

Temps messianique et éternel présent.

Le messianisme d'Abellio - Partie 3.

Par Éric Coulon

« Jésus lui dit: Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. »
Jean 14 : 6

« ...le temps ordinaire n'est alors qu'une
catégorie provisoire de nos perceptions,
une illusion liée à un mode d'existence
ou de connaissance qu'il faut bien appeler inférieur
et dont toute vie cherche à s'échapper.
Vaincre le temps...telle paraît bien être la
vocation de la vie et de l'esprit,
en tout cas leur plus haute visée. »
Conscience de l'évolution et évolution de la
conscience, *Etudes abelliennes*, n°2, automne 79

« ...on ne peut sortir réellement du temps
qu'après avoir rempli le temps... »
La Structure Absolue

« En fait, la phénoménologie génétique
pleinement constituée ne peut aboutir qu'à la
constitution pleine et entière du temps, c'est à dire
au renversement de toute succession dans la vision
vécue de l'éternité sans origine ni fin »
La Structure Absolue

Introduction

Poursuivant notre analyse du messianisme abellien, et ne perdant jamais de vue qu'il s'agit toujours d'une exploration de la corrélation dynamique intime et apodictique existant entre théogonie et anthropogonie, nous abordons à présent une étape décisive dans la compréhension de l'expérience messianique. Après avoir posé le cadre et le contexte de l'annonce, définit sa nature et les conditions de son existence, mais aussi mis en évidence les caractéristiques et les spécificités générales de ce qu'elle annonce et implique, nous devons, dans cette troisième partie, nous intéresser plus directement au processus théophénoménologique de la rencontre entre l'homme et Dieu au sein de l'expérience messianique proprement dite, autrement dit il nous faut passer de la révélation messianique à l'épreuve messianique en elle-même au travers de laquelle Dieu se manifeste au Je¹ en même

¹ Il s'agira toujours du Je transcendantal. Celui-ci doit être différencié du moi naturel (biologique, biographique, psychologique, sociologique, politique, économique).

temps que le Je se tourne et s'élève vers Dieu. Nous allons voir que cette expérience messianique telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de Raymond Abellio, véritable moment transitoire, réformateur et même opératif pour l'individu, repose sur une conception et un vécu singuliers du temps faisant de celle-ci l'expérience intégrale d'un croisement ontologique et temporel dont « le paradoxe de la gnose », expression proprement abellienne, traduit et formule la nature, la structure et l'enjeu. Ce que, au fond, nous exposons et interrogeons ici, c'est l'importance du temps², plus précisément de certaines modalités bien spécifiques du temps, dans l'établissement et l'accomplissement de ce rapport vivant, étroit et fécond — fondamentalement génétique — entre le divin et la conscience (pensée)³, rapport que nous qualifions d'expérience messianique. Nous verrons ainsi qu'à une phénoménologie de la conscience intime du temps⁴ doit venir se greffer une phénoménologie de la conscience intime de l'éternité.

Il faut préciser avant tout que le temps⁵ en général est une composante essentielle de la pensée d'Abellio. La phénoménologie mobilisée — celle initiée par Husserl, reprise et complétée par Abellio — n'y est-elle pas définie comme une « science absolue du temps »⁶ ? La gnose réclamée et constituée par lui se caractérise aussi par le fait qu'elle n'implique aucun refus ni aucune abolition prématurée du temps, comme dans une certaine mystique, mais nécessite au contraire son affrontement, l'objectif étant la « conquête du temps par nous »⁷ au travers d'une « durée vécue »⁸. Cette présence et cette œuvre du temps apparaissent ouvertement dans le nom choisi par lui pour qualifier sa méthode : phénoménologie génétique⁹. Cet aspect génétique représente du reste la marque forte de son apport, et donc sa signature propre et son originalité, aussi bien par rapport à ce qu'il appelle la « phénoménologie statique » de Husserl que par rapport à d'autres pensées dites gnostiques, ou revendiquant le terme de « gnose ». L'être, la conscience et le temps sont en effet inséparables dans sa pensée, même si l'importance accordée par lui à cette dimension génétique « ne veut pas dire, souligne-t-il, que la phénoménologie transcendantale réellement

² Si le temps, associé aux aspects critiques et génétiques de l'être, est privilégié dans ce travail, l'espace, relatif, lui, aux aspects topologiques, dynamiques et cinétiques, ne sera pas oublié ou négligé.

³ Mais aussi entre l'être et le devenir.

⁴ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* ; traduit de l'allemand par Henri Dussort ; préface de Gérard Granel, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 [6e édition].

⁵ Le thème du temps fait l'objet d'une analyse particulière au chap. VI de la S. A..

⁶ *Assomption de l'Europe*, Au Portulan, Éd. Flammarion, 1954, p. 282.

⁷ « Tout le problème du pouvoir-être en l'homme, qui est le problème de la conquête du temps... » S. A., p. 140.

⁸ *La structure absolue*, coll. "Bibliothèque des Idées", Éd. Gallimard, 1965, p. 60.

⁹ Nous reviendrons sur l'importance signifiante de cette appellation dans l'œuvre abellienne.

ultime ne sera pas une phénoménologie statique n'ayant plus à tenir compte du paramètre temps »¹⁰.

Traiter du messianisme comme aspect essentiel de la pensée d'Abellio, c'est, en profondeur, se retrouver confronté à une multiplicité de modes du temps. Ceci s'explique, entre autre, par la complexité de la théogenèse, par l'existence de différents plans d'existence, par les multiples possibilités d'expérience qui nous sont offertes en tant qu'être individuel, par les différents modes de saisie de l'être par et dans la conscience mais aussi par la nature des rapports qu'entretient le Je avec, d'un côté, l'Être¹¹, et, de l'autre, la multiplicité des êtres et le devenir du collectif. Ces nombreux modes du temps rencontrés n'entretiennent pas systématiquement et nécessairement entre eux des rapports d'exclusion, différentes temporalités pouvant très bien cohabiter au sein de la seule et même ontogenèse individuelle.

Sans exclure ou négliger aucun de ces modes, c'est tout de même plus particulièrement à ce que nous convenons à présent d'appeler le temps messianique que nous allons nous attacher car il est le temps spécifique de l'expérience messianique et donc le temps signifiant de la transformation de soi, du retour du Fils et du cheminement gnostique. Il faut toutefois préciser qu'au sein de la manifestation globale du Dieu-déité, que nous qualifions avec Abellio de théogenèse, nous devons distinguer plus précisément entre deux formes de temporalité messianique, selon que l'on choisit la perspective phylogénétique (le Nous, le collectif, l'histoire) ou celle ontogénétique (le Je, l'individu, la conscience). Tout en nous intéressant plus particulièrement au second point de vue, qu'il soit celui du Je faisant l'épreuve d'une crise débouchant sur un processus messianique ou celui du Je ayant pris conscience et accepté de répondre à/de l'annonce messianique, nous exposerons tout de même les rapports existant entre les deux, mettant ainsi en évidence entre eux une corrélation dialectique et une co-évolution. Le second point de vue n'étant pas absent de la pensée d'Abellio, nous l'aborderons plus en détail dans une prochaine partie.

À partir de l'œuvre d'Abellio¹², il est par ailleurs tout à fait possible, et cela peut s'avérer très pertinent et très éclairant, de penser le temps messianique comme celui du lieu/moment (nommé « Occident » par l'auteur) du conflit ouvert et patent entre puissance mondaine et connaissance transcendantale. Si nous ne retiendrons pas ici¹³ ce biais, nous reconnaissons tout de même qu'il permet d'opérer une distinction décisive pour notre propos, celle

¹⁰ S. A., p. 60.

¹¹ À distinguer de l'Étant. Pour un éclaircissement de l'utilisation, à certains moments et en résonance avec la pensée d'Abellio, de la majuscule, voir la note de bas de page de la S. A., p. 100 mais aussi le § XII.

¹² Sa première œuvre achevée, *Montségur*, est une illustration de ce thème.

¹³ Il pourra être investi dans la suite de notre travail.

intervenant entre, d'un côté, l'histoire comme la manifestation de ce conflit (phylogénèse), et, de l'autre, l'éveil d'une conscience individuelle (ontogénèse) à ce conflit et à ses enjeux.

Au terme de cette introduction, nous voudrions mettre en avant les quatre questions fondamentales qui ont fini par s'imposer à nous en tant qu'interrogations directrices commandant ce travail :

. quelles sont la place et la mission de l'homme au sein de l'ontogénèse universelle comme au cœur de l'histoire ?

. quel type d'action (action individuelle et action collective) doit-il privilégier et réaliser ?

. quel rôle incombe au temps et quel est son sens ?

. quels sont les événements (les seuls événements décisifs et dignes de ce nom) majeurs de l'ontogénèse personnelle ?

Rappelons aussi, comme point essentiel, que le messianisme d'Abellio repose sur l'idée, l'annonce et l'expérience du retour du Fils, mouvement ontophénoménologique qui doit être pensé dialectiquement comme un retour à (ontogénèse) *et* de Dieu (phylogénèse).

Sigles utilisés pour les ouvrages d'Abellio :

. SA = *La Structure absolue*

. MNG = *Manifeste de la nouvelle gnose*

. AE = *Assomption de l'Europe*

. CH = *Le Cahier de l'Herne*

. AC = *Dans une âme et un corps*

. FE = *La fin de l'ésotérisme*

I. Départ et retour au regard de l'unicité et de la réflexivité de l'Être

- Le double mouvement de Dieu

Soulignons que l'étude du messianisme dans la pensée d'Abellio à laquelle nous nous consacrons est l'équivalent d'une interrogation et d'une analyse portant sur le mode de manifestation et de donation à la conscience du Dieu-Fils. Il faut toutefois avoir à l'esprit que cette phase de donation et de révélation de Dieu à la conscience grâce à son Fils présuppose, nous l'avons vu dans les parties précédentes, l'envoi de ce Fils-Verbe-Intellect, autrement dit

son départ et sa présence au sein de l'être manifesté. Ceci revient à dire que la manifestation globale et parachevée de Dieu implique, à partir du départ du Fils, à la fois une genèse ontique (l'incarnation du Fils, l'ouverture de l'ampleur, la création de la multiplicité, l'être manifesté comme condition de diffusion-amplification du Fils-Intellect) mais aussi, identifiable à son retour, une genèse onto-phénoménologique, ou gnostique (l'assomption du Fils, la constitution de l'intensité, l'unification dans le Sens, l'être transfiguré comme condition d'infusion-intensification de ce même Fils-Intellect). La première est plus spécifiquement et ouvertement liée au départ du Fils, même si certaines réalités empirico-historiques, parce qu'entretenant un rapport plus ou moins affirmé avec le divin et le spirituel, évoquent, favorisent ou font cas de son retour ; quant à la seconde, elle participe plus certainement et foncièrement de son retour, même si, parce qu'elle s'effectue dans une âme et un corps, elle n'exclue pas forcément, systématiquement, toujours, la poursuite et la persistance du départ. Dans la pensée gnostique abellienne, ces deux genèses concourent ensemble à l'économie de la théogenèse¹⁴.

Dans ce cadre processuel et temporel général, le rapport Père/Fils, souligne Abellio, « couvre...la totalité du temps »¹⁵ car quelque chose, en effet, s'accomplit entre les deux qui peut être entendu, d'un côté, comme un processus à l'œuvre (Dieu s'automanifestant et s'autorévéant dans le départ et le retour du Fils), et, de l'autre, comme une tâche à accomplir, une épreuve à surmonter, une action à mener (l'être humain se faisant Fils retournant à Dieu), ce qui entraîne bien, dans le premier cas, l'apparition d'un devenir et d'une temporalité métaphysiques révélateur de l'économie théogénétique, et, dans le second, un flux et une durée transcendants aux caractéristiques du mode d'autoconstitution de la conscience transcendantale dans son expérience messianique de constitution du Sens. Ces deux phases correspondent respectivement à ce que nous nommerons, d'un côté, l'Œuvre du temps, et, de l'autre, le temps de l'œuvre, ce dernier, qui n'est autre que le temps messianique, impliquant une conception de la gnose comme œuvre et épreuve temporelle de l'homme individuel, entre Ciel et Terre.

Les deux genèses citées impliquent, du côté de l'être humain, quelque chose comme une traversée et une épreuve pour l'esprit et la conscience, pour l'âme et le corps, confrontés qu'ils sont alors, nous dit Abellio, au rapport virtualités (infinies en soi)/potentialités (finies pour nous)¹⁶ ainsi qu'à l'actualisation de ces dernières dans un processus d'involution

¹⁴ Classiquement, le mystère de Dieu peut être abordé soit en lui-même, à partir de Dieu seul, ou de sa Parole, c'est la perspective strictement théologique, soit à partir de sa manifestation et de sa révélation, comme c'est le cas notamment dans le christianisme avec la prise en compte de l'économie historique du salut.

¹⁵ S. A., p. 282.

¹⁶ S. A., p. 238.

(départ)/évolution (retour)¹⁷. Pour le Je engagé dans la voie gnostique, il s'agit de la quête d'un pouvoir être¹⁸ réel (celui de chaque existant personnel) s'évaluant en rapport avec le pouvoir être idéal de l'Être absolu contenant tous les possibles, cette différence mettant en regard ce qu'Abellio appelle « positivité » du Je et « position absolue » de l'Être. L'accomplissement de ce chemin spirituel implique par ailleurs l'activation de quatre puissances décisives :

- la « puissance d'aimer », répondant à l'appel du divin et du transcendant, favorisant l'élan vers, l'ouverture au, l'accueil et le recueillement du divers ;
- la « puissance d'abstraire », purifiant, liant, unifiant et universalisant ce divers par les essences mais aussi le transcendant dans le sens par une élévation divine ;
- la « puissance de mourir », libérant du monde naturel et de l'attitude naturelle, convertissant le Je au Fils, à l'être puis à l'Être et à la déité ;
- et enfin, couronnant en même temps que synthétisant les précédentes, la « puissance de connaître » par laquelle le Je devient, au stade supérieur, dans l'*epignôsis* — moins une « inconnnaissance » ek-statique qu'une « surconnaissance » en-statique —, ce qu'il est et ce qu'il connaît, co-naissant ainsi (à) ce qui est et à ce qui devient.

Voici, à titre d'illustrations, quelques correspondances possibles entre ce double mouvement et certaines données provenant de traditions particulières. Dans son *logion* 34, souvent cité par Abellio, l'évangile gnostique de Thomas désigne à sa manière cette double transcendance du Fils : « Si la chair se produit à cause de l'esprit, c'est un miracle, mais si l'esprit se produit à cause de la chair, c'est un miracle de miracle. » On retrouve ici la distinction traditionnelle entre « petits » et « grands mystères » à laquelle Abellio fait aussi quelques fois référence, ce que la Kabbale exprime de son côté en parlant de « mystère dans le mystère ». Par ailleurs, pour saint Paul, la loi juive est ce qui peut être pensé comme le sceau¹⁹ — ce qui révèle et sanctionne en même temps — du départ, de la distanciation (le

¹⁷ S. A., pp. 111-112, 333-335.

¹⁸ Nous reviendrons plus loin sur ce concept. Précisons tout de même d'ores et déjà que ce qu'il signifie, et qui présuppose tout à la fois l'acquisition et la progression personnelles d'une connaissance, une incarnation continuée et une conduite adéquate, diffère du « pouvoir-être propre » dont Heidegger, dans *Être et temps*, fait l'une des déterminations ontologiques majeures du *Dasein*. Chez ce dernier, ce concept renvoie en effet à une pure possibilité en soi, plus précisément à une pure puissance existentielle a priori devant se maintenir en tant que telle, indépendamment des formes que pourrait prendre son effectuation. Le « pouvoir être » gnostique est au contraire un pouvoir toujours déjà incarné et toujours déjà spécifié, respectivement, dans et par une expérience que l'on peut dire empirico-transcendantale. Si l'un est donné une fois pour toutes à l'être-là, l'autre est un acquis progressif de l'être cause-de-soi. Si le premier est identifiable à l'« être-libre pour la liberté », une liberté sans fondement, autoréférentielle et en creux, l'autre est le sceau de l'être-détaché pour la communion, une communion fondée, ouverte, relationnelle et pleine.

¹⁹ Rm 3:20 ; 7:7

péché) et de la division alors que la foi devient, pour tous, la condition²⁰ du retour, de la réconciliation (la rédemption) et de l'union.

- Ontogenèse et unitotalité

Cette odyssée du Fils implique par conséquent un temps, une durée, une temporalité globaux. Elle s'accomplit au travers de (trans-) et non au-delà de (méta-) ou à côté de (para) ; au travers du temps, de l'histoire, de l'espace, d'êtres, d'épreuves, d'événements, de figures, de la multiplicité. Elle a lieu entre deux stases ultimes : celle où la déité peut être posée comme origine-cause-commencement et celle où elle peut être identifiée comme fin-idéal-accomplissement (l'*eschaton* ultime). Entre ces deux stases, nous avons aussi, comme conditions de cette odyssée, à la fois une ek-stase originaire équivalant au départ du Fils et une en-stase terminale correspondant à son retour, l'une inaugurant, l'autre achevant ce qu'Abellio nomme « l'ontogenèse universelle ». Le choix et l'usage de ce dernier concept sont d'une importance décisive et d'une portée considérable dans l'univers de la pensée abellienne. Ainsi, lorsqu'Abellio affirme que la « phénoménologie ne peut dès lors concevoir l'évolution que sous la forme d'une ontogenèse universelle réalisant le dépliement et la ré-intégration instantanés et éternels d'une intelligence elle-même universelle, à la fois une et globale »²¹, il renvoie à l'idée, initiatique²² pour la conscience, qu'il n'existe en fait qu'une seule entité métaphysique, qu'une seule Présence fondamentale, qu'un seul Être unique et total, sous-jacent, dont l'unique genèse²³, véritable phénomène originaire et unitaire, englobe, détermine et résout, dans un « éternel présent »²⁴ et selon une finalité immanente, aussi bien la phylogenèse que l'ontogenèse individuelle. Dès lors, s'il est nécessaire, pour comprendre, d'une part, le principe de cette finalité, et, d'autre part, la place, le rôle et le sens de l'être humain dans la théogenèse, de distinguer entre « départ » et « retour », il est tout autant impératif de savoir et de retenir que ceux-ci, que nous posons ensemble comme formant le double mouvement du Fils, n'apparaissent comme mouvements distincts — de la même manière que se différencient alors pour nous noème et noèse — et successifs qu'à partir du

²⁰ Rm 5:1-2 ; 3:22 ; Gal 3:26-28 ; 1 Cor 15:21-22 ;

²¹ S. A., p. 255.

²² Cette conception — qui n'est pas sans rapport avec le monisme, qu'il soit de type classique ou analytique — d'une totalité unique et unifiée, englobant toute chose et impliquant une certaine inséparabilité de ces choses par rapport à elle mais aussi entre elles, se retrouve fréquemment, sous des formes évidemment diverses et variées, à la façon d'une composante que l'on peut dire traditionnelle, dans certaines disciplines ésotériques (alchimie, astrologie) comme dans certaines conceptions spirituelles (soufisme, bouddhisme) ou même philosophiques (Spinoza, Hegel, Lavelle) du monde.

²³ Dès lors, n'est-il pas possible d'envisager, usant à ce propos de deux notions clés de la pensée d'Abellio, que le corps-substrat unique de cette ontogenèse universelle puisse se révéler être cette « interdépendance universelle » maintes fois citée, en même temps que son unique esprit-diffus soit assimilable à « l'intersubjectivité absolue », ou « intelligence universelle » ?

²⁴ Nous reviendrons sur cette notion.

monde de la création, et que, fondamentalement, c'est-à-dire en et pour la déité, ils représentent en réalité les deux sous-moments indissociables et simultanés d'un seul et unique mouvement intégral qui n'est autre que la respiration éternelle de la déité dans son autodétermination intrinsèque. En tant qu'expressions de l'automanifestation de cette dernière sous forme de cet Être total, « départ » et « retour » du Fils renvoient donc à un seul et unique mouvement, mouvement circulaire, et même, pour demeurer fidèle à Abellio mais aussi être plus juste et éviter l'évocation trompeuse d'une simple révolution²⁵, sphérique de différenciation et de réunification, d'amplification et d'intensification de ce qui est contenu en totalité en cet Être. Dans cette perspective de courbure réflexive sur soi, totale et intégrale, de l'Être, il apparaît que le départ se fait immédiatement et perpétuellement retour, qu'il est même toujours-déjà retour et que leur apparente successivité pour-nous se découvre en vérité simultanée en soi.

Tout en n'étant aucunement une illusion, répondant même à une certaine nécessité, le temps, l'espace et la multiplicité doivent toutefois être conçus non pas comme des réalités objectives ou en soi mais comme la « projection dépliant », sous forme d'univers et d'histoire, de l'unitotalité de l'Être ainsi que de la simultanéité circulaire ou sphérique, atemporelle et anhistorique. L'alternative est alors simple²⁶ : ou nous demeurons naïvement fascinés par — et prisonniers de — ces projections, et donc par les objectivations, les étants, toute la multiplicité des phénomènes et la successivité linéaire et temporelle qui en dépendent, ensemble de réalités qui, dans l'horizon du monde lui-même constitué, forme ce que nous appelons notre environnement quotidien et naturel, ou, par une conversion ontophénoménologique, nous nous arrachons à cette fascination — nous nous libérons — et parvenons ainsi à retrouver l'unité et à communier avec elle, en intelligence. C'est tout le rapport du même et de l'autre qui est ici mis en jeu. Inaugurées par le baptême et la démultiplication des rapports que nous déplaçons avec le monde et que nous accumulons (ampleur) dans le monde, l'altérité et la multiplicité se trouvent résolues et surmontées, nous le précisons par la suite, à partir de la première communion révélatrice de la permanence et de l'identité essentielle du Je, et surtout depuis l'avènement de la « vision ontologique

²⁵ L'usage du terme par Denys l'Aréopagite, en dépit de la force évocatrice qu'il peut avoir, nous semble tout de même laisser de côté l'idée d'une amplification et d'une intensification périodiques : « [...] car il n'existe qu'une Puissance simple, productrice d'union et de cohésion, qui est le principe spontané de son propre mouvement, et qui [...] parcourt sa révolution cyclique à travers tous les échelons, à partir de soi, à travers soi et jusqu'à soi, sans que cesse jamais, identique à soi-même, cette révolution sur soi-même ». Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, 589 A, in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Aubier, 1943, rééd. 1980, p. 69.

²⁶ Elle est tranchée radicalement par Abellio : « Tout vision en mode de succession apparaît d'emblée comme naïve devant la vision en mode de simultanéité, et si le monde possède un sens, toute multiplicité doit être réduite et effacée. » S. A., p. 61

absolue » de l'unitotalité, double expérience au cours de laquelle est réalisée, par le Je, le bouclage sphérique de ces rapports conduisant à l'intégration du monde en lui (transfiguration et intensité). La question qui est alors posée est celle de la nécessité²⁷, du statut et du degré d'autonomie de l'altérité comme de la multiplicité apparentes. C'est aussi le problème de l'identité fondamentale des choses, du rapport et du jeu existant entre, d'une part, l'identité essentielle et unique, universelle et fondatrice, et, d'autre part, les identités particulières, locales, différenciées, multiples.

Toute la phénoménologie génétique d'Abellio repose sur l'intuition de cette unitotalité, fondamentalement identifiée comme déité et éternellement manifestée, au travers du Fils, comme Être absolu. Tout le corpus abellien (essais, Mémoires, témoignages, fictions) peut alors être interprété comme la traduction gnostique de cette intuition mais aussi de ses conséquences (théologiques, ontologiques, phénoménologiques, éthiques, esthétiques et même cosmologiques). La structure, dite « absolue », présentée justement comme « *sphère sénénaire* » ; la « logique de la double contradiction croisée » bouclant les rapports sur eux-mêmes ; l'architectonique de la manifestation articulant antisymétrie (évolution linéaire) et symétrie (involution)²⁸ selon une « logique de l'inversion intensificatrice d'inversion » générant un retour perpétuel, et cependant toujours nouveau, car chaque fois plus ample et plus intense, à l'origine et au commencement ; la « dialectique de l'émersion-immersion » faisant alterner, par la mise en œuvre d'un acte de transcendance immanente, ek-stase et en-stase par rapport à la Présence et à l'intérieur de la Présence ; tous ces éléments de la gnose abellienne indiquent non seulement l'unicité de l'Être, l'immanence du multiple dans l'unité mais surtout l'existence de cette courbure réflexive qui signifie l'exclusivité d'un mouvement permanent de retour sur, à et en soi inclusif de toute chose — toute chose appartenant et participant²⁹ ainsi à l'Être unique et à son mouvement — et n'admettant rien hors de lui. Ce mouvement, dialectique dans son articulation, sphérique dans son déroulement, actualise au niveau transcendantal et est en conformité avec — en raison de l'omniprésence de la structure absolue — la réflexivité archi-originale de la déité dont l'engendrement éternel du Fils est la conséquence intrinsèque ; il est prise de conscience et de connaissance de soi de l'Être en et par le Fils au travers de la médiation du Je transcendantal ; il équivaut à ce que Husserl, souligne Abellio, nomme la « lutte pour le début » — retour et plongée dans l'en soi originaire (et ultime) contenant tous les possibles et « fondant » la pensée — qui est en même temps une

²⁷ « On ne conquiert l'identité totale que par la conquête de l'altérité. » S. A., p. 70.

²⁸ S. A., p. 243.

²⁹ Il nous faut ici rappeler la distinction théologique d'importance opérée entre l'être par essence et l'être par participation.

fin « située à l'infini »³⁰ — dépliement, différenciation, actualisation et réintégration sans cesse renouvelés et éprouvés de ce contenu³¹. Révétons d'ores et déjà que c'est précisément l'unicité, la structure et la dynamique de ce mouvement qu'il faut reconnaître comme formant ensemble, fondamentalement, la cause de l'existence des paradoxes que nous rencontrerons plus loin dans l'analyse de l'expérience messianique.

L'affirmation décisive du Fils unique dans le christianisme, en lequel nous devons nous retrouver, être, penser et agir — « revivre *en Christ* » et « être *en Christ* » (saint Paul) —, est la façon dont cette tradition formule et rappelle l'existence de cette unicité fondamentale et globalement inclusive ; elle devient alors le signifiant, d'une part, de cette Présence unique et unifiée, à la fois source et fin d'une seule filiation, d'une seule postérité — faisant des convertis au retour des Fils par adoption —, d'un seul Acte, d'un seul devenir, et, d'autre part, de la possibilité, pour le Je solitaire, d'entrer en possession de « la totalité de la connaissance possible »³².

II. Les trois échelles et les trois intervalles du retour

- Les trois échelles

Participant, nous l'avons dit, de l'économie générale de la théogenèse, le retour du Fils — ou le revenir du Messie — s'accomplit en réalité simultanément à trois niveaux³³ différents correspondant respectivement à trois échelles distinctes, mais emboîtées — à la manière de fractales ontologiques —, de la manifestation ontico-ontologique de Dieu : l'ontogenèse universelle, niveau de l'unitotalité qui correspond au « dépliement et à la réintégration instantanés et éternels d'une intelligence elle-même universelle »³⁴ ; la phylogenèse, niveau du collectif et de l'histoire où s'accomplit non seulement le destin des civilisations mais la conscience de ce destin ; l'ontogenèse, niveau de l'individu où se joue le devenir qualitatif de sa conscience et son incarnation comme gnose. Si, à chacun de ces niveaux, le Fils-Intellect se trouve rattaché à un degré particulier de diffusion-infusion de l'intelligence universelle, recevant pour cette raison, chaque fois, une identité distincte : comme Soi, comme Nous et

³⁰ S. A., pp. 66 et 178.

³¹ Voici comment, selon Abellio, se traduit ce mouvement, notamment la dialectique évolution-involution, dans les rapports Je/Dieu : « Dès lors, tout ego, en inventant linéairement le monde, ne fait il pas autre chose que découvrir sphériquement Dieu. » (S. A., p. 241)

³² « Gnose et transfiguration », Conférence ultime tenue à La Sainte-Baume le 18 mai 1986, in Question de n°72, *La structure absolue*, Albin Michel, 1987, p. 48.

³³ Il nous semble qu'un rapprochement peut être envisagé entre la manifestation du retour du Fils selon cette triplicité de niveaux d'être et la « triple gnose du Fils » que Jean Borella (*Lumières de la théologie mystique*, L'Harmattan, 2015, p. 44) décèle dans la théologie mystique de Denys l'Aréopagite. À l'ontogenèse universelle correspondrait la « gnose théologique », à la phylogenèse la « gnose économique », à l'ontogenèse la « gnose initiatique ».

³⁴ S. A., p. 255.

comme Je transcendantal, pour autant ces trois niveaux ne sont pas conçus indépendamment les uns des autres mais se trouvent, d'une part, reliés simultanément les uns aux autres par l'intermédiaire de l'unique Présence diffuse et opérative du Fils, et, d'autre part, articulés respectivement les uns aux autres selon une logique dialectique d'enveloppant/enveloppé mais aussi de germe/fruit. En même temps, en fonction du sens que l'on choisit pour aborder cette suite d'échelles, il est possible de la déterminer comme orientation traduisant soit (sens ascendant) l'assomption, la fusion (ou communion) et l'universalisation, soit (sens descendant) l'incarnation, la différenciation (ou autonomie) et la récapitulation. Il faut toutefois ne pas oublier que ces deux sens sont en réalité simultanés et corrélés, qu'ils forment ensemble la circulation éternelle du Sens selon un processus indéfini d'amplification et d'intensification.

Reprenant à son compte, en l'inscrivant toutefois dans une perspective métaphysique et spirituelle, l'expression conceptuelle issue de la biologie de l'évolution (Ernst Haeckel) qui veut que l'ontogenèse est récapitulation de la phylogenèse, Abellio complète aussi cette relation en ajoutant que si la phylogenèse est grosse — à la façon d'une matrice collective et historique — de l'ontogenèse, cette dernière est à son tour, par la fusion, à la suite de la mort, de l'intellect individuel dans l'intellect³⁵ collectif, germinative de la phylogenèse. Il y a, d'un côté, intégration dans le germe (individu), et, de l'autre, transmission par le germe (collectif)³⁶. Cette question du germe et de la germination permet d'éclairer en raccourci le processus du départ et du retour du Fils. Nous pouvons ainsi soutenir que l'intelligence universelle existe en germe, de façon intégrale, dès l'origine, qu'elle est tout entière déjà là depuis l'origine ; que la germination implique une temporalité du mûrissement³⁷ de ce germe ; que le fruit apparaît, achevé et mûr, à la fin des temps (le retour du Fils), qu'elle soit individuelle ou collective. Signalons aussi que l'une comme l'autre, phylogenèse et ontogenèse, sont marquées par des étapes types relatives au degré de connaissance de soi atteint et vécu, respectivement, par les collectifs et par les individus, étapes qu'Abellio qualifie de sacrements : conception, naissance, baptême et communion. Tout ceci nous conduit à mettre l'accent sur un point clé : « départ » et « retour » du Fils ne signifient aucunement, nous avons déjà effectué cette mise au point, le fait que ce dernier accomplit une

³⁵ Relativement à cette question du rapport entre les deux intellects mais aussi afin d'éclaircir et d'enrichir certains des aspects de la gnose abellienne touchant aux enjeux, au pouvoir, aux limites et au destin de la démarche noétique, il serait opportun d'aller voir du côté des développements et des problématiques liés au sens et à l'usage du terme « intellect » qui ont vu le jour et animé les débats, aussi bien dans l'Antiquité que tout au long du Moyen-Âge. C'est aussi tout le rapport entre philosophie et théologie qui est en jeu. Nous avons, de notre côté, à peine esquissé ce geste dans la partie précédente de notre travail.

³⁶ S. A., p. 134.

³⁷ Pierre Le Coz, *Le Paradis des Orages*, Éditions Loubatières, 2019, p. 595 sq.

révolution qui, l'ayant ramené à son point de départ, restaure finalement, tel quel, un état initial donné puis abandonné. Nous avons soutenu, avec Abellio, que ce mouvement est sphérique et qu'il implique germination, amplification et intensification. Plutôt que de révolution, il est par conséquent question, en particulier pour l'individu, de retournement, c'est-à-dire, indifféremment, de conversion, d'inversion du sens des choses, de préparation et de traitement en profondeur, de changement radical de situation et de position, de bouleversement intérieur, de libération et de formation.

- Les trois intervalles

Il faut percevoir en même temps qu'à chacune de ces échelles est associé un intervalle. Il existe donc trois intervalles que l'on peut respectivement interpréter, selon l'échelle retenue, comme ontologique universel (Soi), historico-historial (Nous) ou ontologico-transcendental (Je). Le premier équivaut strictement au départ (ek-stase) et au retour (en-stase) du Fils ; il est l'intervalle en soi, l'intervalle le plus intégrant, celui de l'Acte pur³⁸ fondant³⁹ (fonder et fondre), dirait Abellio, les deux autres — la phylogenèse pouvant être interprétée comme le corps ou la corporification de l'ontogenèse universelle alors que l'ontogenèse individuelle représenterait son esprit ou sa spiritualisation. Le second intervalle qui nous importe, que nous traiterons en particulier dans la quatrième partie de notre travail, est celui, historico-métaphysique, constitué par l'entre-deux messianique chrétien, celui qui est généralement délimité par la première et la seconde venue du Christ et qui entretient, dans la pensée d'Abellio, un lien étroit avec la genèse de l'Europe et de l'Occident. Enfin, au cœur du second intervalle, intervient un troisième, celui qui nous intéresse plus particulièrement ici. Cet intervalle, que nous qualifions lui aussi de messianique mais auquel nous ajoutons aussitôt l'épithète de spirituel pour le distinguer du précédent, est situé entre ce que nous appelons les deux venues transcendantales⁴⁰ (Je transcendantal et gnose absolue) du Fils propres à l'ontogenèse individuelle, il est l'intervalle de « l'acte-principe » ou « être cause-de-soi » réunifiant être en-soi et être pour-soi, l'intervalle de l'auto-amplification et auto-intensification de notre « sphère visible d'appartenance propre »⁴¹. Cet intervalle présuppose donc l'existence de différents degrés d'intensité de la conscience, ce qui implique, d'une part,

³⁸ Louis Lavelle, *De l'Acte*, Fernand Aubier, aux Éditions Montaigne, 1946, Livre I + *De l'intimité spirituelle*, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, pp. 60, 119.

³⁹ Voir S. A., pp. 67-69. Ce participe présent, parfois utilisé par Abellio, est un terme clé dans la compréhension du processus gnostique de « dépliement et ré-intégration de l'intelligence universelle », et donc de constitution du Sens. Signifiant à la fois l'acte de fonder et celui de fondre, il implique, d'une part, que tout connaissance possède un fondement métaphysique, d'autre part, qu'elle s'impose elle-même comme un pouvoir purifiant, spiritualisant, unifiant et exhaussant tous les intelligibles (concepts, essences, idées) constitués par la pensée dans une intelligibilité, ou intelligence, supérieure, et, enfin, que son origine et sa fin sont identiques, que l'Être est en réalité l'*alpha* et l'*oméga*, l'*archè* et le *telos* de son œuvre.

⁴⁰ Nous les détaillons dans le chapitre suivant.

⁴¹ S. A., p. 59. Il s'agit de la reprise par Abellio d'un concept husserlien.

que la conscience n'est pas une forme vide ou une réalité abstraite mais une qualité d'être dépendant à la fois d'un retour à soi mais aussi d'un niveau spécifique de connaissance (rapport connaissant/connu), et, d'autre part, que chaque être humain est différent relativement au degré d'intensité de conscience vécu et aux expériences de soi et du monde qu'il entraîne. Soulignons que ces deux derniers intervalles montrent une nouvelle fois⁴² combien le christianisme reste déterminant dans l'économie de la pensée d'Abellio.

- Temps, espace et histoire

Chaque niveau, chaque échelle se présente donc bien, selon évidemment des modalités spécifiques, comme une expression de ce départ et de ce retour du Fils. Ce qui est commun à tous/toutes cependant, c'est qu'ils/elles conduisent ensemble, au sein de l'être, à ce qu'Abellio désigne comme un « creusement de l'espace » (champ de l'ampleur et de l'amplification ; démultiplication des rapports) associé à un possible « resserrement et remplissage du temps » (champ de l'intensité et de l'intensification ; bouclage des rapports)⁴³, les deux aspects essentiels du devenir de la manifestation, le premier conditionnant la vision empirique et naturelle, le second présupposant l'accès à la vision transcendantale et gnostique. Dans cette perspective, espace et temps reçoivent une nouvelle identité et se présentent alors non pas comme des conditions objectives et absolues (Newton) ou a priori (Kant) de l'expérience (vision naïve) mais comme les dimensions⁴⁴ ontologiques dans lesquelles se déploie et se joue le double mouvement dialectique du Fils, et donc la possible expérience ontologico-phénoménologique, ou gnostique (vision transcendantale). Nous verrons ainsi, d'une part, que passé, présent et futur n'ont pas de réalité en soi (sinon dans une vision naïve et naturelle), qu'ils désignent uniquement des avancements et des états/qualités/niveaux ontologiques (être cause-de-soi) et gnosique (amplification et intensification de la science) de la conscience transcendantale, et, d'autre part, que le temps comme l'espace acquièrent dans cette expérience régénératrice une valeur messianique.

Dès lors, dans une telle perspective théologico-métaphysique (versant théologique) aussi bien qu'ontologico-phénoménologique (versant anthropologique), l'histoire ne peut plus être

⁴² Nous avons montré dans la première partie de notre travail l'importance des références au christianisme dans la pensée d'Abellio.

⁴³ « Cependant, c'est l'espace qui déplie l'ampleur et la statifie, et c'est le temps qui fait éclater l'intensité et l'ek-statifie. Le couple espace-temps est animé par la même dialectique que le couple ampleur-intensité. » S. A., p. 72.

⁴⁴ Il est important et décisif, nous le verrons, de savoir distinguer et identifier les dimensions respectives du monde, de la conscience, de l'être et du divin mais aussi celles des expériences multiples que nous pouvons faire en rapport avec l'un ou l'autre de ces domaines. C'est ainsi qu'Abellio, à propos d'une expérience clé qui sera abordée par la suite, peut affirmer que le « monde de la communion est pour nous un monde à six dimensions, mais nous ne le savons pas, nous y sommes effacés. Nous ne pouvons en prendre conscience que dans un Je transcendantal dont la dimensionnalité nous échappe et qui pour nous n'a pas de dimensions. » (Fondements de cosmologie, Cahier de l'Herne)

entendue et interprétée simplement comme une suite ou une série de faits objectifs portant en eux-mêmes, de façon autosuffisante, leur détermination et leur sens. Ce n'est pas l'histoire qui existe en soi, et qui est donc l'horizon premier et dernier du devenir humain, mais l'ontogenèse universelle, de laquelle, avons-nous dit, émane et la phylogenèse, comprise comme un enchaînement, une interdépendance et un devenir des collectifs (interprétés comme histoire selon un axe longitudinal, comme géopolitique selon un point de vue transversal), et l'ontogenèse, à savoir la genèse de la conscience transcendantale donatrice de sens et historialisante.

Il existe donc bien deux grands modes du temps renvoyant chacun à une façon singulière de déplier et de réintégrer, et ainsi d'accomplir et d'achever, l'intelligence universelle : *chronos*, qui est le temps irréversible du devenir historique conditionnant le destin des collectifs ; *kairos*, qui est le moment opportun d'ouverture et d'accès au temps messianique où s'accomplit l'épreuve individuelle et personnelle de retour du Fils, ce temps, nous le verrons, de la réversibilité du temps en tant que celui de la permanente remontée à l'origine. L'un et l'autre de ces modes participe de la grande Odyssée du départ et du retour du Fils. Ils prennent part, l'un comme matrice l'autre comme agent, aussi bien à « l'exil de l'être »⁴⁵ qu'à l'exode intérieur et au « retour » à l'être.

La phylogenèse se manifeste par conséquent comme histoire (déploiement visible de l'ampleur et du creusement de l'espace) et témoigne par là du départ du Fils et de son affrontement aux forces de résistance et d'opacité du monde (sa Passion) pendant que l'histoire est en même temps transfigurée comme sens (intensification, remplissage et resserrement invisibles du temps) par le Je, plus précisément par sa conscience transcendantale grâce à la fonction d'historialisation, ce qui engage le retour du fils (son Action). Dans le second cas, l'histoire doit être perçue, selon la conception lumineuse d'Abellio, comme le « banc d'épreuve et d'initiation » de la conscience à la vision ontologique absolue, transformation gnostique du regard conduisant d'une lecture positiviste et idéologique des faits et des événements à une vision-vécue ontologique et métaphysique de l'histoire. Ceci revient à dire que si le corps de l'homme est effectivement crucifié sur le corps du collectif et de l'histoire, ce dernier est en même temps transfiguré dans le premier par l'intermédiaire de la fonction d'historialisation de la conscience. Il ne s'agit donc pas de dénier toute valeur et considération aux événements historiques, et de se détourner d'eux, mais de produire, là encore, une lecture *transhistorique* et *historiale* devant déboucher, de manière purement dialectique, sur une vision-vécue anhistorique.

⁴⁵ Préface *Le Cinquième Empire*, Dominique de Roux, Belfond, 1977.

- *La figure de l'homme*

Ce qu'entraîne et à quoi nous conduit l'existence de ces trois échelles comme de ces trois intervalles, c'est à une conception originale de l'être humain, véritable onto-anthropologie de laquelle nous pouvons dégager cinq espèces d'hommes que l'on retrouve, sous des figures et des visages variés, dans l'ensemble de l'œuvre, théorique ou romanesque, d'Abellio : l'homme naturel (au sens phénoménologique), celui du collectif, de l'espèce, l'homme sociohistorique, attaché au temps objectif et historique, l'équivalent de l'animal social et politique (aliéné) ; l'homme individuel, placé entre temporalité et éternité (crucifié) ; le Je transcendantal et in-temporel (purifié) ; l'homme intérieur édifié dans le méta-temporel (transfiguré) ; l'Homme total ou l'Adam terminal ou le Messie pleinement accompli tenant position dans l'extra-temporel⁴⁶ (« fusion de l'ensemble des Je personnels en Nous universel »⁴⁷).

III. Les trois moments du retour

Nous focalisant à présent plus particulièrement sur le domaine de l'ontogenèse personnelle, ce sont alors trois acceptions complémentaires du mouvement de retour qu'il nous faut prendre en compte. Elles correspondent en réalité, dans le messianisme spirituel, aux trois temps ou aux trois stases du retour du Fils, chacune d'entre elles désignant à sa façon l'événement personnel et spirituel de la fin de l'exil. Si, fondamentalement, il n'est question, comme pour saint Paul chargé d'annoncer la Bonne Nouvelle, que d'un seul et unique événement déployant ses phases successives, il nous faut tout de même opérer une différenciation précise entre celles-ci afin de mieux constituer son unité. Nous distinguerons dès lors trois moments-événements majeurs dans le cheminement gnostique, trois moments constitutifs de l'achèvement, jamais définitif pour nous, du temps messianique. Bien entendu, le traitement privilégié que nous accordons à ces moments ne doit pas nous faire oublier ou négliger les différents passages ou ek-stases intervenant entre eux.

Le premier de ces moments peut être identifié comme **retournement**. Il correspond phénoménologiquement, à partir de l'expérience de l'époché et de la réduction transcendantale, à la conversion et au retour permanent sur, à et en soi de la conscience. Il s'agit de la phase d'émergence du Je transcendantal, ce qu'Abellio assimile à la « première communion » ou à la « seconde naissance », véritable « moment de crise où l'unification du

⁴⁶ Ces trois modes que sont l'in-temporel, le méta-temporel et l'extra-temporel sont traités plus loin dans les chapitres VI et VII. Signalons d'ores et déjà que la distinction entre l'in-temporel et le méta-temporel est homologique de la distinction existant entre noèse et noème ou de celle opérant entre présence et ce qui en et par elle est présent.

⁴⁷ S. A., p. 142.

sens apparaît »⁴⁸ à partir de la multiplicité irrelée des faits et des « événements » qui s'imposent à nous. C'est le moment initial du retour du et en Fils. De plus, ce sens qui s'impose alors à nous est, souligne Abellio, un sens « définitif » produit par le passage, que l'on peut dire irréversible, de la première mémoire à la seconde. Il est aussi, pouvons-nous ajouter, global, intégral. Plus de surprise pour nous car tout s'éclaire et prend sens pour notre conscience éveillée, aussi bien notre passé et notre présent mais aussi ce qui va advenir et nous arriver dans le futur. Ce ne sont plus les faits qui nous emportent dans leur flux et leur disparité mais c'est le sens qui, en amont, les domine et les éclaire. Notre existence est alors transfigurée par cette révélation et cette unification radicales du sens dont elle est porteuse. La révélation et l'accomplissement de ce pouvoir d'unification sont la marque de l'avènement et de l'exercice de cette « fonction d'historialisation » qui délivre la lecture ontologique, métaphysique et spirituelle, aussi bien, et tout d'abord, de notre histoire que de l'histoire collective. Ce moment-événement du retournement correspond finalement à celui de la naissance du Fils en nous.

Vient ensuite le moment de l'accès (**grâce au « phénomène d'être »**⁴⁹) à la vision ontologique absolue, celle qui, selon Abellio, demeure « réservée à quelques-uns non sans postuler aussi qu'elle peut être, ailleurs et à jamais, le destin de tous. »⁵⁰ C'est la phase au sein de laquelle l'individu prend conscience de l'unicité de la Présence, de l'Être, de l'unité de toute chose, de l'interdépendance universelle entre toute chose en même temps que de l'intersubjectivité absolue (l'autre nom de l'intelligence universelle) et de son caractère diffus dans la totalité du réel. C'est aussi le moment du passage de la conscience de la multiplicité à celle de l'infinité des possibles et à celle de « l'infinité d'infinités des relations ». Ce qui, depuis cette infinité irréductible, depuis ce « tissu sans couture », permet de constituer, de vivre et de retrouver l'unité, c'est le descellement et la mise en proportion dynamique, grâce à cette méthode qu'est la structure absolue, des contradictions essentielles, dynamiques et fécondes. À partir de cette phase, ouverte et soutenue par ce qu'Abellio appelle aussi, et nous y reviendrons, la « vision de l'ineffable », commandée par « l'acte-principe » de l'exode spirituel, l'être humain s'engage dans le cheminement dialectique transfigurateur, constituant ainsi continûment, par amplification et intensification, la voie de l'homme intérieur, entre retour à l'origine et avancée vers le terme, entre être et phénomène, entre fait et essence, entre

⁴⁸ « Gnose et transfiguration », Conférence tenue à La Sainte-Baume le 18 mai 1986, in Question de n°72, *La structure absolue*, Albin Michel, 1987, p. 46.

⁴⁹ Voir la première partie de notre travail : *L'Absolu comme raison de l'Être et du Devenir*, Rencontres Abellio, 2018.

⁵⁰ « Le postulat de l'interdépendance universelle », in *Cahier de l'Herne Raymond Abellio*, Editions de l'Herne, 1979, p. 25.

unité et infinité, entre temps et éternité, entre en-soi et cause-de-soi, entre « vouloir être » et « pouvoir être ». Ce moment-événement se présente alors comme celui du baptême du Fils et de la venue du Messie spirituel et transcendantal.

Le dernier moment, le moment ultime, est celui de l'**aboutissement** et de la fin (aux deux sens du terme) de l'ontogenèse, celui de « la pleine constitution de la gnose absolue »⁵¹, celui de la suppression totale et complète de tout écart et de toute distance entre « vouloir » et « pouvoir », c'est-à-dire celui de l'édification suprême, suprêmement achevée, de l'être cause-de-soi. La possibilité d'une communion complète et définitive dont bénéficierait l'individu étant absente de la pensée messianique d'Abellio, ce moment terminal appartient en réalité à la phylogenèse, au sein de laquelle vient se fondre, après la mort, toute ontogenèse individuelle. Il vient clore le « mode pour-nous du monde » que nous connaissons et dans lequel nous évoluons en tant qu'êtres humains. Il s'agit de la phase de réintégration et de réunification finales de l'ontogenèse universelle, celle, pour Abellio, de la « confirmation » de toute la série indéfinie des communions où toutes les consciences et tous les sens constitués deviennent *Un* dans la réalisation de la Parousie, dans l'avènement de la Présence à soi absolue de l'Être unique. Ce moment-événement, qui équivaut à l'apothéose dans le processus de réalisation de l'intelligence universelle, est celui de la communion du Fils en nous et de la venue du Messie de la fin des temps.

Seul le Christ, autrement dit le Fils, ou « l'existant unique », peut, précise Abellio, vivre « pleinement » les deux moments de la vision absolue et de la gnose absolue, c'est-à-dire le plein accomplissement du temps et des temps⁵². Si le premier peut renvoyer à une eschatologie conscientielle et individuelle, le second fait référence à une eschatologie intégrale et collective. Dans les deux cas se pose le problème, peu explicite dans l'œuvre d'Abellio, du rapport entre temps de la fin — qui, en tant que temps messianique, apparaît aussi, pour l'individu, comme celui de l'achèvement et de la fin possibles du temps — et achèvement ou fin des temps. Néanmoins, lorsqu'Abellio considère le « retour » du Christ, sa seconde venue, comme seule actualisation possible de « la pleine constitution de la gnose absolue », il fait de cette « pleine constitution », nous l'avons dit, une affaire non pas d'un individu mais, au travers de la phylogenèse, de la communauté humaine dans son ensemble. Abellio parle alors, pour décrire cet état, d'« événement cosmique »⁵³

⁵¹ S. A., pp. 142 et 307.

⁵² Sous la forme du Christ *pantocrator* (foyer et centre de tout, dominant et soutenant tout ; le tout-puissant en majesté, en gloire ; le Monarque), cette représentation eschatologique de Jésus-Christ lors de la parousie à la fin des temps, après le jugement dernier. Il sera aussi le *cosmocrator* (maître, gouverneur et souverain du monde) et le *chronocrator* (maître et seigneur du temps).

⁵³ S. A., p. 142.

renvoyant à l'avènement d'un « Homme total ». Il apparaît donc qu'il existe pourtant bien, en relation dialectique avec l'eschatologie individuelle, relation qu'il nous incombera de définir dans une prochaine partie, une eschatologie universelle correspondant à une « fin de l'histoire de ce mode du monde, dans sa parousie intemporelle ».

IV. Le temps messianique dans l'ontogenèse

- Apports et prolongements de la phénoménologie husserlienne

Si l'on veut correctement saisir le sens de ce qu'est mais aussi de ce qui se joue dans le temps messianique, il ne faut jamais perdre de vue le soubassement phénoménologique de la gnose abellienne. En affirmant que « toute conscience est conscience de quelque chose », Husserl, désirant combattre autant l'objectivisme que le psychologisme, le dualisme que le monisme, remet ainsi radicalement en cause, d'un côté, l'empirisme positiviste, et, de l'autre, le rationalisme solipsiste. L'expérience phénoménologique se présente dès lors comme le déploiement d'une corrélation — usant d'un terme devenu courant en physique quantique, nous pourrions tout aussi bien parler d'intrication — intime et indissociable entre la conscience posée comme visée (intentionnalité) et ce qui apparaît en et par elle comme visé (le phénomène). Husserl qualifie cette corrélation de « noético-noématique »⁵⁴, le trait d'union indiquant bien le caractère inséparable des deux faces de l'expérience. En fonction de la dimension originaire de celle-ci, autrement dit de l'élément singulier qui est à l'origine de l'actualisation et de la réalisation de la conversion phénoménologique (épochè et réduction) descellant cette corrélation et engageant son expérience : qu'il s'agisse du divin/de l'Être, de la conscience elle-même ou bien du réel, nous avons affaire, respectivement, à une expérience théo/ontotranscendantale (manifestation de Dieu ou de l'Être à la conscience transcendantale), transcendantale pure (manifestation de la conscience à elle-même) ou empirico-transcendantale (manifestation de l'étant en tant que tel à la conscience). Tout se manifeste donc à, pour et par une conscience, ce qui revient à dire que la conscience est la condition, le lieu et la destination de la manifestation pour-nous de toute chose. Sans la conscience pas de révélation ni de sens mais uniquement un en-soi opaque fermé absolument et aveuglement sur lui-même ; d'un autre côté, sans réalité substantielle pas d'ancrage, pas de relief, pas de consistance ni d'horizon mais seulement un pour-soi formel ouvert absurdement et erratiquement sur le néant. À quelques nuances près, le résultat reste le même lorsqu'on les considère comme existant l'un et l'autre mais de façon strictement séparée. On perçoit par

⁵⁴ Cette corrélation présuppose et se fonde sur une autre corrélation, ontologique cette fois-ci, qu'Abellio nomme « l'ontico-ontologique », dont le rapport fait/essence conduisant à la réduction éidétique est une expression fondamentale dans la constitution de la progressivité gnostique. (S. A., pp. 187-201).

conséquent très bien que cette corrélation est source d'unification — dans l'intuition évidente et adéquate par exemple — de ce qui, dans une vision naturelle, se maintient en regard et à distance, dans une indépendance irréductible. L'enjeu, à partir de l'avènement de la perspective phénoménologique husserlienne, est donc double : d'un côté, penser, de façon radicale et ultime, non seulement l'origine et l'essence mais aussi le devenir et la finalité de cette manifestation comme de cette unité ; de l'autre, surmonter et résoudre la dualité, classique en ontologie, de l'en-soi et du pour-soi par la mise en œuvre d'une alliance spirituellement exhaussante.

La pensée d'Abellio est une prise en charge de ce double enjeu. L'originalité de cette dernière consiste à avoir prolongé et complété, aussi bien dans le champ strictement phénoménologique que dans un horizon ontothéologique, les découvertes et les analyses de Husserl portant sur la corrélation noético-noématique. En effet, si la formule husserlienne révélant la nature intentionnelle, tout autant que constitutive (c'est-à-dire donatrice de sens), de la conscience est en quelque sorte l'assise philosophique aussi bien de la gnose que de l'exode spirituel, Abellio a pris conscience qu'il manquait toutefois à l'approche husserlienne de cette expérience de la corrélation deux dimensions essentielles seules capables de la rendre pleinement adéquate à ce qui a lieu et est vécu réellement : l'une est relative à la spécification de cette expérience et implique par conséquent qu'il existe, à la fois pour chaque Je — source d'une différenciation, graduation et spécification intra-personnelle — mais aussi entre les Je — cause d'une différenciation, graduation et spécification inter-subjective —, différents degrés ou niveaux ou seuils de qualification dans l'expérience conscientielle de cette corrélation ; l'autre, conséquence de la différenciation, graduation et spécification intra-personnelle, renvoie à l'existence d'un devenir transcendantal de cette corrélation et donc d'une évolution qualitative de la conscience l'assumant. Aussi, afin de distinguer et de désigner ces deux nouvelles dimensions, Abellio a associé et ajouté aux notions husserliennes d'intention (visée) et d'intuition — qui devient, dans la gnose abellienne, un facteur aussi bien de « remplissage » de la visée que de fusion entre la visée et le visé —, les notions d'intensité (qualité de remplissage et de fusion acquise, Abellio utilise aussi le vocable « cristallisation ») — l'ampleur signifiant la quantité de remplissage et de fusion acquise, ou « sédimentation » — et de genèse (devenir de cette qualité, baptisée « intensification », et de cette quantité, l'« amplification »). Au *telos* de remplissage propre à la phénoménologie de Husserl, nous pouvons par conséquent, non pas substituer, mais ajouter le *telos* d'intensification inhérent à la pensée gnostique d'Abellio, *telos* dont la manifestation spirituelle et transcendantale n'est autre que l'édification du « corps glorieux » comme unité-fusion, au sein de la conscience de

conscience, de la visée et du visé, ou de l'intellect et de l'intelligible. Nous allons bientôt voir que le temps messianique est celui de l'actualisation d'une dialectique à l'œuvre entre ce *telos* et un *arkhè* primordial et éternel.

- *Temps et conscience*

Ces aspects et ces apports phénoménologiques impliquent que la corrélation en question, et donc les différents rapport conscience/être, conscience/étant, conscience/fait, conscience/essence, conscience/phénomène, conscience/conscience, conscience/monde, conscience/autrui, conscience/Je, conscience/Fils, conscience/déité évoluent avec le temps et les expériences du sujet, notamment pour le sujet engagé dans la voie gnostique, d'où le choix effectué par Abellio du terme « phénoménologie génétique » pour identifier et distinguer sa méthode dont la conscience est l'opérateur qualifié et qualifiant. Une fois ces données intégrées, il devient impératif de poser l'existence, non seulement de niveaux de conscience (stases), mais aussi d'un commencement-initiation (changement, conversion, passage initial) et de sauts qualitatifs (ek-stases), dans l'ontogenèse — c'est aussi le cas du reste dans le champ de la phylogenèse à laquelle est associée une forme de conscience collective transcendante. Ce qu'Abellio appelle alors la « personnalisation et spécification des états »⁵⁵, sous entendu, de conscience, et donc de l'expérience de constitution du sens, et donc aussi du sens lui-même, effets transcendants d'une intériorisation conscientielle du visé (du phénomène appréhendé par un certain niveau de connaissance acquis) par retour de la conscience sur elle-même, cette qualification des états donc, présuppose bien le fait d'une genèse qualitative de la conscience, aspect essentiel et fondateur de la gnose abellienne. Il y a, soutient Abellio, un « problème génétique de la conscience »⁵⁶, problème dont il convient dès lors de reconnaître qu'il inclut, derrière l'idée d'un « niveau gnosique », celle d'un avancement et d'un progrès⁵⁷ de la conscience. Il devient alors inévitable d'affirmer l'existence d'un lien étroit entre être, conscience, pensée, phénomène et temps. À *être et temps* doit se surajouter *conscience et temps*. Ceci revient à dire que si la conscience et ce qui apparaît à la conscience se modifient ensemble à partir de la constitution du sens, il faut également concevoir une évolution, ou genèse, individuelle, mais aussi collective, de la pensée (ou un devenir temporel de la conscience), tout ceci rendant nécessaire une pensée du temps, celui-ci entendu comme composant intrinsèque de l'expérience de constitution du sens mais aussi d'effectuation de la pensée, facteur déterminant de son origine, de son devenir, de sa maturation, de ses mutations qualitatives, de sa fin. Cette (re)considération de la nature du

⁵⁵ S. A., p. 67.

⁵⁶ S. A., p. 62.

⁵⁷ S. A., p. 70.

temps nous amène à cette conclusion inéluctable et pratique que toute pensée du temps ainsi conçu doit conséquemment déboucher sur une conquête du temps.

- Temps de la transformation et transformation du temps

Cette conquête gnostique du temps, qui est en même temps, nous le verrons, quête de l'éternité, c'est *par* le passage à et *dans* les conditions de ce que nous allons à présent nommer le temps messianique qu'elle s'opère et se réalise. Identifions tout d'abord les coordonnées de ce temps du retour du Fils. De l'ensemble des analyses proposées dans la partie précédente ainsi que de nos considérations portant sur les échelles, les intervalles et les moments clés du retour, nous pouvons déduire qu'il surgit à partir de l'événement de l'époché, lui-même débouchant sur la révélation du Je transcendantal à lui-même, ces deux aspects établissant ensemble la conversion phénoménologique de la conscience. Souvent conçu lui-même comme intervalle, nous pouvons aussi mettre en évidence qu'il se manifeste chez l'individu entre cette émergence du Je transcendantal, condition d'accès à la conduite transcendantale et gnostique, et « la pleine constitution de la gnose absolue ». Toutefois, compte tenu de ce que nous avons appris précédemment de cette dernière, une précision d'importance s'impose : à un certain moment du processus d'intensification, moment marqué par l'événement de la première mort, le temps messianique individuel (celui propre à l'ontogenèse) se fond, selon Abellio — nous entrons par là dans le domaine du mystère —, dans le temps messianique collectif (celui associé à la phylogenèse), celui-ci finissant à son tour, lorsque le temps (pour les Je) et les temps (pour les collectifs) sont accomplis, par s'abolir dans le temps eschatologique cosmothéologique (celui concluant toute l'ontogenèse universelle et abolissant ainsi toute temporalité).

Arrêtons-nous un instant sur ce qu'il en est et advient du temps au cours de ce passage-conversion au temps messianique. Que se passe-t-il en vérité par et dans cette expérience phénoménologique fondatrice ? Ceci que notre rapport au temps et à l'espace se trouve radicalement bouleversé. Lorsque, en effet, pour reprendre les termes de Husserl, nous cessons d'adhérer naïvement à la thèse de l'existence objective du monde, nous bouleversons par là même la nature pour nous du temps et de l'espace. Ils perdent alors tous les deux leur caractère objectif et formel pour devenir à la fois les substances actives (puissances de transformation et de configuration) et les matières spécifiques (temporalité et lieu) d'une expérience personnelle vivante et créatrice (« constitutive », pour parler en phénoménologue) du sens. Il faut d'ores et déjà noter que nous sommes, par et dans cette expérience, confrontés à un certain nombre de bouleversements et de transformations dont ceux relatifs au temps et à l'espace constituent un aspect essentiel de l'expérience messianique. L'une des modifications

les plus remarquables et les plus conséquentes est que, par l'intermédiaire d'un basculement-retournement de la conscience, nous passons d'une attitude où la conscience est saisie par et dans le temps à une conduite où c'est le temps qui est saisi par et dans la conscience⁵⁸. Du temps conventionnel de l'exil où règnent l'entropie, le nihilisme et la mort, nous basculons dans le temps de l'exode, de la néguentropie, de la création de sens et de la Vie s'intensifiant. C'est tout le sens même du retour qui est ici affirmé. Une autre façon de formuler ce passage consiste à insister sur le processus d'intériorisation transcendantale du temps mais aussi de fusion de celui-ci avec la conscience, ceci revenant à parler non plus du temps *dans lequel* nous sommes et évoluons mais du temps *que* nous sommes et devenons — en termes phénoménologiques, nous distinguerions l'être constitutif du temps de l'être constitué dans le temps. Dans « Les thèses de Husserl sur la conscience intime du temps »⁵⁹, Abellio, à la suite du philosophe allemand, parle de « temps immanent » pour désigner cette nouvelle modalité d'expérience de la temporalité, plus précisément pour identifier le fait que le temps est dépendant de la conscience pendant que la conscience elle-même se donne comme et dans une temporalité devenant ainsi originaire par rapport à toute temporalité dite « objective ». En réalité, le temps devient conscience parce que la conscience se temporalise. Temps et conscience sont donc étroitement intriqués.

Nous pouvons conclure de ces premières mises au point que si, par et dans la conversion transcendantale, nous changeons profondément notre rapport à nous-mêmes et au monde, le temps lui aussi change avec nous du fait même que nous prenons conscience qu'il est une dimension inséparable de la conscience qui le constitue et, en même temps, en fait l'épreuve intime. Il nous apparaît que cette inférence, à la fois du caractère déterminant de l'expérience du Je sur la nature du temps et de l'espace mais aussi de leur inséparabilité, voire de leur assimilation, n'est pas sans similitude avec cette conception scientifique révolutionnaire des rapports matière et espace mais aussi matière et temps que l'on trouve dans la relativité einsteinienne. Rappelons que dans cette dernière, la tendance à faire coïncider contenant et contenu aboutit au fait que la matière n'y est plus considérée comme située dans l'espace mais que ce sont au contraire les propriétés de l'espace qui sont déterminées par la densité de la matière en chaque point. Quant au temps, il est des régions de l'univers et des phénomènes

⁵⁸ Voir dans S. A., Chap. VI, § XX, l'exemple de situation concrète (une chute en montagne, décrite plus en détail au chap. III, § X) proposé par Abellio pour illustrer, après la surprise et la déprise vécue par le Je, cette reprise du temps par la conscience. Le moment de cette « inversion » où le sujet, de nouveau, a prise sur le temps est aussi celui du passage de l'ampleur à l'intensité. Si Abellio soutient que tout moment présent, comme la vie elle-même, est structuré par une telle configuration dynamique du temps à laquelle il donne le nom d'« oscillation de relaxation », nous souhaitons toutefois ajouter que ce qui, avant le temps messianique, n'était que fortuit, involontaire et ponctuel devient, à partir du temps messianique, prémédité, volontaire et permanent, ce qui, du point de vue gnostique, change tout.

⁵⁹ *Cahiers Raymond Abellio*, n°1, novembre 1983.

cosmiques qui, selon les scientifiques, en raison de leurs caractéristiques singulières (par exemple des points de densité infinie), bouleverseraient totalement ses propriétés essentielles classiques.

Une corrélation intime, inconnue de l'homme naturel, a donc bien lieu, depuis le commencement du temps messianique et tout au long de son déroulement, entre le temps et la conscience du Je transcendantal, à tel point que nous pouvons d'emblée soutenir que si Je peux être bouleversé par le temps c'est parce que le temps est lui-même transfiguré et révélé dans sa dimension germinative par et dans le Je. Cette nouvelle expérience du temps, de la temporalité et de la durée apparaît comme une insigne source de transformation de soi à partir de l'instauration phénoménologique d'une présence à soi incluant en même temps, dans un même et unique devenir, une présence au et du monde et l'ouverture d'une possible présence à et de l'Être. Ce passage de l'objectivité naturelle à l'intimité spirituelle est aussi une expérience de bouleversement de l'espace par la découverte dans l'être d'un lieu, un lieu situé, lui, hors du monde : le champ transcendantal. Nous retrouverons plus loin cette notion. Lieu, intensité et genèse constituent dès lors ensemble les conditions onto-phénoménologiques actives, premières et nécessaires mais non suffisantes, par lesquelles advient une nouvelle phénoménalité, une phénoménalité non mondaine des choses, c'est-à-dire une compréhension et une saisie des choses non plus à partir de la logique/des logiques fascinante/s du monde naturel et objectif faisant d'elles des « choses du monde », et du Je une réalité passive et ontique, mais à partir d'un mode de manifestation et de donation ontologique ayant pour fondement l'Être absolu lui-même et, plus primordial encore, la déité en elle-même, le Je devenant alors l'agent actif⁶⁰ d'une possible édification du sens et participation-communion dans le Sens.

Le temps du changement radical (retour aux racines) à partir du changement radical (retour à son essence) du temps, voilà le temps messianique. Il est précisément le temps où se déploie un nouveau rapport personnel et intime au temps et où le temps se raccorde avec son essence. Il transforme et fait passer l'individu de la vie naturelle (attitude) à la vie transcendantale (conduite), de la naissance en chair (première naissance) à la renaissance en esprit (seconde naissance ou naissance en Fils), de l'objectivisme transcendant statique et naïf au subjectivisme transcendantal génétique et éveillé, de la multiplicité à l'unité, des faits aux essences, de l'histoire à l'historial, de la finitude à l'infini, de l'artificiel à l'art, de la répétition à l'intensification, de l'humanité à la divinité, du fils de l'homme — de ses coordonnées et identifications biologiques, ethniques, sociales, politiques, culturelles — au

⁶⁰ Par l'activation et l'exercice gnostiques de la puissance anagogique de la raison.

Fils de Dieu, de la perpétuité à l'éternel présent. Cette transformation et ce passage ne sont toutefois pas le but ultime ni le terme final, simplement un commencement pour-soi. Nous avons vu en effet que l'ontogenèse est indéfinie et que la mort même ne vient nullement clore le processus génétique global. Ceci revient à dire que le temps n'est pas aboli avec eux mais qu'il prend une autre tournure. Le temps messianique, temps du paradoxe par excellence ainsi que nous l'exposerons dans le prochain chapitre, se présente ainsi comme l'intervalle où advient la transformation radicale de soi et la présence gnostique à soi à partir d'un changement du temps qui s'opère non pas à l'extérieur du temps mais depuis l'intérieur même du temps par un retour, un resserrement et une concentration du temps sur lui-même, processus devenant source, à son tour, d'une dynamique de constitution et de concentration du sens. Le temps messianique est celui où se déroule une expérience personnelle trans-temporelle, celle, comme le traduit Giorgio Agamben, d'un « temps qui se contracte et qui commence à finir »⁶¹, mais qui, nous le verrons, ne finit jamais véritablement pour nous, celle aussi du « temps qui (nous) reste »⁶² afin de mener au mieux et à bien, dans l'ontogenèse, le retour du Fils. Agamben toujours, à la suite du linguiste français Gustave Guillaume, qualifie ce temps de « temps opératif », ce qui, eu égard au sens alchimique du terme « opératif », nous paraît convenir à merveille à notre propos.

- Temps de libération et de révélation

Continuons dans cette mise à jour des heureuses transformations engendrées par cette nouvelle expérience de soi et du temps, transformations qui sont la marque du retour du Fils. Le temps messianique s'impose aussi comme le temps de la libération et de la purification⁶³ *du* (génitif objectif) monde entendu comme source et objet de fascination mais aussi d'aliénation ; *de* soi, le Je s'éveillant sujet transcendantal ; *du* temps⁶⁴, soit, pour le génitif objectif, comme arrachement à l'emprise mondaine de son cours naturel et objectif, soit, pour le génitif subjectif, comme affranchissement de sa dimension immanente et génétique ; *de* l'intelligence et de l'interdépendance universelles⁶⁵, jusqu'alors rejetées et reniées au profit des lois positivistes, du hasard, de la contingence, des clôtures locales et de l'entropie. Ce temps messianique, qui est le temps, tout à la fois, de la sortie de l'exil et de l'errance mondains, de la constitution du Temple en l'être humain, ouvre donc l'accès, indifféremment,

⁶¹ Giorgio Agamben, « L'Église et le Royaume », *Conférence de Carême. Jésus Messie d'Israël*, Église catholique, diocèse de Paris, 2009, version imprimable p. 2, <http://www.paris.catholique.fr/Conference-de-M-Giorgio-Agamben-et.html>.

⁶² Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Payot- Rivages 2004.

⁶³ Louis Lavelle, *La Présence totale*, Fernand Aubier, aux Éditions Montaigne, 2e édition, 1934, p. 245.

⁶⁴ Le Coz, op. cit., pp. 589, 597, 602.

⁶⁵ « C'est remettre en question tout ce qui implique une idée de limite, de fragmentation en parties, de système clos, ce qui ne va pas sans bouleverser les notions d'ordre et de temps successif, d'origine et de fin, de naissance et de mort. » (C. H., p. 24)

au libre (à l'essence) et au pur (le transcendantal) de l'être et du devenir, à l'Universel commun, à l'Esprit et son royaume, aux valeurs absolues ainsi qu'à la vérité de toute chose (leur sens dans le Sens), cette vérité s'offrant d'elle-même, avec le phénomène de l'évidence intuitive, dans le recouvrement plénier entre l'acte donneur de sens et l'acte intuitif, entre la visée et le visé, entre l'essence et la conscience. La fonction éminemment positive de ce temps consiste alors à faire coïncider libération du *temps de la vérité* (comme accomplissement de l'intensité-recouvrement-fusion) avec libération de la *vérité (son essence) du temps*⁶⁶.

Se libérer, durant le temps messianique, revient à entendre, à prendre conscience puis à répondre à l'appel insistant du Fils en nous, à répondre de cette « intentionnalité structurante globale » diffuse dans le réel et qui impose au devenir, aux collectifs ainsi qu'aux Je une téléologie et eschatologie spirituelles, le « dépliement et la réintégration de l'intelligence universelle ». Cet appel en nous et cette intention qui nous enveloppe manifestent en commun le Verbe et l'Esprit du Fils ; ils indiquent la Vie, la Vérité/Lumière et le Chemin essentiels dont l'annonce messianique abellienne est comme le relais et la formulation pour l'être humain et l'époque contemporains. Il faut en prendre conscience, les recueillir, les entendre, les comprendre et les accomplir, mission qui exige un certain temps, autrement dit, ici, une durée aussi bien qu'une qualité ontologique du temps. Nous pouvons alors affirmer que le temps messianique est, chez Abellio, le temps où le double mouvement du Fils, son départ et son retour, est arraché à l'oubli et à l'indifférence, où il se révèle à la conscience comme tel, dans sa vérité, avec sa nécessité, son enjeu et sa finalité, où départ et retour sont compris et assumés dans leur nature et leur spécificité respectives. Ceci revient à dire qu'aucune démarche éveillée et conséquente de retour — de comblement de la distance et de réunification — n'est possible sans prise de conscience réelle de l'existence d'un tel départ⁶⁷ — cause de distance et de division. Le Je demeure dans l'exil, l'errance et l'oubli (ce qu'une certaine tradition nomme « péché ») aussi longtemps qu'il ne se détourne pas du spectacle qu'offre le monde phénoménal, aussi longtemps qu'il n'échappe pas à la fascination qu'exerce un tel spectacle, et à l'aliénation qui en découle, aussi longtemps qu'il ne se retourne pas sur soi et ne prend pas conscience du Soi et de l'exode. Le mystère persiste, toutefois, de ce qui produit la conversion, libère et fait accéder au temps messianique.

Ainsi considéré, le temps messianique devient ouvertement le moment d'une quadruple révélation (possible) à la conscience : d'une part de l'existence du Je transcendantal, d'autre

⁶⁶ Le Coz, op. cit.

⁶⁷ De la même façon que pour saint Paul aucun salut n'est possible sans prise de conscience du péché et recours à la foi.

part de la présence d'une unitotalité englobante (*unus mundus*) à laquelle appartient ce Je, ensuite du double mouvement du Fils, et, enfin, de l'essence du temps comme dimension ontologique du dépassement et du changement, comme puissance phénoménologique d'accomplissement et d'advenir, mais aussi comme « dimension du mûrissement »⁶⁸, le temps étant alors compris comme la condition de manifestation et de réalisation du « dépliement et de la réintégration de l'intelligence universelle ». C'est donc bien au cours du temps messianique que se révèle l'existence d'une dynamique génétique en l'Être total, manifestation onto-phénoménologique du départ et du retour du Fils. Le temps messianique est par conséquent cette modalité singulière du temps qui offre les conditions (Je transcendantal, vision ontologique absolue, constitution de l'être cause-de-soi) du retournement/retour de l'Être total sur et en lui-même — par le retour du Fils — au travers de la ressaisi phénoménologique de la conscience par elle-même à laquelle est associée une intériorisation et une incorporation des données et de l'ampleur du monde (phénomènes, essences), mouvement en-statique faisant naître et croître l'intensité.

- Temps dramatique

Dès lors, le temps messianique étant défini comme celui du déroulement d'une expérience génétique et opérative, il ne peut être dit réellement messianique que si cette triple révélation (vision) s'accompagne réellement d'une action, que si les conditions évoquées sont réunies et mises en œuvre concrètement au sein d'une vision incarnée, d'une vision-vécue personnelle. Il prend alors l'aspect d'un temps dramatique et s'insère donc bien au cœur du 4^{ème} monde de la kabbale lourianique. En lui, le temps de l'Œuvre, celui par conséquent de l'accomplissement de la vision-vécue personnelle de l'intelligence universelle, cherche à coïncider avec l'Œuvre du temps, qui n'est autre que le déploiement métaphysique et téléologique de la temporalité tragique propre à l'ontogenèse universelle et à son intentionnalité structurante globale. Si cette coïncidence est rendue possible, c'est en raison de l'existence et de l'intervention d'un intermédiaire : le *mysterion*, ou temps du mystère, facteur inhérent au temps messianique, individuel comme collectif. Ce *mysterion* signe l'épreuve pratique et active du retour du Fils. S'il y a espace et temps messianiques, c'est en effet parce qu'il y a *mysterion*, autrement dit drame métaphysique s'incarnant et prenant place aussi bien au sein de l'expérience individuelle, en tant que vision-vécue et conduite gnostique, que dans le temps et dans l'espace collectifs comme histoire⁶⁹ et comme géopolitique⁷⁰. Ce *mysterion*

⁶⁸ Le Coz, op. cit., p. 595.

⁶⁹ L'histoire se présente alors comme théophanie.

⁷⁰ L'idée et l'expression pertinentes « d'espace messianique » ont été présentées par Gilles Bucherie à l'occasion de son intervention aux Rencontres Abellio de 2016 : *Le dedans, le dehors et l'émergence d'un espace « messianique »*. L'idée, sans être ainsi nommée, avait déjà été avancée par lui dans sa communication de

peut par ailleurs s'extérioriser, s'objectiver et prendre l'aspect, selon les cas, de rituels, de liturgies, de cérémonies, de célébrations ; il implique actions, âges, étapes, sacrements ; par rapport à l'histoire, il est la source de toute lecture historique autant que de toute interprétation en termes d'économie du salut.

Ce temps du mystère est offert à tous et renvoie à l'épreuve du sens ultime des choses. C'est la raison pour laquelle il se différencie strictement du temps de l'énigme, temps local et mondain dont la compréhension et la résolution ne sont possibles que pour certains, temps profane et divertissant dont l'attrait entraîne l'être humain loin de la vérité et de l'unité. Il est aussi le temps de la révélation, de l'apocalypse de ce sens mais aussi de la conduite à adopter afin de le libérer, de l'incarner et de l'accomplir. Dans le langage paulinien, « mystère » désigne le dessein rédempteur, conçu par la sagesse du Père, de « tout rassembler dans le Christ » (Éph., I, 9-10) ; il englobe donc toute l'histoire du salut : la venue du Christ sur terre, sa mort et sa résurrection, sa croissance dans l'Église qui est son corps mystique, son retour (parousie) à la fin des temps, au Jour du Seigneur. Dans l'œuvre d'Abellio, il renvoie au temps de l'édification transcendantale et spirituelle du Messie, au temps de la transfiguration et de la série indéfinie des communions, au temps du baptême du Fils en nous.

Si le temps messianique propre à l'ontogenèse participe bien du temps du mystère, notamment en tant que temps du dévoilement et de la prise en charge personnels de ce mystère, il prend place aussi au croisement de ces deux dimensions constitutives du mystère du temps que sont l'Œuvre du temps et le temps de l'œuvre. L'Œuvre du temps est celle qui travaille à la Gloire du Fils, au plein accomplissement de son départ et de son retour. Elle s'exprime comme ontogenèse universelle et se place sous le commandement de la Loi de manifestation de la déité. C'est en cela, parce qu'elle obéit implacablement à la Volonté divine primordiale, qu'elle relève de ce que nous appelons un temps tragique, temporalité qui s'impose à la façon d'un destin à toute la création mais aussi à l'histoire et aux individus. En elle est aussi inscrite une eschatologie : la Parousie lumineuse de l'Être en tant que Gloire réalisée de la déité. Ce temps tragique peut être pensé comme temps marqué surtout par la

l'année précédente : *Entre philosophie et fiction : la Structure Absolue, une géométrisation du futur*. Nous voudrions ici préciser que, de la même façon qu'il faut savoir distinguer ontogenèse et phylogenèse, il est heuristiquement et gnoséologiquement pertinent de différencier, afin de les mieux relier, le temps et l'espace messianiques personnels et spirituels (genèse et champ transcendants) du temps et de l'espace messianiques collectifs et mondains (histoire et géopolitique). Si les seconds ont pour raison d'être de favoriser l'émergence des premiers (c'est le sens du passage, chez Abellio, de l'Europe à l'Occident), ils ne prennent tout leur sens et leur valeur que dans la pleine « vision-vécue » des premiers. C'est ainsi que l'on peut comprendre, selon moi, en reprenant l'idée de la projection dépliante avancée dans le chapitre II du présent travail, pourquoi les événements historiques à venir peuvent être prophétisés par le Je et se manifester dans une pensée ou une fiction que Gilles Bucherie qualifie de « visionnaire ». Le temps historique comme l'espace géopolitique sont compris dans et par la vie transcendantale éveillée à la voie gnostique et éclairée par la méthode gnostique. Pas de prophétisme sans un certain messianisme spirituel.

Passion du Fils car il est le temps de l'être en-soi, le temps de l'Acte pur non encore parvenu à la pleine conscience de lui-même par et dans la phylogenèse et l'ontogenèse.

Quant au temps de l'œuvre, il est aussi bien celui de l'ontogenèse, c'est-à-dire temps de l'épreuve personnelle temporelle, temps de l'action dramatique individuelle consécutive à la seconde naissance, temps de la seconde mémoire, temps de l'être cause-de-soi, du Grand Œuvre, de « l'acte-principe » ou de l'« action de l'action ou acte des actes »⁷¹, en un mot temps de la « participation à l'Acte »⁷² par l'acte conscient conduisant à l'homme intérieur, que celui de la phylogenèse, c'est-à-dire temps de l'action dramatique collective, qu'elle prenne la forme historique ou la forme géopolitique. Il est donc le temps dramatique insistant sur la nécessité de l'Action du Fils.

La coïncidence que nous venons d'évoquer précédemment, rendue possible par et au cours du temps messianique, se révèle être elle-même soumise à un paradoxe : elle est à la fois accomplie par et en le Je et en même temps toujours repoussée asymptotiquement. Le temps messianique est donc pour le Je à la fois pleinement accompli et pourtant toujours indéfiniment à accomplir. Pourquoi ? Qu'est ce qui empêche sa pleine réalisation/résolution et donc l'avènement pour l'individu d'un temps exclusivement eschatologique ? En réalité, le temps eschatologique n'est pas exclu de l'ontogenèse, il reste néanmoins transitoire et non définitif. Nous pouvons dire qu'il entretient une relation dialectique avec le temps messianique, et ce à l'intérieur du temps messianique lui-même. Cette situation paradoxale de l'expérience messianique et gnostique est justement ce que nous allons aborder dès maintenant.

V. Le paradoxe de la gnose

- Une temporalité différenciée

Il faut concevoir le temps messianique comme le moment — de la même façon que le champ transcendantal nous apparaît comme le lieu — où se met en place et s'ordonne le croisement de différentes temporalités génériques : historique (le Je est toujours inscrit dans la phylogenèse et appartient à une époque), mystérique, dramatique, tragique, messianique, eschatologique et apocalyptique. Par ailleurs, nous avons déjà noté et nous verrons encore que l'expérience messianique dévoile et met en œuvre, à partir du temporel comme façon première et naturelle (au sens phénoménologique) de concevoir les choses, différentes autres modalités, métaphysiques et pratiques, du temps dont voici une énumération :

⁷¹ S. A., p. 156.

⁷² Lavelle, *De l'Acte*, op. cit., pp. 184, 191, 213.

- **L'a-temporel** (l'immuable absolu, l'originel, le non temps) : domaine de la déité en-soi.
- **Le supra-temporel** (le primordial, la fondation du temps) : domaine de la déité pour-soi ; monde de l'émanation ; mode de la théogenèse ; engendrement éternel du Fils.
- **Le temporel** (l'écoulement du temps ; le cercle équatorial de la sphère) : temps objectif de la conscience naturelle ; temps linéaire irréversible ; processus de rétention et de protention ; banc d'épreuve (Abellio) et « occasion » (Kierkegaard) d'éveil pour la conscience + **l'intra-temporel** = flux constitué et continu des phénomènes et du vécu ; le monde et ses logiques ; l'histoire et ses événements.
- **Le trans-temporel** (la traversée et la transfiguration du temps ; l'axe de la sphère) : mise entre parenthèses du temporel ; l'instant comme unicité, conjonction et unification ; l'expérience proprement messianique ; moment du passage, du saut ; moment de crise ; condition de l'épreuve du « retour » qui est épreuve de conversion et d'éveil à l'in-temporel comme au méta-temporel ; l'illumination, le phénomène d'être.
- **L'in-temporel**⁷³ (qui ne varie pas en fonction du temps et des temps ; le permanent ; l'immuable subjectif ; « l'invariant universel » ; la position ; le centre de la sphère) : le flux constituant comme mode de la conscience transcendantale et du Je pur ; l'être pour-soi ; le « transphénoménal » ; la « fonction de substantivisation » qui est aussi, par autointensification, fonction de « substantialisation »⁷⁴ ; le « double mouvement de réduction et d'intégration » ; la « structure de la double transcendance » ; le mode originaire de la temporalité ; l'autoconstitution génétique de la conscience.
- **Le méta-temporel**⁷⁵ (fruit de la traversée et de la transfiguration du temps ; la positivité ; le pôle supérieur de la sphère) : l'instant comme plénitude ; « l'être cause-de-soi » ; l'eschatologique ; ce qu'Abellio qualifie de « constitué hors du temps »⁷⁶ et qui correspond au produit de la « substantialisation » ; « l'être transfiguré » ; la « série des communions » ; la Présence incarnée ; « l'homme intérieur » ; le Sens ; l'Intelligence ; la connaissance ; le « Corps glorieux », « l'ineffable ».
- **L'extra-temporel**⁷⁷ (le hors du temps ; l'immuable objectif ; l'enveloppant de la sphère) : l'Ouvert ; l'être en-soi ; l'Être ; le fond sous-jacent ; la Présence ; l'unitotalité ; le détachement.

⁷³ Ce mode est analysé plus loin.

⁷⁴ S. A., p. 194.

⁷⁵ Ce mode est analysé plus loin.

⁷⁶ S. A., p. 174.

⁷⁷ Ce mode est analysé plus loin.

C'est ce croisement possible et réel qui explique que nous sommes en présence de situations paradoxales. Cette caractéristique n'est pas fortuite et secondaire au sein du temps messianique mais, au contraire, essentielle et primordiale, qui plus est permanente, car il faut bien comprendre que ce temps, en tant que celui de la mise en œuvre de l'expérience gnostique, est animé et structuré par une particularité mise en évidence par Abellio sous le nom de : « paradoxe de la gnose ». La formulation, au premier abord absconse, de ce paradoxe est la suivante : « dialectique du dépassement perpétuel et de la présence de l'indépassable »⁷⁸. Cette dialectique est tout aussi bien, dans le cadre de la pensée d'Abellio, dialectique de la mystique et de la gnose, de l'être et du devenir, de la voie et de l'état, de l'état et de l'action(ou passion), du cheminement et du terme, de l'inachevé et du parachevé. Dans ce chapitre, nous allons essayer, d'une part, de montrer que le paradoxe de la gnose est alors la formulation même de l'existence et de la structure du temps messianique, et, d'autre part, d'éclairer la signification et les implications d'un tel paradoxe pour le Je engagé dans le temps et l'expérience messianiques.

- *L'instant*

Une première notion importante lorsqu'on souhaite saisir la vérité de la gnose abellienne est alors celle d'« instant ». Celui-ci ne renvoie nullement à un *quantum* de temps mais à un mode qualitatif de la temporalité relatif à un mode de donation ainsi qu'à une présence à soi, au monde et au divin de la conscience. Désignant, selon une première approche, la plus simple, une composante essentielle de l'expérience concrète du Je transcendantal dans son rapport ek-statique au monde empirique et à ses « objets », elle est intimement liée, chez Abellio, à celle de « perception »⁷⁹, deux notions qui sont au fondement même de la découverte de la structure absolue. Dans la configuration phénoménologique d'Abellio, la perception est un « acte instantané » pendant que l'instant, qualifié parfois par le philosophe gnostique de « moment présent », est le moment vécu de cette perception au travers duquel le sujet non seulement entre en rapport avec un objet mais parvient, par une médiation en-statique, à l'intérioriser et à faire un avec lui au sein de la conscience transcendantale, et ce sous la forme d'un sens constitué. Cette intériorisation et cette union font de chaque instant un moment crucial et décisif⁸⁰ où est mis en œuvre un acte créateur du Je accompagné d'une

⁷⁸ Question de n°72, *La structure absolue*, Albin Michel, 1987, p. 47.

⁷⁹ La perception fait figure d'exemple paradigmatique en phénoménologie.

⁸⁰ « Car je sais bien, non seulement que l'instant où je parle est réel et qu'il n'y a pas besoin de défendre sa réalité, mais même que toute la réalité du monde se trouve contenue en lui, qu'elle est suspendue à lui et qu'elle en dépend. » Louis Lavelle, *L'intimité spirituelle*, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, p. 156.

transfiguration du monde⁸¹. Il doit devenir pour cette raison le moment de concentration éveillée du Je, à la fois concentration de la conscience mais aussi du sens. Abellio insiste alors sur le fait que cet instant, ou « moment présent », existe bel et bien (preuve en est, dit-il, l'existence de « moments de plénitude, d'intuition, de découverte » renvoyant à « l'expérience de la vie intérieure »⁸²) mais surtout que, rempli par la perception, par l'acte perceptif donateur — qui, parce qu'intentionnel et constitutif selon la conception phénoménologique, est toujours associé à un objet perçu, ou phénomène —, il se présente en réalité à nous comme un moment à la fois rempli mais aussi, en raison de la dimension génétique associée à la conscience, indéfiniment à remplir. En effet, cet instant, bien que réel, consistant et prégnant, est pourtant, en même temps, toujours déjà renouvelé dans l'expérience personnelle, et ce en vue⁸³ d'être toujours plus et mieux rempli, véritable « tâche infinie », pour reprendre une expression de Husserl.

L'instant détermine ainsi une qualité et un état de l'expérience relatifs au degré de connaissance atteint et incarné par le Je. Il est quête et conquête du Je, il est la manifestation du Je en acte. Nous pouvons inférer de cette particularité ambivalente de l'instant que chaque instant est en même temps toujours le même (par sa forme et sa fonction : le moment continûment renouvelé d'un remplissage) et cependant toujours autre (par son contenu et son enjeu : de plus en plus et, pour le gnostique, de mieux en mieux rempli). Avec Louis Lavelle⁸⁴, il convient ainsi de distinguer entre, d'un côté, l'instant, ou le moment présent, et, de l'autre, ce qui en et par lui se manifeste et s'accomplit. L'instant est par conséquent ce moment singulier où se concentrent et interagissent en une même expérience le « de nouveau » (le même), l'« à nouveau » (sa reprise, sa transformation, sa conservation, son dépassement⁸⁵) et le « nouveau » (l'autre), cette série de trois modalités n'étant en rien homologique de la suite temporelle classique passé-présent-futur, qui représente plutôt une projection naïve et naturelle. Cette conception de l'instant, qui surgit avec l'événement de l'accès à la « vision ontologique absolue » au cours du temps messianique, rompt avec l'illusion coutumière qui nous fait concevoir le temps comme une somme infinie d'instants séparés se succédant irréversiblement et se chevauchant temporellement les uns les autres ; elle comprends finalement l'instant comme fruit unique de la réduction ultime et du resserrement idéal du temps, unicité d'où transparaît l'éternité. Chaque instant — mais aussi

⁸¹ « Ainsi l'acte de la pensée est pour nous à chaque instant une naissance de nous-mêmes et du monde. » Louis Lavelle, *La présence totale*, Aubier, aux Éditions Montaigne, 2e édition, 1934, p. 89.

⁸² « Gnose et transfiguration », Conférence tenue à La Sainte-Baume le 18 mai 1986, in Question de n°72, *La structure absolue*, Albin Michel, 1987, p. 41.

⁸³ Abellio parle du « caractère téléologique de la phénoménologie transcendante » (S. A., p. 178).

⁸⁴ Louis Lavelle, *L'intimité spirituelle*, pp. 156-158.

⁸⁵ Ce que nous appellerons plus loin la « sursomption ».

chaque situation ou période historiques — peut donc être perçu autant comme instant final que comme instant intermédiaire, ce qui équivaut à le poser aussi bien comme absence de crise (ampleur et intensité atteintes) que comme crise (amplification et intensification en cours). Toutes ces caractéristiques offrent une première approche du paradoxe de la gnose.

Le temps messianique est donc celui au cours duquel l'instant s'impose à la conscience transcendantale comme moment crucial. Chaque instant se trouve donc, en ce temps, réapproprié, réinvestit, réhabilité et, finalement, exhaussé en tant que *kairos* dans lequel le Je, par sa conscience et son acte, par sa prise en charge et sa mise en œuvre du retour du Fils, s'unit à l'Acte éternel de Dieu, à son Sens. Le temps messianique est alors révélation de et dans l'instant, c'est-à-dire de l'essence de l'instant comme de la Présence dans l'instant. Crucial, l'instant l'est parce qu'il devient creuset temporel — de la même manière que le champ transcendantal est le creuset ontologique — de la Présence. Crucial, il l'est aussi parce qu'il est, ou doit devenir, à chaque fois le bon moment où recueillir et incarner cette Présence. En ce dernier sens, le temps messianique s'avère être ainsi temps *kairologique* par excellence. Crucial, il l'est, enfin, du fait qu'en lui s'opère une conjonction, un croisement et une crucifixion dialectique entre temps historique, temps messianique et temps eschatologique, entre durée et éternité, entre incarnation (l'esprit se faisant chair) et assomption (la chair se faisant esprit), entre achèvement et inachèvement, circonstance singulière engendrant à chaque instant, en la conscience du Je crucifié, un état paradoxal de crise et d'absence de crise.

Avec cette expérience de et dans l'instant, nous voilà plongés au cœur du paradoxe de la gnose. Sur le plan strictement temporel, c'est-à-dire celui du rapport entre eux des différents modes du temps, ce paradoxe prend la forme, nous l'avons vu, d'une transformation du temps depuis l'intérieur du temps. Cette transformation peut être définie plus précisément comme mise en œuvre consciente et réfléchie de l'acte in-temporel de constitution du méta-temporel, acte insigne déclenchant le passage dialectique trans-temporel du temporel à l'éternel et de cet éternel au temporel, ceci ayant lieu dans une certaine temporalité originaire mais aussi sous le point de vue de l'éternité inauguré au second moment du temps messianique. Cet acte, réalisé dans l'instant, dont il est lui-même, par ailleurs, le fondement permanent, accomplit la réduction-resserrement-transmutation de l'extension-succession temporelle et opère ainsi une contraction qualitative du vécu à partir d'une concentration-purification-fusion sémantique. Cette conduite gnostique culmine alors dans une plénitude spirituelle du temps qui forme l'apothéose eschatologique, la communion avec l'Être en et par le Fils. Mais cet état, nous l'avons dit, n'est que transitoire, l'aller et retour du temps à l'éternité s'effectuant sans fin

dans une circularité/sphéricité amplifiante et intensifiante — d'où l'existence de cette série indéfinie de communions que nous avons évoquée plus haut — qui est le sens même de la dialectique. Il n'est donc question ni de coupure ou d'interruption définitive du temps ni de saut final hors du temps mais plutôt de suspension dans le temps libérant l'instant comme mode d'expérience du flux et du reflux du temporel.

- Indépassable et dépassement

Revenons à présent sur la formulation même du paradoxe pour mieux comprendre ce qui se trouve impliqué dans cet instant crucial : « dialectique du dépassement perpétuel et de la présence de l'indépassable ». Nous avons déjà maintes fois⁸⁶ analysé et présenté la nature et le sens de la dialectique dont il est question et qui représente le moteur même de la pensée d'Abellio. Nous n'y reviendrons qu'indirectement. Attachons-nous plutôt ici à desceller la signification de cet « indépassable » comme de ce « dépassement perpétuel » reliés dialectiquement. L'indépassable émane en réalité, dans le second événement, de l'existence et de l'interaction de ces deux pôles ultimes, distincts et indissociables dont nous avons vu qu'ils se révèlent à l'occasion du temps messianique, de ces deux pôles irréductibles formant ensemble le couple Je constituant (acte et structure)⁸⁷/Un le tout, ou Être total. L'indépassable est alors ce qui, dans l'instant de l'activation gnostique (noético-noématique) de ce couple ultime, s'impose à la conscience transcendantale, dans une intuition évidente sous jacente à tout acte de constitution, sous la forme d'une double présence, plus précisément d'une présence de présence : la Présence absolue de l'Être total et éternel dans la présence à soi transcendantale et irréductible du Je. En termes ontologiques, nous pouvons avancer que cet indépassable est la manifestation, à partir de la conversion-ouverture-recueillement de la conscience de soi de la conscience transcendantale constituante, de l'éternelle présence en-soi du Soi. En usant du lexique abellien, il est aussi possible de dire que dans l'acte instantané kairologique, le pour-soi de la conscience (le Je constituant) est immédiatement fondé dans l'en-soi du Soi en même temps que cet en-soi est immédiatement fondu dans l'être cause-de-soi (union du Je et de l'Être comme « homme intérieur » ; l'association du temporel, du trans-temporel et de l'in-temporel débouchant dans le méta-temporel) selon un processus « dialectique d'immersion-émersion » mettant en œuvre la « structure d'inversion

⁸⁶ Ici même mais aussi dans nos travaux antérieurs, qu'il s'agisse de certaines communications disponibles sur le site des Rencontres Raymond Abellio ou de l'ouvrage que nous avons consacré à la pensée d'Abellio : *Rendez-vous avec la connaissance, la pensée de Raymond Abellio*, Éditions Le Manuscrit, 2005.

⁸⁷ Il y a en effet, dans la méthode structurelle d'Abellio, une permanence du Je qui s'explique par le fait que les deux rapports mis en proportion sont bouclés sur eux-mêmes par (la présence opératoire définitive) et dans (le champ d'appartenance propre) la conscience transcendantale. Abellio parle alors parfois, à propos du Je, mettant une nouvelle fois en évidence un paradoxe, de « position centrale et marginale du mental » (S. A., pp. 473 et 243).

intensificatrice d'inversion »⁸⁸. Pour avoir une idée claire et juste de ce qui est en jeu ici, il faut d'abord pouvoir distinguer, à la manière heideggérienne, entre la présence et ce qui, en et par elle, est présent ; puis, à la façon abellienne, il faut ensuite savoir ajouter à cette première transcendance une seconde, celle intervenant entre, d'une part, la présence, et, d'autre part, la présence de présence, ce qui oblige à différencier trois strates de la manifestation : ce qui se manifeste (phénomène ou étant), l'essence de cette manifestation (conscience ou être) mais aussi l'essence de cette essence (le Soi ou l'Être).

Mais cette Présence, ou présence de Présence, nécessite et implique en même temps, pour être réellement et pleinement présentifiée et incarnée en Je dans l'instant, de s'imposer à la conscience de façon immédiate, apodictique, globale, homogène et indifférenciée, mais aussi d'être continûment dépliée, différenciée et intégrée par et dans le Je, d'une manière tout à la fois proportionnelle (assomption) et adéquate (incarnation), sous la forme d'une ampleur et d'une intensité spécifiques. Nous avons vu par ailleurs que ce dépliement et cette réintégration s'inscrivent dans un processus génétique d'amplification et d'intensification, ce processus s'appliquant à ce dont la Présence est porteuse en germe et qu'Abellio désigne comme « intelligence universelle ». Ceci explique dès lors qu'il soit question dans l'acte gnostique d'un « dépassement perpétuel ». Deux raisons complémentaires président en réalité à ce dépassement. La première, que nous venons déjà d'évoquer et que nous qualifierons d'immanente, renvoie à la nature proprement génétique du processus d'accomplissement noético-noématique de l'être cause-de-soi (le passage trans-temporel du temporel au méta-temporel par l'exercice gnostique de l'in-temporel). L'élément clé, plus précisément l'enjeu associé à cette première raison, est alors, à partir de la constitution, à chaque instant vécu, d'une ampleur et d'une intensité de présence, de faire croître indéfiniment celles-ci au fil du temps messianique, ce qui revient, en parallèle, à amplifier et intensifier ce que Husserl nomme notre « sphère d'appartenance propre ». Chaque degré de constitution/constitué atteint est ainsi sursumé⁸⁹ (conservé, intégré, transformé, dépassé) par et dans le suivant, qui lui-même l'est à son tour par et dans celui qui le suit, et cela indéfiniment. L'autre raison, transcendante cette fois-ci, inséparable de la première dans l'établissement mais aussi dans l'identification de la connaissance au sens abellien, c'est-à-dire gnostique, du terme, repose

⁸⁸ S. A., p.238

⁸⁹ Proche du *aufheben* hégélien, ce « dépassement » abellien s'en distingue cependant par le fait qu'il ne s'applique pas uniquement au développement du processus rationnel en tant que tel, pas seulement non plus à son contenu mais aussi, en raison du caractère génétique de la conscience transcendante dans la perspective gnostique, à la conscience elle-même, ce qui implique, nous l'avons vu, une échelle de niveaux de conscience. Il s'agit d'un mouvement global d'exhaussement — intellect et intelligible — qui s'apparente à une élévation anagogique au cours de laquelle concepts et essences sont purifiés et fondus dans le Sens — l'intelligence ou intelligibilité.

sur le fait que la démarche gnostique doit satisfaire au respect de l'exigence impérieuse, déjà rencontrée dans le chapitre précédent à propos de la nécessité de l'action, intrinsèquement attachée à l'idée de « vision-vécue ». En effet, comme sa construction l'indique, l'expression « vision-vécue » présuppose, mais aussi relance, l'effectuation d'un processus d'incarnation où la vision se fait chair, où l'intelligence universelle se fait indissociablement corps, cœur et esprit, où les essences sont réintégrées dans les choses, où la pensée se fait action. Pour l'être humain, à la différence du Christ, cette incarnation dans une âme et un corps n'est jamais réalisée d'un seul coup, immédiatement et totalement. Relevant des desseins de la déité, dont une des exigences — renvoyant au nécessaire déploiement d'une amplification et d'une intensification en vue de sa propre connaissance de Soi et de sa propre Gloire — est que l'homme passe au travers des épreuves et des dimensions de l'existence, l'incarnation présuppose la lente et indéfinie traversée de cette existence et la confrontation permanente avec la multiplicité, l'épaisseur, l'opacité et la résistance du réel. Elle prend ainsi la forme d'une longue et progressive maturation de la vision-vécue dans la durée. Chaque acquis de l'expérience doit ainsi être investi, fondu et dépassé par et dans l'expérience suivante — qui sert en même temps de validation, ou non, de l'acquis précédent — afin de déboucher sur un acquis de niveau supérieur, et ainsi perpétuellement.

- Vouloir-être et pouvoir-être

Pour mieux comprendre la nature et les enjeux de la vision-vécue et de l'incarnation telles qu'elles s'imposent dans la gnose abellienne, il faut s'intéresser d'encore plus près à la structure de l'instant. Abellio décrit ce dernier comme le point de rencontre dynamique de deux vides⁹⁰ : le premier, constituant le présent proprement dit, s'ouvre entre cet être en-soi — sa part indéfinie d'irréductible — qu'est notre corps et cet être pour-soi qu'est notre conscience ; le second se déploie entre cet être pour-soi et l'être « cause-de-soi projeté », qui est toujours à venir et à conquérir. Dès lors, c'est, nous dit Abellio, « la non-commutativité de ces deux vides qui entraîne la vie en avant. »⁹¹ Cet entraînement, s'il est rarement pensé comme tel, est cependant irrésistible ; il fait d'un possible essentiel — une communion plus et mieux éclairée et plus et mieux maîtrisée de l'être avec lui-même — le motif d'engagement existentiel et gnostique de l'actuel. Cette « non-commutativité » est la manifestation de cette antisymétrie que nous avons déjà rencontrée. Elle signifie que le second vide est « mieux vide », car mieux vidé, que le premier, c'est-à-dire mieux creusé mais aussi mieux resserré, mieux purifié, mieux clarifié et mieux intégré. Une flèche et une téléologie onto-anthropologiques s'imposent donc bien au cœur de l'être. Elles trouvent à s'exprimer sous la forme d'une visée

⁹⁰ M.N.G., p. 80.

⁹¹ S. A., p. 238.

d'expérience, celle d'un pouvoir-être possible posé en regard, nous l'avons vu, d'un pouvoir-être idéal. Un vouloir-être actuel commandé par un pouvoir-être virtuel anime et oriente ainsi le Je.

Nous avons vu qu'il est impossible pour l'être humain pris dans son individualité de réduire définitivement l'écart entre vouloir-être et pouvoir-être, ou, ce qui revient au même, à résorber et à supprimer absolument les deux vides. En raison de la présence du corps⁹², il y aura toujours pour le Je une différence irréductible entre vouloir et pouvoir ; la communion absolue sera donc pour lui toujours indéfiniment différée. Le temps messianique abellien nous est justement apparu à la fois comme le temps de l'avènement de la vision suprême, nommée « vision ontologique absolue », mais aussi comme le temps de l'épreuve personnelle de connaissance de cette vision, c'est-à-dire de son assumption et de son incarnation en Je. S'il y a, dans l'ordre de la vision, achèvement, il y a inachèvement dans l'ordre de l'action. Nous avons aussi mis en évidence, toujours dans le cadre du paradoxe de la gnose, la possibilité (le trans-temporel) de communions ponctuelles et réitérées (le méta-temporel) entre la visée et le visé, la conscience et l'être, et donc entre le vouloir-être et le pouvoir-être ou entre la vision et l'action, ce qui correspond aux points culminants dans la constitution de l'être cause-de-soi. Cette série, en devenir et dans le devenir, de communions ne relève plus ni de la vision ni de l'action mais d'un troisième champ, d'un troisième mode d'être : celui qu'Abellio appelle « art ». L'art, on l'aura compris, n'est ici nullement le domaine du travail artistique producteur d'œuvres esthétiques mais un état. Il couronne et relance sans cesse l'expérience du Je sur la voie gnostique. Non seulement il « nous fait changer de temps » mais il nous fait passer d'un « mode ancien du monde pour-nous à un mode nouveau ». Reprenant ces trois modes de façon synthétique, nous pouvons avancer que la vision, certes globale et achevée, demeure encore extérieure à son objet ; que l'action, bien que partielle et inachevée, est pourtant déjà travail d'assimilation de cet objet ; et, enfin, que l'art, intégral et achevé, instaure une identification et une communion avec lui. Ainsi est mis à jour le triptyque abellien — renvoyant lui-même au triple sénaire vision-action-art⁹³ — qui représente « la structure la plus réduite et la plus générale de tout quantum de temps. »⁹⁴ Abellio insiste sur le fait que ce triptyque est « toujours sous-jacent »⁹⁵ dans l'instant. En effet, à chaque instant se joue et se rejoue indéfiniment les rapports différenciés, dialectiques et paradoxaux entre la vision, l'action et l'art. Ils expliquent à la fois la différence mais aussi la coïncidence possible

⁹² S. A., pp. 96, 197.

⁹³ L'exemple déjà évoqué de la chute en montagne (chap. III, § X) est mobilisé afin de montrer comment opère dans une situation concrète l'articulation du triple sénaires.

⁹⁴ S. A., p. 143.

⁹⁵ S. A., p. 152.

entre vouloir-être et pouvoir-être.⁹⁶ « Aussi bien, précise Abellio, l'acte essaie-t-il en permanence de remplir la vision, mais il ne le peut pas toujours. »⁹⁷ Pourquoi, demandons-nous ? Car l'action « transforme la sphéricité de la vision absolue en linéarité connective utilitaire. »⁹⁸ C'est ce que veut dire Abellio lorsqu'il parle d'« apodicticité de la vision » — celle-ci est une et infinie — et d'« inadéquation de l'acte » — celui-ci est multiple et fini. Il nous faut donc reconnaître, avec Abellio, qu'il y a « loin de la possibilité reconnue d'une gnose absolue à la vie en acte de cette gnose. »⁹⁹ Au sein de ce triptyque et du moment présent, l'action est par conséquent le pivot entre la vision et son incarnation en tant qu'art, ou vision-vécue. En instaurant un rapport dialectique entre immanence (vision) et transcendance (art) par rapport à la Présence, elle est la clé de voûte de la gnose

Les deux motifs mis à jour du dépassement gnostique sans cesse prolongé prennent place dans l'intervalle temporel messianique séparant le second et le troisième événement mais aussi dans l'espace ouvert entre Ciel et Terre. Nous pouvons les désigner respectivement par les termes abelliens d'« assomption » et d'« incarnation ». Un point décisif de la pensée d'Abellio est le fait que ces deux motifs sont ensemble, dans leur corrélation, source de certains « pouvoirs »¹⁰⁰ propres au Je engagé dans cette voie gnostique, plus précisément de deux catégories générales de pouvoirs par rapport auxquelles le temps messianique fait figure de temps de leur mise en œuvre et à l'épreuve : les uns, opératifs et relatifs au pouvoir-être¹⁰¹, se présentent comme pouvoir de détachement, pouvoir de réduction-intégration, pouvoir de constitution, pouvoir d'historialisation, pouvoir de transfiguration, pouvoir de communion ; les autres, opératoires et relatifs au pouvoir-faire, se traduisent par une maîtrise plus conséquente de soi (des réflexes et réactions à la discipline et au contrôle), par une adéquation plus juste du Je aux situations existentielles qui se présentent (meilleure prise sur le monde) et par une participation plus efficace du corps personnel au corps et aux forces cosmiques (parapsychologie, occultisme). Les premiers conditionnent et déterminent les seconds. Nous avons vu aussi qu'Abellio associe à l'expérience gnostique quatre puissances majeures : celle de connaître, celle d'aimer, celle d'abstraire et celle de mourir. Rappelons enfin que la mobilisation et l'exercice de la raison, sous sa forme transcendantale, sont deux facteurs essentiels et indispensables dans la constitution de ces pouvoirs.

⁹⁶ « Aussi, dans tout moment présent, le vouloir-être et le pouvoir-être sont-ils perpétuellement accordés et désaccordés. » (S. A., p. 141)

⁹⁷ S. A., p. 128.

⁹⁸ S. A., p. 139.

⁹⁹ S. A., p. 140.

¹⁰⁰ « Pour qu'il y ait pouvoir réel, assure Abellio, [...] il faut que s'affrontent une forme et un contenu réels, il faut qu'il y ait à la fois incarnation de l'esprit dans la matière et assomption de la matière dans l'esprit. » A. E., p. 70.

¹⁰¹ « Et en effet il s'agit ici des vrais pouvoirs : ceux de la connaissance, non de la science. » S. A., p. 109.

Le problème posé par l'instauration et le développement de la vision-vécue, problème renvoyant à celui, classique et récurrent, de l'existence, de l'articulation et de la cohésion du couple corps/esprit, représente le nœud concret du paradoxe de la gnose et concentre l'ensemble des enjeux (gnostique, éthique et esthétique) révélés et pris en charge intégralement par le temps messianique. Voici comment Abellio parvient à exposer de façon synthétique ces enjeux :

«On est dès lors amené, dans les trois domaines de la gnose, de l'éthique et de l'esthétique, qui couvrent ensemble tout le champ de la problématique de l'homme, corps et esprit ensemble, à chercher les voies d'une dialectique ascendante de ce couple à partir de l'opposition et de la complémentarité de ses deux termes :

— Pour la gnose, on rencontre ainsi le conflit de la science et de la connaissance ou, si l'on préfère, la dialectique du local et du global qui fait tout le cheminement de l'épistémologie, avec sa génétique du dépassement qui se résout dans la présence perpétuellement intensifiée de l'indépassable.

— Pour l'éthique, c'est le conflit des morales sociales et de la suprême Loi qui est, au sens où l'enseigne la Gîtâ, absence de loi : "Apprends maintenant mon secret suprême, dit Krishna : Détache-toi de toutes les lois."

— Pour l'esthétique enfin, c'est le conflit, dans toute création et toute contemplation, des facteurs de fascination et des facteurs de communion, qui ne se résout que dans ce que le bouddhisme Zen appelle la perception sans formes ou l'art sans art.» (C. H., p. 25)

- Gnose et mystique

Ainsi défini selon ses deux composantes opposées mais inséparables (l'indépassable et le dépassement), le paradoxe de la gnose implique par conséquent pour le Je trois dimensions d'expérience entremêlées : la mystique (la présence de la Présence), l'ontogénétique (l'être cause-de-soi) et la pratique (la vision-vécue). C'est le jeu serré et dialectique, toujours plus ample et toujours plus intense, toujours plus ouvert et toujours plus resserré, toujours plus circulaire et toujours plus sphérique, se déployant entre ces trois dimensions au cœur de l'instant qui forme la dynamique transcendentale personnelle à l'œuvre dans le temps messianique et identifie alors la nature et le sens de la gnose abellienne. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, Abellio ne rejette donc pas la dimension mystique de l'expérience, il

ne l'oppose pas non plus à la gnose de façon « linéaire », comme il dit, mais « dialectique ». L'une (plus un état) et l'autre (plus une voie), c'est ce que nous venons de poser, entretiennent en effet entre elles¹⁰², à chaque instant de l'expérience messianique, une relation complémentaire ascendante, la présence de la Présence, sous la forme d'une illumination, accompagnant, couronnant et relançant sans cesse l'ontogenèse pendant que l'ontogenèse, à tout instant et niveau de son évolution, intègre, amplifie et intensifie cette présence de la Présence. En réalité, la gnose, entendue en tant que conduite intégrale, intégrant même la mystique, se présente à la fois, c'est son sens éminemment paradoxal, comme coexistence d'une voie et d'un état, d'un acte sans cesse renouvelé et d'un état toujours amplifié et intensifié, comme dans le cas de la transfiguration, d'une confrontation avec la multiplicité et d'une vision de l'unité¹⁰³ ; elle est donc, en conséquence, crise et absence de crise, fruit et germe, parcours et terme, but et chemin, achèvement et inachèvement.

Voici comment, au travers de trois passages différents que nous avons sélectionnés, Abellio résume le problème, activé et vécu par le Je engagé dans le temps messianique, de la coexistence paradoxale, en la conscience transcendantale, de « l'indépassable » (l'Être un et absolu) et du « dépassement » (la voie gnostique), l'ensemble de ces trois propositions formant en quelque sorte le programme gnostique du messianisme abellien :

« explorer et essayer d'épuiser une transcendance qui par essence est inépuisable et, dans chaque cas, l'ambition paradoxale d'engager le mouvement continu et ordonné de la pensée dans un infini sur lequel, comme sur la profondeur de la mer, aucun mouvement ne s'inscrit. Ce paradoxe est celui de la dialectique. »¹⁰⁴

« Mais la gnose en tant qu'intégration de l'acte ne peut qu'avancer progressivement dans cette infinité qui est inépuisable. »¹⁰⁵

Le « paradoxe de la phénoménologie génétique : en étudiant la genèse des genèses, nous posons en termes de devenir l'être absolu sans devenir. Cette contradiction est celle de l'existence même. »¹⁰⁶

¹⁰² Pour une analyse plus approfondie de leurs rapports, nous invitons à consulter le paragraphe de notre livre intitulé « Gnose et mystique », op. cit., p 123.

¹⁰³ S. A., p. 335.

¹⁰⁴ C. H., p. 26.

¹⁰⁵ S. A., p. 140.

¹⁰⁶ S. A., p. 141.

Cette coexistence dialectique¹⁰⁷ entre mystique et gnose, entre stase et ek-stase, entre position et positivité, entre états d'illumination et voie de la raison transcendante, entre démonstration et « monstration » se traduit, en termes d'événements majeurs et de mystagogie gnostique, par l'alternance, au sein du temps messianique lui-même, de moments messianiques et de moments eschatologiques. Nous avons déjà évoqué cette particularité. Les moments eschatologiques constituent autant de sauts dans le méta-temporel, dans le Sens du sens, autant d'expériences personnelles de fin du temps et du monde pour-soi. Rappelons que ces moments ne sont cependant que transitoires pour nous et qu'aucune eschatologie personnelle terminale et définitive n'est possible pour l'individu ni par conséquent à attendre par lui. Seule est envisagée, en cohérence avec le paradoxe de la gnose, une suite indéfinie de communions, mais aussi de crises/absences de crise messianiques, de plus en plus amples et de plus en plus intenses.

Dépassement, incarnation, épreuve du problème et coexistence dialectique étant éprouvés par le Je transcendantal dans l'instant, celui-ci apparaît donc bien, dans le temps messianique, comme l'épicentre temporel de l'expérience en et par lequel advient, selon une phénoménalité non mondaine, la manifestation transcendante et génétique de la Présence. Nous verrons bientôt qu'il est la voie d'accès par excellence à l'éternel présent de cette manifestation. En d'autres mots, l'instant, ou moment présent, est la condition de l'expérience messianique du retour du Fils, c'est-à-dire du retour en Fils du Je et du retour en Je du Fils par le devenir Je du Fils et le devenir Fils du Je. L'instant est alors le cœur expérientiel, aussi bien théologique qu'existential, de la gnose. Avec lui, le temps messianique devient médiation entre, d'un côté, le local et la partie (le Je), et, de l'autre, le global et le tout (l'Être total). Il est la médiation de la vérité en acte, de la vérité devenant chair du Je (incarnation) et de la chair du monde devenant vérité (assomption).

VI. Présence, éternel présent et contemporanéité avec le Fils

- L'éternité

¹⁰⁷ Cette dialectique entre gnose et mystique, s'accomplissant sous le commandement de la gnose elle-même avec la mobilisation de la raison transcendante, fait qu'il n'est jamais question, dans cette gnose, d'opposition, de distinction, ou même de hiérarchie entre connaissance naturelle et connaissance surnaturelle ; et pas non plus de « rapt extatique » (Jean Borella) mais bien plutôt de « saut transcendantal » ou de transfiguration enstatique. Ainsi, dans une question rhétorique portant sur l'expérience du Tout, Abellio défend la possibilité d'une communion aussi bien théorique qu'éthique avec lui : « Ne peut-on dès lors penser le Tout même sans le dire ? A défaut de le dire, ne peut-on pas le vivre, mais le vivre vraiment, dans une sorte de saut transcendantal au sein de l'être absolu et l'adhésion à lui qui implique, par rapport à la banalité quotidienne, un changement radical dans l'existence de celui qui les vit ? » (C. H., p. 25) Nous n'userons donc pas, à propos de la gnose abellienne, de l'expression « connaissance par inconnaissance » qui sert à qualifier, dans la « théologie mystique » de Denys l'Aréopagite, le plus haut degré d'accès à la déité mais bien de connaissance par intensification de la « vision-vécue ».

Reprenant une formule chère à Louis Lavelle, Abellio déclare à son tour que l'instant est le moyen d'accès à l'éternité. C'est à cette notion d'éternité, plus précisément à celle, décisive chez Abellio, d'« éternel présent »¹⁰⁸ que nous allons consacrer ce dernier chapitre. Elle désigne le mode mystérieux du temps, plus précisément ce mode hors de toute durée et de tout flux auquel peut aspirer et accéder le Je suite à la transformation ultime de l'expérience du temps qu'inaugure et accomplit le temps messianique.

Nous pouvons sans attendre avancer cette piste que « l'éternel présent » a directement à voir avec, d'une part, l'existence du mouvement du Fils unique¹⁰⁹ à l'origine de cette unitotalité de l'Être dont dépend et à laquelle appartient et participe toute chose, sans reste ; d'autre part, l'existence de l'indépassable sous-jacent à toute expérience ; et, enfin, l'accomplissement des phases eschatologiques successives de communion de la conscience et de l'être. Par ailleurs, si l'instant est décisif dans l'expérience de cet « éternel présent », c'est parce qu'en lui est mis en œuvre, au cours du temps messianique et dans la voie gnostique, ainsi que nous l'avons mis à jour précédemment, le triptyque vision-action-art dont Abellio nous dit qu'il est lui-même, en tant qu'expression achevée (le triple sénai), en l'être humain, de la structure absolue, « l'éternel présent. »¹¹⁰ Posée comme « absolue », universelle et strictement a priori, cette structure est en tant que telle indépendante du temps mais surtout présente et active à tous les stades de la théogenèse, et même, affirme Abellio, au cœur de la déité¹¹¹, ce qui explique que la réalisation consciente et complète, indéfiniment reprise et renouvelée, amplifiée et intensifiée, en et par le Je, de ce triptyque — articulation gnostique de la phase de retour en/du Fils — a pour conséquence immédiate d'inscrire l'œuvre de ce dernier dans l'éternel présent de l'Acte absolu, c'est-à-dire de la faire coïncider avec l'effectuation immuable et universelle, sans commencement ni fin, de cet Acte.

Cette réflexion mais aussi, surtout, certaines des modalités temporelles que nous avons différenciées plus haut nous amènent inmanquablement à considérer l'existence de plusieurs éternités, tout au moins l'existence de plusieurs façons de concevoir cette « éternité », ou même, plus justement, l'existence pour nous de plusieurs manifestations distinctes de cette dernière. Si nous laissons de côté, car renvoyant au domaine strict de la déité non encore manifestée où règne une éternité absolue, sans commencement ni fin, sans succession ni

¹⁰⁸ A. E., p. 213 ; M.N.G., p. 25. Abellio use aussi, en particulier dans son M. N. G., de l'expression de « présent vivant » pour désigner l'état de conscience vécu dans l'acte de transfiguration. Il faudrait alors, d'une part, s'interroger sur les rapprochements sémantiques possibles entre ce « présent vivant » et « l'éternel présent », et, d'autre part, chercher les convergences qui peuvent exister entre le « présent vivant » abellien et le « présent vivant » husserlien.

¹⁰⁹ Le Fils est lui-même médiateur entre le temps (qu'il ouvre par son départ) et l'éternité (qu'il constitue par son retour).

¹¹⁰ S. A., p. 152.

¹¹¹ S. A., p. 315.

changement, l'a-temporel et le supra-temporel, nous pouvons tout de même discerner et retenir trois modalités particulières dont les déterminations respectives dénotent, à leur façon, une forme possible d'éternité : l'in-temporel, le méta-temporel et l'extra-temporel. Chacune d'entre elles dénote en quelque sorte une assimilation possible de l'acte gnostique au retour du Fils. L'in-temporel est le domaine « transphénoménal » de la conscience transcendantale, dont Abellio nous apprend qu'elle peut être définie comme « pure structure, sans autre contenu que cette structure même. »¹¹² Cette structure n'étant autre que la structure absolue, nous voilà donc confrontés, en conséquence des éléments présentés dans le paragraphe précédent, à une première expression de l'éternité. N'oublions jamais que cette structure n'est pas une pure forme vide mais qu'elle est toujours structuration de pôles précis et de rapports entre ces pôles. Cette éternité n'est réellement actualisée qu'à partir du premier moment-événement car auparavant le sujet est obnubilé par le temporel. Elle n'est toutefois pleinement vécue qu'à partir du second moment-événement. L'éternité est ici celle, personnellement réappropriée, du Fils tissant, sans commencement ni fin, le réseau d'interdépendance universelle de l'Être. C'est alors que nous coïncidons avec l'éternité de l'œuvrement divin. C'est elle qu'atteint la conscience transcendantale en se découvrant pouvoir de structuration.

Le méta-temporel est le domaine transcendantal des essences faites chair, mais aussi de l'essence au-delà des essences, celui aussi des fins ultimes de la connaissance. Il anticipe déjà et fait signe vers le troisième moment-événement. Atteint à partir de la mise en œuvre de l'in-temporel, il est l'état intérieur substantiel sans cesse amplifié et intensifié, sans cesse éprouvé dans notre rapport au monde empirique, où se trouvent rassemblées, fondues et unifiées les phases eschatologiques du Je. L'acte de transfiguration gnostique aboutit ainsi à la constitution génétique du Sens ultime, c'est à dire à la ré-intégration progressive en nous — dans l'unité indissociable de notre chair (corps-âme-esprit) — de « l'intelligence universelle » de l'Être grâce à une suite de communions entre la conscience et l'Être, l'intellect et l'intelligible. C'est l'assomption dans « l'harmonie »¹¹³ unifiante et l'incarnation comme art. Nous avons ainsi affaire à la reconstitution transcendantale de l'unité et de la totalité de l'Être dans des synthèses-communions de sens de plus amples (totalité) et de plus en plus intenses (unité), dans une vision-vécue de plus en plus opérante et opérative. Il s'agit de l'édification, en et par le Je, de ce qu'Abellio, usant d'un terme propre à la théologie chrétienne mais dans une perspective transcendantale, appelle le « corps glorieux », ou, reprenant une expression paulinienne, « l'homme intérieur ». L'éternité est alors celle, personnellement reconstituée, du

¹¹² S. A., p. 198.

¹¹³ Je renvoie ici au § XIX de la S. A. intitulé « Mélodie, rythme, harmonie » où Abellio analyse la constitution, le rôle nécessaire et le dépassement du temps à partir de la classification triadique des comportements des êtres.

Fils rayonnant, sans division ni réserve ou limite, partout dans l'intersubjectivité absolue. Nous sommes alors habités par et édifié dans l'éternité du rayonnement divin. C'est elle qu'atteint le Je transfiguré.

Quant à l'extra-temporel, il est cette insaisissable (par la seule raison) dimension où se tient l'Être dans son unitotalité. Il s'agit en réalité de la dimension fondamentale et sous-jacente de toute chose, celle où s'ancre l'être de toute chose, de tout étant, ainsi que l'acte de tout Je. Nous pouvons la concevoir comme une dimension sans dimension, celle où s'origine, qui enveloppe et sur le fond de laquelle se détache — parfois dans l'oubli, parfois dans la (re)connaissance mais chaque fois sans jamais réellement s'en couper — toute autre dimension, qu'elle soit d'esprit ou d'existence, d'espace ou de temps, de pensée ou d'étendue. Cet aspect s'explique par le fait, déjà mis en évidence, qu'il n'existe qu'une seule et unique manifestation unifiée de la déité à laquelle participe toute chose et toute pensée. Tout lui est immanent, et la transcendance qu'opère l'in-temporel lui est encore immanente. Cette manifestation, dont le Fils est le Principe et le Verbe médiateurs, n'est autre que l'Être qui, dans son unitotalité, renvoie à un seul corps, l'Étant comme interdépendance, et à un seul esprit, l'Intelligence comme intersubjectivité. Ce sont le premier et, surtout, le second moments-événements qui, respectivement, par la première et la seconde transcendance (l'œuvre de l'in-temporel), nous permettent l'accès à et nous mettent en présence de l'Être et donc de l'extra-temporel. Mais cet accès est en dernier lieu rendu possible par l'existence de ce qu'Abellio, à la suite de Heidegger, nomme l'Ouvert. L'Ouvert est pour le Je la condition ontologique ultime de possibilité de se rapporter à l'Être, il est véritable « don de l'Être »¹¹⁴ (génitif objectif et subjectif) dans sa totalité et son extra-temporalité, don fait au Je qui possède ainsi, en son être, la possibilité fondamentale¹¹⁵ de se rapporter, en toute conscience et par la conscience transcendantale, non plus seulement à tel ou tel étant en particulier, à telle ou telle propriété particulière de l'étant mais, d'une part, à l'étant en tant que tel (première transcendance vers ce qui est présent), et, d'autre part, à l'Être comme tel (seconde transcendance vers la Présence). Ce rapport entre l'Être et le Je, nous ne cessons pas de le rappeler, est un rapport dialectique, sphérique et génétique d'enveloppant/enveloppé et d'immersion/émersion. En vérité, l'Ouvert est l'Être même qui, à la fois, recueille le Je, s'offre au Je et est recueilli par lui.

- l'Ouvert et la singularité gnostique

¹¹⁴ S. A., p 182.

¹¹⁵ Ce don, par son intégralité, rend aussi possible et soutient « l'intentionnalité structurante globale » ainsi que toute intentionnalité.

Cette ouverture vers l'Être, qui est ouverture à l'Ouvert, est décisive et fondatrice, elle devient la condition inéluctable et l'horizon indissociable de la voie gnostique du Je transcendantal. Le temps messianique est alors ce temps où advient tout à la fois la prise de conscience, l'expérience et l'explicitation¹¹⁶, conséquentes et destinales, de l'Ouvert mais aussi son « comblement »¹¹⁷. Ce que révèle le temps messianique, c'est que nous provenons radicalement (ontologiquement) de cet Être, que nous lui appartenons indissociablement et que nous nous destinons irrésistiblement à/vers lui. L'Être est notre raison d'être. Le temps messianique est ainsi le temps de la reconnaissance de l'Être (l'extra-temporel) comme manifestation de la déité, Présence transcendantale et destin du Je, mais cette reconnaissance initiale doit se prolonger à la fois en re-naissance à l'Être (l'in-temporel) et en co(n)-naissance de l'Être (le méta-temporel), l'un et l'autre événement ayant pour condition d'être « pleinement ouvert »¹¹⁸ à l'Être et signifiant ensemble le devenir Fils du Je, plus précisément l'effectuation du retour du Fils. L'extra-temporel doit alors être perçu comme la dimension de la Présence éternelle, universelle et unique qui enveloppe et pénètre toute chose, Présence qui, à son tour¹¹⁹, en conséquence de l'acte de transfiguration-assomption (l'in-temporel) de la « multiplicité entropique de l'ampleur » en « unicité conscientielle d'intensité » et de la succession en simultanéité (le méta-temporel), se trouve enveloppée par le Je, plus précisément intégrée et édifiée intérieurement par le Je.

Avec le premier moment-événement, nous passons derrière l'horizon des événements et des phénomènes mondains, accédant ainsi à une singularité ontologico-phénoménologique bouleversant aussi bien le domaine temporel que spatial, existentiel qu'éthique, spirituel que religieux. La source, le sens et la fin de toute chose et de toute manifestation nous y sont alors révélés. Tout l'enjeu gnostique est ici de bien saisir la nature, les propriétés, les coordonnées, l'articulation et le sens de la topique (avec ses stases ou « niveaux ») aussi bien que de la dynamique (avec ses ek-stases ou « intervalles ») propres à cette singularité et d'en tirer, ainsi que l'a fait la gnose abellienne, toutes les conséquences. Si le **temps messianique**, nous l'avons indiqué, est celui de la vérité en cours du temps et de l'histoire, c'est parce qu'il fonde et fond l'essence du temps ainsi que tout événement dans l'éternité, l'unicité et l'unité de l'Être. De la même façon, si le **champ transcendantal** est la vérité a priori de l'espace et du

¹¹⁶ Si, ainsi que le souligne Heidegger dans *Être et temps*, une « compréhension préontologique de l'être » opère toujours déjà au cœur de toute vision et de toute action humaines, ceci présuppose bien un écart avec l'étant et donc, non seulement l'existence mais aussi une certaine expérience de l'Ouvert. Cependant, cette expérience, que l'on pourrait dire ici pré-messianique, est encore immédiate, spontanée, aveugle, non consciente d'elle-même et non maîtrisée. Abellio affirme son « caractère universel bien qu'implicite » (S. A., p. 193).

¹¹⁷ S. A., p. 187.

¹¹⁸ S. A., p. 192.

¹¹⁹ Selon les deux logiques spécifiques de la gnose abellienne que sont la « dialectique d'immersion-émersion » et la « structure d'inversion intensificatrice d'inversion ».

lieu, c'est parce qu'il fonde et fond l'essence de l'espace ainsi que de tout phénomène dans la non-étendue infinie de l'Être. Accès au champ transcendantal et mise en œuvre du temps messianique — le où et le quand de la vérité s'accomplissant — sont alors les conditions nécessaires, mais non suffisantes, de la vérité de toute manifestation et de toute expérience, de la vérité du Je, de la vérité de la voie gnostique, c'est-à-dire de la libération et de l'épanouissement de la vérité de l'Être, et donc du retour du Fils. Pour que la vérité intégrale, celle réunifiant vérité du Je, vérité de l'Être et vérité du Fils, soit pleinement, il faut aussi que s'accomplisse la **double transcendance sphérique** sous sa quadruple forme : ontologique (de l'étant à l'être et de l'être à l'Être), phénoménologique (du phénomène à la conscience et de la conscience au Soi), temporelle (du temporel à l'in-temporel et de l'in-temporel au méta-temporel), spatiale (du spatial au champ transcendantal et du champ transcendantal à la non-étendue). La seconde transcendance n'est toutefois possible, à chaque fois, c'est la condition à la fois première et dernière de toute vision-vécue gnostique, que si le Je répond à et de cette dimension ontologique primordiale qu'est l'**Ouvert**, que s'il se maintient consciemment et constamment sous l'horizon enveloppant de l'**extra-temporalité** et de l'**extra-spatialité**, c'est-à-dire, pour reprendre une expression célèbre de Spinoza, « sous le point de vue de l'éternité » de l'Être, seule condition salutaire d'une saisie globale et unifiée — la noétique messianique —, d'une compréhension recueillante et transfigurante — l'herméneutique messianique — ainsi que d'un dévoilement signifiant et intégral — l'apocalyptique messianique — de l'existence et du monde, elles-mêmes condition du retour du Fils.

- l'acte-état et l'éternel présent

En l'Ouvert — sur l'extra-temporel — se tient et demeure donc en permanence le Je œuvrant. C'est alors depuis¹²⁰ son séjour dans l'Ouvert, fort de la « vision-vécue » de son « enracinement ontologique réel »¹²¹, que le Je met en œuvre le retour en/du Fils, c'est-à-dire, d'une part, s'assimile au Fils-mouvement, et, d'autre part, s'édifie comme Fils-substance. D'un côté l'in-temporalité de la double transcendance, de l'autre la méta-temporalité de l'être transfiguré, ou corps glorieux, ou encore homme intérieur. D'un côté, l'acte comme la dérivée de l'Acte s'inscrivant dans l'Acte (germination et positivité), de l'autre l'état comme la différentielle de l'État s'édifiant en l'État (fruit et position). En réalité, l'un et l'autre constituent ensemble les deux faces indissociables de la même conduite gnostique, les deux sous-moments complémentaires de l'expérience de l'éternel présent. L'acte-état ainsi réalisé

¹²⁰ Ce terme doit être compris simultanément en deux sens : d'une part selon l'acception temporelle de *à partir du second moment-événement du temps messianique* ; d'autre part selon l'acception topologique de *à partir du site ontologique qu'est l'Être-l'Ouvert*. Ce séjour, parce qu'il inaugure, mais surtout parce qu'il met en œuvre le dévoilement progressif de l'Être, est proprement apocalyptique.

¹²¹ S. A., p. 186.

par le Je se révèle en fin de compte être le sceau insigne de la naissance éternelle du Fils en nous et de nous en Lui par co(n)naissance. L'acte-état signe notre « seconde naissance » qui est en même temps l'advenue seconde, spirituelle et transcendantale, du Fils-Messie. Il est aussi la marque d'une double « crucifixion de l'étant humain dans l'Ouvert »¹²² : d'un côté celle relative à la double transcendence, de l'autre celle ayant lieu entre la Présence et le présent, ou, aussi bien, entre l'être et le devenir.

Il doit être devenu évident à présent, en raison de la nature même de la voie gnostique et de son paradoxe constitutif, que l'éternité dont il est à présent question n'est pas celle, absolue et immuable, de la déité¹²³ ou de l'être en-soi ; elle n'est pas non plus celle consécutive à une abolition définitive — impossible pour nous — du temps et à une dissolution irréversible et totale du Je dans l'Être. Relatif à l'ontogenèse du Je, fruit et signe de l'acte-état doublement crucifiant, l'éternel présent, pourtant inaccessible sans l'Ouvert au cœur duquel est seulement possible l'alliance du Fils et du Je, n'est pas non plus identifiable à l'extra-temporalité de la Présence. Sa nature singulière, inscrite dans son nom même comme un impératif (non pas l'éternelle Présence mais « l'éternel présent »), est liée à la nécessité pour le Je non pas seulement de se fondre dans l'Être mais aussi, et surtout, d'accomplir l'assomption et l'incarnation de la Présence, autrement dit d'en desceller, d'en interioriser, d'en incarner et d'en maîtriser l'intelligibilité. Ainsi, l'éternel présent, en raison de la genèse de l'acte-état, se présente-t-il à la fois comme un stade et un terme, comme un degré et une fin. Il désigne l'expérience dialectique et synthétique (l'enveloppant-enveloppé) vécue par le Je d'un double rapport à la Présence : d'un côté, versant plutôt mystique, la conscience permanente d'une participation totale, immédiate mais impersonnelle et indéfiniment opaque, à l'éternelle Présence (grâce au séjour dans l'Ouvert) et l'immersion-involution en Elle ; de l'autre, versant plutôt gnostique, la constitution intérieure génétique, par émersion-évolution hors d'Elle accompagnée d'une transfiguration d'Elle en Je (grâce à l'acte-état), en même temps que l'incarnation, du Sens, ou de l'Intelligence, dont Elle est porteuse, participation médiatisée mais cette fois-ci personnelle et transparente. Seul le second rapport peut être réellement et justement baptisé de communion ou de parousie. L'éternel présent n'est donc pas une forme vide mais une pleine et substantielle édification de l'intelligibilité faite soi, ce qu'Abellio identifie comme être cause-de-soi.

¹²² S. A., p. 180. Abellio ajoute plus loin (184) que cette « expérience-limite...se tient à la charnière de la multiplicité et de l'unité ».

¹²³ « Je suis l'Éternel, ton Dieu » (Deutéronome 5:6, Esaïe 41:13, Exode 20:2) ou encore « l'Éternel est mon nom » (Ésaïe 42:8, Exode 3:15).

Cette expérience de l'éternel présent menée depuis et dans l'Ouvert ne se présente donc pas comme régression-dissolution dans l'en deçà et l'en-soi mais en tant que crucifixion-transfiguration dans l'au-delà comme être cause-de-soi ; elle n'est pas simple indice de l'Être ou expérience de simple proximité avec l'Être, elle est l'expérience par excellence de communion avec l'Être-Présence, expérience rendue possible par le devenir Fils du Je et le revenir Soi du Fils. Abellio la qualifie d'« expérience de l'ineffable »¹²⁴ ou de « vision de l'ineffable ». Cette « expérience-limite » de la Présence accompagne, soutient, couronne et relance dorénavant en permanence toute vision et tout acte du Je engagé dans la voie gnostique. L'acte accompli et l'état vécu, en un mot l'acte-état, réalisé sur fond de la vision ontologique absolue, culmine, en tant que stase (l'état), dans l'éternel présent du Fils rayonnant, et, en tant qu'ek-stase (l'acte), dans l'éternel présent du Fils œuvrant. Actualiser et être habité par l'éternel présent, c'est alors, d'une part, devenir le contemporain éclairé du Fils (de son mouvement), et, d'autre part, pénétrer le mystère du Grand Maintenant du dessein et de l'Acte divins.

Voici identifiés, sous le nom « d'éternel présent », le sens et la fin du temps messianique. Cet éternel présent est alors pour le Je l'*eschaton* paradoxal qui couronne et abolit mais aussi, en même temps, avive et relance l'acte-état messianique. Le temps messianique n'est plus dès lors seulement temps du dévoilement et de la révélation de l'Être-Présence mais aussi temps du devenir-Présence du Je sous la forme du Fils, plus précisément sous l'acte-état du retour du Fils. Le versant statique (la stase atteinte) et communiel de cette expérience eschatologique de l'unicité, de l'unité, de la totalité, de l'intelligibilité, de la transparence, de l'immobilité et de l'éternité conquises (l'état) équivaut à l'accès à ce qu'Abellio nomme le « huitième jour »¹²⁵. Il correspond aussi à la constitution en Je du « Royaume », moins un paradis qu'une Jérusalem céleste édifiée en et par le Je devenu Fils, vérité atteinte du temps et de l'espace mais aussi centre et temple intérieurs en voie d'édification où, par le versant actif et dynamique (l'acte), croient, s'épanouissent et s'affirment la vérité et la gloire universelles. Dans ce cadre, le Royaume signifie la communion de la Vie universelle avec elle-même, en même temps qu'il est le fruit en devenir de l'universalisation de la conscience transcendantale de cette Vie, au travers de l'histoire et de la géographie, des situations et des mutations¹²⁶.

- *Grand Maintenant et contemporanéité avec le Fils*

¹²⁴ S. A., pp. 185-191.

¹²⁵ Ce « huitième jour » est le jour de la constitution de « l'homme intérieur ». Quant à l'œuvre artistique particulière qu'Abellio considère comme manifestant et révélant adéquatement l'avènement de ce « huitième jour », il s'agit du « roman métaphysique ». Voir notamment A. C., pp. 256-258.

¹²⁶ « Le seul évolutionnisme non naïf, celui qui concerne l'universalisation, possible ou non, de la conscience transcendantale dans l'espace et dans le temps. » (*Études abelliennes*, « Conscience de l'évolution et évolution de la conscience », n°2, automne 79).

Revenons et attardons nous quelque peu sur le rapport existant, au sein du temps messianique, entre « éternel présent » et advenue-retour du Fils. Nous avons vu dans nos développements précédents que l'épreuve individuelle du « retour du Fils » possède une dimension d'éternité, qu'elle est en rapport avec la respiration éternelle de la déité. « La résurrection du Fils en nous, déclare à ce sujet Abellio, est permanente, elle se situe dans l'éternel présent »¹²⁷. Nous souhaitons à présent établir une équivalence, déjà évoquée, entre « éternel présent » et ce que nous avons nommé « Grand Maintenant ». Leur point commun c'est qu'ils renvoient tous les deux à l'expérience transcendantale de la contemporanéité spirituelle du Je avec le Fils. La contemporanéité est alors le concept que nous allons mobiliser comme catégorie non plus historique et temporelle mais ontologique et para-temporelle afin de désigner, d'une part, notre conversion-identification au Fils, et, d'autre part, le mode d'être pour nous de l'éternité. Le temps messianique peut par conséquent être entendu, toujours dans le contexte paradoxal de la gnose abellienne, comme le temps-expérience d'accès à un « maintenant éternel » qui nous rend contemporain (co-naissance du Fils en nous et de nous dans le Fils) du (mouvement du) Fils et de la (vision-vécue de la) Vérité.

À la fois pour apporter quelque éclairage sur cette notion de contemporanéité mais aussi afin de montrer que l'idée d'une contemporanéité avec le Christ-Fils a déjà été avancée et pensée, nous allons, pour achever et ouvrir en même temps notre travail, dégager de l'histoire des idées certaines conceptions qui pourront servir de pistes de réflexion, de méditation et d'éclaircissement. Nous nous contenterons seulement de les évoquer sans les étudier ou les analyser. Quelques penseurs majeurs ont en effet déjà eu l'intuition d'un *nunc aeternitatis*¹²⁸, chacun l'ayant abordé selon des perspectives et des modalités différentes, parfois proches de la vision que nous mettons en avant, parfois s'en écartant de façon plus ou moins marquée mais toujours en la stimulant. Depuis saint Paul, ces philosophes et théologiens, disciples du Christ ou non, croyants ou pas, qui ont envisagé la dimension ontologique, métaphysique ou(et) théologique de la contemporanéité, ce sont Damascius, Maître Eckhart, Kierkegaard, Husserl, Lavelle ou, plus récemment, Agamben. Notre énumération n'est évidemment pas exhaustive et nous voulons supposer que d'autres ce sont retrouvés confrontés à une telle intuition profonde et éclairante.

¹²⁷ M. N. G., p. 138.

¹²⁸ « Mais pour celui qui participe à cet éternel *nunc* du règne de Dieu, l'histoire cesse d'une manière aussi totale que pour l'homme des cultures archaïques qui l'abolit périodiquement. » (Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, Folio, 1989, p.149)

Chez saint Paul, si le « temps de maintenant » (*ho nun kairos*¹²⁹) n'est pas exactement le mode pour nous de l'éternité mais représente plutôt la caractéristique du temps messianique — l'idée d'un temps qui est celui du processus indéfini de la sortie hors du temps profane et de l'accès indéfiniment renouvelé à la Parousie — qui, depuis la première venue du Messie jusqu'à la prochaine et dernière, implique une préparation, une transformation et un « se tenir prêt » afin de saisir l'opportunité de ce nouveau rapport au temps, ce « temps de maintenant », donc, est pourtant déjà, comme le soutient Agamben, un « être contemporain » du Messie, et donc de l'événement du retour.

Damascius¹³⁰ utilise le terme « instantané »¹³¹ pour désigner cette para-temporalité accessible à l'esprit. Il s'agit chez lui du principe stable capable de relier tout le devenir et de lui donner sa double orientation, car il est le point d'où part la procession et où aboutit la conversion de l'âme : « C'est la propriété de l'instantané que d'être, d'un côté, le point de départ de la procession, de l'autre, le point d'arrivée de la conversion. » Par ailleurs, toujours selon Joseph Combès, dans « l'instantané l'âme refuse tous les contraires et se rend capable de les articuler et de les composer »¹³². Il y a dans ces propos quelque similitude avec la pensée abellienne. Damascius affirme aussi que l'instantané n'est autre que « l'éternel dans le temps. »¹³³

Pour Maître Eckhart, le « maintenant dans lequel Dieu a fait le premier homme, le maintenant dans lequel le dernier homme périra et celui dans lequel je parle en ce moment, sont identiques : là il n'y a que l'unique maintenant. »¹³⁴ Une autre version, tout aussi pertinente et enseignante, est la suivante : « l'instant où Dieu fit le premier homme, l'instant où le dernier homme disparaîtra, et l'instant où je parle, sont égaux en Dieu : ils n'y sont qu'un seul et même instant. »¹³⁵ Dans un autre sermon, Eckhart affirme que ce « maintenant » est « le 'maintenant' de l'éternité où l'âme connaît toutes choses en Dieu »¹³⁶.

Kierkegaard, de son côté, opère une conjonction entre l'instant présent et le contemporain. Il souligne tout d'abord que « par rapport à l'absolu, il n'y a qu'un seul temps, le présent »¹³⁷. Dès lors, c'est à partir de ce temps qu'il faut se rendre « contemporain du Christ », mais cela n'est possible que par l'expérience de la foi. Dans *Les Miettes philosophiques*, Kierkegaard

¹²⁹ Expression que l'on trouve de façon différenciée en 2 Corinthiens 6, 2 et Romains 8, 18.

¹³⁰ 470-544 environ, philosophe néoplatonicien, dernier successeur de Platon à la tête de l'académie.

¹³¹ *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, Ernest Leroux Editeur, 1898, Tome troisième, pp. 136-143.

¹³² J. Combès, « Damascius et la notion platonicienne d'instantané », in *Etudes Néoplatoniciennes*, Grenoble, Millon, Coll. « Krisis », 1996., p. 79.

¹³³ Op. cit., p. 136.

¹³⁴ *Sermon 2*, trad. Paul Petit, Paris, TEL, Éd. Gallimard, 1988, p. 271.

¹³⁵ Trad. Alain de Libera, Paris, GF, 1993, p. 233.

¹³⁶ *Sermon 38*, trad. J. Ancelet-Hustache, t. II, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 49-50.

¹³⁷ *Exercice en christianisme*, Traduction et présentation de Vincent Delecroix. Paris, Éditions du Félin, 2006.

pose la question paradoxale d'un point de départ pris dans le temps à partir duquel serait rendue accessible une béatitude éternelle. Pour le philosophe danois, chaque atome de temps est un atome d'éternité.

Nous avons vu que Husserl propose l'expression de « présent vivant », expression reprise par Abellio afin de poser le socle d'une expérience de l'éternité. Voici un passage de l'œuvre de Husserl qui, tout en ne faisant, comme à l'accoutumée chez lui, aucune référence explicite au domaine théologique ou spirituel, fait figure d'ouverture possible vers ces domaines et constitue une invitation à creuser le sens et les implications dont est porteur le champ transcendantal : « la vie transcendantale et le je transcendantal ne peuvent pas être nés. Seul l'homme dans le monde peut être né. Mais comme je transcendantal, je fus éternellement. Je suis maintenant et à ce maintenant appartient un horizon de passé qui est déroulable à l'infini. Et, justement, cela signifie : je fus éternellement »¹³⁸.

Nous terminerons avec le philosophe italien Giorgio Agamben qui, tout en n'affirmant aucune confession, croyance religieuse ou spiritualité particulière, pose, dans une perspective non pas historique ou sociologique mais ontologique et transtemporelle, la question du sens de la contemporanéité : « De qui et de quoi sommes-nous les contemporains ? Et, avant tout, qu'est ce que cela signifie être contemporain ? »¹³⁹. Son analyse est très stimulante et nous fournit des éléments et des axes de réflexion et de méditation qui peuvent féconder et enrichir toute pensée portant sur le problème d'un « éternel présent » transcendantal et spirituel.

Voici donc quelques pistes à suivre et à approfondir. Nous ajouterons que cette contemporanéité peut aussi être conçue comme le fondement, l'assise et le mode de communion et de communication de la communauté transcendantale, communauté qui, dans notre perspective, peut tout aussi bien être baptisée de « messianique ».

¹³⁸ *De la synthèse passive*, trad. B. Begout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998, p.363.

¹³⁹ *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot/Rivages, 2008.

ANNEXE

ONTOGENÈSE UNIVERSELLE (SOI)	PHYLOGENÈSE (NOUS)	ONTOGENÈSE (JE)
ÉMANATION		
CREATION = DEPART DU FILS		
FORMATION		
Temps tragique ACTION = HOMME = RETOUR DU FILS Temps du mystèrien	HISTOIRE CONCEPTION DE L'OCCIDENT (VIÈME SIECLE AV JC) JESUS = NAISSANCE DE L'OCCIDENT BAPTEME DE L'OCCIDENT (XVÈME SIECLE) COMMUNION DE L'OCCIDENT (XVIIIÈME SIECLE) CHRIST Temps messianique collectif	EVENEMENTS DU RETOUR GNOSTIQUE RETOURNEMENT- CONVERSION = AVENEMENT DU GÊTE TRANSCENDANTAL ACCES VISION ONTOLOGIQUE ABSOLUE + CHEMINEMENT Seconda mort = mort de la mort ABOUTISSEMENT = GNOSE ABSOLUE Temps eschatologique individuel transitoire Temps messianique individuel = Temps drap
RETOUR ET PAROUSIE		
Temps eschatologique terminal		Première mort

Tableau synthétisant échelles, mondes, intervalles et temporalités