'Eugen FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, trad. Paris, Minuit, 1966 ; et qui constitue l'écho permanent de la danse comme un symbole cosmique : *la danse de Shîva*, la *lîlâ*, ou le « jeu », cf. H. ZIMMER, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, trad. de l'allemand par M.-S. Renou, Paris, Payot, 1951, pp. 120 et ss. : « La joie cosmique de Çiva ». Voir n. suivante.

¹⁸⁰ Rappelons *Sâmkhya-karikâ*, § 66 : '*rangastha ity upeksaka eko drstâham ity uparamaty ekâ/ sati samyoge 'pi tayoh prayojanam nâsti sargasya//*' (trad. : « Comme un spectateur, l'un - l'Esprit absolu et pur - se désintéresse, l'autre, comprenant qu'elle a été vue, se retire et disparaît. » : Anne-Marie ESNOUL, (éd.), « Les Strophes du Sâmkhya - avec le commentaire de Gaudapâda », Paris, Belles Lettres, 1964, p. 74). Voir Lizelle REYMOND, *La vie dans la vie - Pratique de la philosophie du sâmkhya d'après enseignement de Shri Anirvân*, (1969), Paris, Albin Michel, 1984, pp. 169 et ss. : « Observation de soi », et vide p. 172 : « Tout le reste fait partie du jeu (*lîlâ*) de la *prakriti*. Si rien ne lui résiste, si rien ne lui fait obstacle, la *prakriti* s'en donne à cœur joie, son rôle étant de créer et de manger sa propre création, si celle-ci ne se défend pas. »

¹⁸¹ En fait, le courage majeur pour THÉRÈSE DE LISIEUX consiste à *se battre en retiré...* - d'ailleurs selon la profonde perspective de l'*abandon* (lequel peut-être Abellio pourrait souscrire par sa « pratique » du *non-agir...*) - « ...je me conduis en brave, sachant que c'est une lâcheté de se battre en duel, je tourne le dos à mes adversaires sans daigner les regarder en face... » (*Manuscrits autobiographiques*, C 7r°, l. 10 ; in : Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, « Œuvres complètes » - Nouv. Éd. du Centenaire, Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 341). Voir notre étude : Carlos H. do C. SILVA, "A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal - Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux", (Comun. ao "Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in : Várs. Aut., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99.

¹⁸² Cf. encore sur les polarités du *darshana* du *Sâmkhyâ*, l'étude brillante de Michel HULIN, « Vertige et lucidité - Objectivation des affects et détachement selon la doctrine Sâmkhya », in : AA. VV., *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, Neuchâtel, A La Baconnière, 1994, pp. 55-67.

¹⁸³ Toujours on doit ici remercier la lecture des études sur René Daumal, sous la dir. de Basarab NICOLESCU et de Jean-Philippe de TONNAC, *René Daumal ou le perpétuel incandescent – Études témoignages, documents inédits*, Paris, Le bois d'Orion, 2008.

¹⁸⁴ *Syâdvâda*, de *syât* = « peut-être » + *vâda*, « chemin » ou doctrine des différents « points de vue ». On trouve cet enseignement dans le texte classique : *Tattvârtharâjavârtika*, pp. 24 ss. ; (cf. *Tattvârtha Sûtra*, « *That Which is* », trad. Nathmal Tatia, « The Institute of Jainology », San Francisco, Harper Collins Publ., 1994, pp. xviii et ss.) quoique pour l'usage de l'affirmation nuancée et de la relativité générale des différentes possibilités épistémologiques. Cf. Vilas Adinath SANGAVE, *Le Jâinisme - Philosophie et religion de l'Inde*, trad. de l'anglais, New Delhi, 1990, Paris, Guy Trédaniel, 1999, p. 61 : « ... on voit que le «*syâdvâda*» vise à coordonner, à harmoniser et à synthétiser les points de vue individuels dans un énoncé d'ensemble. Comme la musique, il mêle des notes discordantes pour réaliser une parfaite harmonie. » Voir aussi : Y. J. PADMARAJIAH, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1963¹, 2004, pp. 331 et ss. : « *Syâdvâda* or The Dialectic of Conditional Predication ».