

Article

« Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité »

Natalie Depraz

Laval théologique et philosophique, vol. 52, n° 3, 1996, p. 625-647.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401015ar>

DOI: 10.7202/401015ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU MONDE DANS LA GNOSE : DU DUALISME À LA NON-DUALITÉ*

Natalie DEPRAZ

RÉSUMÉ : Comment restaurer à la gnose une rigueur philosophique ? Sur la base d'une enquête centrée sur les différenciations internes de la gnose historique et, notamment, sur la polarisation Marcion/Valentin, on tâche de déceler l'opérativité plurielle de la gnose dans les phénoménologies allemande et française. Comment une gnose bien comprise, c'est-à-dire non duelle, répond à la perspective phénoménologique la plus stricte : tel est l'enjeu du présent parcours.

SUMMARY : How can one rediscover the philosophical rigour of gnosis ? On the basis of an inquiry centered on internal differentiations within historical Gnosticism, and especially into the polarisation Marcion/Valentine, we try in this article to detect the many influences of Gnosticism on German and French phenomenologies. The question at stake here is : how can a well-conceived, that is to say non-dual, gnosis satisfy the strictest phenomenological perspective.

L'emploi de la notion de « gnose » requiert d'entrée de jeu quelques préliminaires méthodologiques et un certain nombre de précautions définitionnelles. Pourquoi ? Cette notion rencontre de tous bords, qu'il s'agisse du côté de la philosophie ou depuis la théologie, rien moins que de la méfiance, suscite de l'hostilité ou encore de l'incompréhension. Il convient par conséquent d'en faire un usage prudent et circonstancié. Le but de la première partie de cette entrée en matière consiste précisément à répertorier les difficultés auquel on se trouve confronté lorsque l'on cherche à faire entendre sans parti pris la voix de la gnose en philosophie, lorsque l'on s'efforce donc de rendre raison de la qualité de vérité dont elle est porteuse.

En effet, le terme de « gnose » appelle d'emblée l'objection du philosophe enclin à la description des seules données positives, contre cette métaphysique sauvage dont

* Je remercie Rémi Brague, qui m'a donné l'occasion, en janvier 1994 puis en novembre 1995, de présenter ce texte dans le cadre de son Séminaire de Doctorat à l'Université de Paris-I.

serait lestée la gnose à titre de doctrine mythologique procurant une délivrance par la connaissance et permettant à l'individu de coïncider avec son origine : la gnose est ici identifiée avec la pire des attitudes religieuses, l'adhésion superstitieuse, ce qui, pour un philosophe animé par la toute-puissance — mais également l'étroitesse — de la raison (*ratio*), ne peut apparaître que comme le comble du scandale. Face à une telle fin de non-recevoir, on peut formuler deux types de réponses : la première consiste à demander si, même ainsi, cette « vulgate » sur la gnose ne trahit pas au fond également une des préoccupations majeures d'un grand nombre de philosophies, qu'elles soient anciennes, comme le néoplatonisme, ou plus récentes, comme le spinozisme ou certains courants parmi les plus spéculatifs de l'idéalisme allemand (Fichte ou Schelling) ; quant à la seconde, H.-C. Puech peut nous aider à la formuler : « Une question préjudicielle consisterait [...] à se demander si nous avons le droit d'opérer avec la Gnose comme avec un tout, alors que la "variation" est la loi même du gnosticisme¹. » Cette remarque de bon sens permet aisément de court-circuiter le risque de l'amalgame et de l'identification implosive, puisqu'il est de fait que la gnose offre à l'historien un phénomène pluriforme et à chaque fois singulier. C'est en ramenant la gnose à une identité compacifiée que l'on en produit également la caricature la plus propre à assurer le renouvellement de l'orthodoxie philosophique la mieux pensante possible.

L'objection du théologien libéral, porté à promouvoir et à défendre l'inscription de l'Église dans le monde, met plus encore en évidence les soupçons du philosophe en dévoilant au grand jour les schèmes de pensée qui alimentent sa suspicion : la gnose, c'est le spectre de la « Gnose éternelle² » qui, même si elle renvoie à des sectes bien déterminées des premiers siècles de notre ère, « correspond à certaines tendances de l'esprit humain déchu, vers un ésotérisme plus ou moins puéril et prétentieux [...]. De nos jours, on en retrouve dans l'occultisme qui se maintient sans guère se renouveler, dans la théosophie et dans toutes les formes d'orientalisme dont elle est le type. Bien des sectes dont on peut se demander ce qu'elles gardent de chrétien, comme les Témoins de Jéhovah et d'autres analogues, sont un équivalent des formes les plus grossières de l'ancien gnosticisme. On y retrouve, avec les explications du monde tarabiscotées mais plus puérides que profondes, la prétention à une connaissance supérieure réservée à quelques initiés, [...] et bien souvent [...] la séparation complète entre une spiritualité éthérée et une morale complaisante qui l'accompagne déjà très souvent chez les anciens³. » Cette longue citation s'imposait pour faire apparaître le rôle de repoussoir — de faire-valoir de la vraie spiritualité — que joue la gnose en théologie, ce qui en fait un ramassis de toutes les superstitions et de toutes les fantaisies, le refuge de l'irrationnel et l'asile paradoxal de l'ignorance. À l'aide d'un argumentaire teinté de moralisme, la gnose est ici présentée sous une étiquette massive et généralisante qui sert de rempart absolu contre l'hérésie. Une telle

1. Henri-Charles PUECH, « Où en est le problème du gnosticisme ? », dans *En quête de la gnose*, I, *La Gnose et le Temps*, Paris, Gallimard, 1978, p. 145.

2. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990. Voir notamment les passages consacrés au docétisme et à l'arianisme.

3. L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, article « gnosticisme », p. 151.

caricature qui est en fait le symptôme d'un refoulement ininterrogé ne peut qu'inviter à scruter de façon nuancée et différenciée les diverses manifestations de la gnose dans l'histoire. Seule une enquête déterminée par le seul souci de comprendre et par le refus ferme de juger a une chance de débarrasser la gnose de ses oripeaux de superstition populaire.

À cet égard, l'attitude de l'historien attaché à la gnose historique, attentif à la recherche de ses sources et de ses formulations précises et singulières est un premier antidote précieux contre les amalgames philosophique et théologique⁴. Mais le pur historien risque lui-même d'être pris au piège de ses sources historiques : en effet, nous ne connaissons pour ainsi dire⁵ les gnostiques qu'à travers leurs adversaires, les hérésiologues, c'est-à-dire à travers le miroir déformant de leur conception du monde. Aussi, à s'en tenir sans distance aux témoignages des *Traité*s contre les hérétiques, qu'il s'agisse des textes de Justin (150), d'Irénée (180), d'Hippolyte (230) ou d'Épiphane (375), on court le danger de reconduire leurs critiques unilatérales sans se donner la peine de mettre en relief les principes de structuration de l'esprit qui sont à l'œuvre dans la gnose. Par-delà l'investigation historique, c'est-à-dire herméneutique, laquelle demeure bien entendu plus que jamais nécessaire, il convient d'appréhender la gnose comme un phénomène, comme une expérience dépositaire du sens de notre manière d'être dans le monde, mais également de notre manière d'être et de penser tout court. Ainsi peut-on espérer lui restituer une authentique portée philosophique, à savoir une dimension effective de vérité.

Pour ce faire, il est nécessaire de commencer par établir des distinctions propres à dissiper les brumes dans lesquelles la nébuleuse qu'est la gnose nous enserme le plus souvent : une première distinction est portée par les termes « gnose » et « gnosticisme », ce dernier désignant la gnose historique, tandis que le premier peut selon les cas recouper l'approche théologique péjorative de la gnose comme « Gnose éternelle », ou au contraire signifier positivement la gnose dans son acception étymologique, la connaissance (*gnōsis*). Une deuxième distinction passe par l'opposition de l'hétérodoxie et de l'orthodoxie : du point de vue de celle-ci — et pour les besoins de sa constitution historique interne — la gnose est rendue équivalente à l'hérésie, alors même que gnosés chrétienne, en les théologiens Clément d'Alexandrie ou Origène, ou ismaélienne, avec Ibn' Arabî ou Soharwardî, sont, du moins pour la première, parfaitement intégrées dans le corpus de l'orthodoxie. Une troisième distinction se soutient de la différenciation, promue par R. Guénon, entre théologie et métaphysique : les enseignements gnostiques qui, du point de vue théologique, relèvent inmanquablement de l'hétérodoxie, ou sont au mieux appréhendés comme chez H. Corbin à travers la mystique du soufisme, ne reçoivent leur pleine teneur principielle

4. Relevons, pour ne citer qu'eux, les travaux de H. JONAS, notamment *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, ainsi que ceux de H.-C. PUECH, *op. cit.*

5. Les manuscrits de Nag Hammadi, découverts en 1945 en Haute Égypte, nous livrent des documents directement issus des sectes gnostiques. Une édition anglaise est disponible à Leyde depuis 1977. On trouve également aux éditions du Cerf (1984) un choix de textes gnostiques, *Écrits gnostiques, Codex de Berlin*, présentés par Michel Tardieu. Il s'agit d'évangiles apocryphes. H.-C. PUECH commente par exemple l'*Évangile selon Thomas* dans le deuxième volume de son ouvrage *En quête de la gnose*. Une édition des *Œuvres complètes* est en cours de publication à l'Université Laval, au Québec.

que sur un plan proprement métaphysique, à la fois affranchi de théologie mais également de mystique. La gnose contraint par conséquent à une démarcation ferme de la théologie par rapport à la métaphysique, lieu de la connaissance des principes, seul lieu où elle peut être abordée dans toute sa rigueur, mais aussi à une différence d'elle-même par rapport à toute mystique, même ésotérique⁶.

Cette mise au point faite, il convient d'en pratiquer une seconde, qui concerne cette fois l'extension du problème à traiter : le statut du monde dans la gnose. Un tel intitulé demeure d'une généralité extrême. Il n'est en effet pas dans notre intention de rendre compte du monde en général dans la gnose en général. Outre les spécialistes contemporains de la gnose déjà mentionnés, H. Jonas et H.-C. Puech, nous nous appuyons sur les témoignages des hérésiologues Irénée et Tertullien⁷, pour en faire ressortir la conception gnostique du monde à travers deux de ses figures les plus marquantes comme les plus différenciées, Marcion et Valentin. C'est donc cette opposition pivotale précise : marcionisme/valentinisme, soit anticosmisme/cosmogonisme qui nous servira de fil conducteur⁸. C'est dire que ni la morale, ni la psychologie⁹, ni même la christologie¹⁰ gnostiques ne seront ici étudiées pour elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles éclairent la cosmologie. C'est dire également qu'il ne sera question ici ni de la gnose chrétienne, ni de la gnose ismaélienne, ni non

6. H. CORBIN confond par exemple de manière constante mystique et gnose à propos du soufisme d'Ibn' Arabi dans son ouvrage *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi*, Paris, Flammarion, 1958. Cf. à propos de cette distinction, notre article intitulé « Edmund Husserl, *Adversus Haereses mystikes ?* » (*Laval théologique et philosophique*, juin 1994).

7. SAINT IRÉNÉE DE LYON [évêque de Lyon du II^e siècle de notre ère, né en Asie Mineure, à la tête de l'Église de Lyon vers 177], *Adversus haereses. Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*, SC 263/264 (LI, 1979), SC 293/294 (LII, 1982), SC 210/211 (LIII, 1974), SC 100 (LIV, 1965), SC 152/153 (LV, 1969), Paris, Cerf, 1984, 1991³, dans la traduction de Dom Adelin Rousseau ; TERTULLIEN [écrivain latin né à Carthage en 150-160 - 222 ?], vers la fin de sa vie, il a côtoyé le montanisme, secte hérétique de Phrygie qui enseignait l'incarnation de l'esprit en Montan, associée à une parousie imminente et un rigorisme moral], *De carne Christi, La chair du Christ* (208), SC 216/217 (1975), *Adversus Marcionem* (210).

8. Ioan P. COULIANO, dans son ouvrage *Les Gnosés dualistes d'Occident*, Paris, Plon, 1990, p. 165, fait apparaître une telle différenciation. Nous ne retenons d'ailleurs, pour la clarté de l'exposé, que l'énoncé de cette opposition, tandis qu'il la complexifie en dégageant l'ensemble du réseau des oppositions : « Quant aux "traits distinctifs" du gnosticisme, il apparaît clairement qu'ils sont l'objet de traitements forts différents et qu'ils ne caractérisent pas le gnosticisme en son entier. L'anticosmisme est présent dans plusieurs systèmes gnostiques, mais il ne représente que l'une des quatre possibilités logiques d'envisager le monde, dont au moins trois trouvent leur expression dans les textes gnostiques : le monde est mauvais (anticosmisme), le monde est mauvais et bon à la fois (valentinisme), il n'est ni bon ni franchement mauvais (?), il est plutôt bon que mauvais (*Traité tripartite*). L'encratisme caractérise effectivement une partie du gnosticisme, comme l'antinomisme libertin en caractérise une autre. Puisque ces deux traits sont le contraire l'un de l'autre, on ne saurait énoncer une définition univoque du gnosticisme par les deux à la fois. » [« Encratisme », du grec *enkratès*, « continent », désigne une secte hérétique pratiquant un rigorisme moral absolu (interdiction du mariage, abstention de viande et de vin), fondé sur une condamnation de la matière et du corps considérés comme les œuvres d'un Démiurge distinct de Dieu, et dont le fondateur est un certain Tatien, vers 170. Le priscillianisme (IV^e s. ap. J.-C., Espagne) correspond à la tendance inverse, tendance à la luxure bien représentée par exemple par un personnage de *La voix lactée* de Bunuel.]

9. Cf. sur ce point de H. JONAS, *La Religion gnostique, Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978, chap. XI, II. « La morale gnostique », III. « La psychologie gnostique », p. 351-375.

10. TERTULLIEN, *De carne Christi*, où le problème de l'Incarnation chez Marcion, Appelès et Valentin, est exposé.

plus directement du manichéisme ou même du mazdéisme¹¹. L'hypothèse qui guidera le parcours consistera à tenter de faire apparaître que, contrairement à l'opinion propagée par les hérésiologues, un concept précis de monde régit le mode d'être gnostique, irréductible à des déterminations axiologiques (bon/mauvais) ou mythologiques, irréductible également à une détermination dualiste primaire. Procédant à une réduction phénoménologique de la validité existentielle du monde, on réduira également toute axiologie du monde pour ne considérer que le mode d'inscription de l'homme gnostique dans le monde¹². L'approche phénoménologique du monde gnostique nous permettra dès lors, par la neutralisation des validités qu'elle engage, de dégager le principe non duel de structuration métaphysique — principe non théologique — de la cosmologie gnostique.

I. ANTICOSMISME ET DUALISME GNOSTIQUES

En quoi « l'anticosmisme », appellation la plus récurrente pour désigner l'attitude gnostique à l'égard du monde n'est-il pas un « acosmisme » ? Ce dernier concept, forgé par Hegel au § 50 de l'*Encyclopédie*, signifie littéralement la négation de la réalité du monde. Or, les gnostiques refusant ou méprisant corporéité et matérialité, allant même par docétisme jusqu'à faire de l'Incarnation christique une apparence, ne semblent pas loin de développer un refus égal du monde qui a tout de l'acosmisme attribué plus tard par Hegel à Spinoza. Le premier considère en effet que le système du second « est bien plus à regarder comme un acosmisme. Une philosophie qui affirme que Dieu, et *seulement* Dieu, est, on pourrait, pour le moins, ne pas le donner pour un athéisme », mais « on trouve beaucoup plus concevable la négation de Dieu que la négation du monde ». Plus qu'une simple négation du monde, qui dans le cas de Spinoza, signifie aussi bien sa non-prise en considération ou encore son indifférence à l'égard du monde, l'anticosmisme gnostique a le sens, comme le préfixe l'indique, d'une opposition au monde, soit d'un rejet violent de ce dernier. Alors que l'acosmisme indique une privation de monde qui est une privation de tout rapport au monde, l'anticosmisme signifie un rapport contrarié au monde, c'est-à-dire implique plus que jamais un rapport au monde. S'opposant au monde, le gnostique est bien « au monde ». Cet être-au-monde a ceci de particulier qu'il passe par le sentiment de n'y être pas, d'y être en quelque sorte de n'y être pas. C'est ce que l'on pourra appeler un mode d'étrangeté au monde, ou encore un rapport tragique au monde, soit que l'on insiste, dans le rapport du gnostique au monde, sur l'altérité ou sur le conflit.

Si rapport au monde il y a, cette relation troublée et déphasée ne va pas pour autant de soi, surtout dans les premiers siècles de notre ère où dominant d'autres modes d'être au monde, plus stables et plus réglés. Notre mentalité est quant à elle bien plus réceptive à cet être-au-monde, nous qui avons connu l'existentialisme et le sentiment

11. Cf. sur ces points, H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I, Kapitel 3 : 1. « Mandäische Kosmogonien », 2. « Der iranische Typus : Das manichäische Erlösungsdrama », p. 262-283 et 284-320.

12. Cf. la définition heideggerienne du *Kosmos*, que nous reprenons à notre compte : « *Kosmos* ne désigne pas un quelconque existant [...], il désigne l'état, c'est-à-dire le mode selon lequel existe cet existant. », *Questions I*, « De l'essence du fondement ».

de l'absurde, ou encore *La Pesanteur et la Grâce* de S. Weil. Comme le rappelle cependant H. Jonas au début de *La Religion gnostique*, le climat spirituel de cette époque-là est à la crise, et aux religions du salut dualiste et transcendante¹³. Le gnosticisme naît d'un syncrétisme diffus, à la fois oriental (juif et iranien), grec et chrétien¹⁴. Si, comme le laisse entendre Jonas, les sources orientales colorent bien la gnose dans sa spécificité, il est de fait que la relation gnostique au monde trouve à se définir d'une part par rapport à la notion grecque du cosmos, d'autre part eu égard à la conception chrétienne du monde. Le cosmos grec fait en effet l'objet d'une dignité religieuse extrême. Exprimant une appréciation positive de l'objet, désignant l'ordre, il manifeste l'éloge et l'admiration : appliqué à l'univers, il confère à la totalité une noblesse particulière, une perfection, beauté et rationalité tout à la fois, se fait jusqu'à la cause de tout ordre particulier, au point que le cosmos en vient à s'identifier avec la divinité¹⁵. Si un tel monde est le tout parfait, il n'est rien en dehors de lui, et l'homme n'a dès lors qu'à ajuster sa propre existence partielle au tout en cherchant à l'imiter. L'attitude stoïcienne illustre cependant déjà une « position de repli » en direction d'une « piété cosmique »¹⁶. L'effondrement de l'ordre politique de la cité et sa désagrégation dans l'Empire romain font naître cet autre ordre, cosmique : un rapport tout/partie se substitue à l'autre. Le stoïcien devient un *kosmopolitès*, une partie du monde, à défaut d'être partie d'une cité. L'analogie de la cité et du cosmos se déploie cependant sur fonds de résignation et de passivité, tant le cosmos semble, bien plus que la cité, être au fond étranger aux problèmes des parties. Quant à la conception chrétienne du monde, elle se caractérise par une plus grande ambivalence que son appréhension grecque, toute de positivité. Cette équivocité est manifeste dans ces deux paroles de saint Jean, la première située dans l'Évangile : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (3, 16), la seconde dans la première épître : « N'aimez pas le monde ni rien de ce qui s'y trouve », assorti de : « Le monde entier est au pouvoir du malin » (2, 15 et 5, 19). Dans la première citation, le monde est vu dans le cadre de sa création par Dieu et de l'œuvre de perfection qu'il doit y mener, dans la seconde, il est considéré dans son organisation donnée, livrée par le péché à la puissance du mal. Cette apparente contradiction est en fait le résultat de deux vérités essentielles : le monde dans lequel nous vivons est la limite inférieure d'un univers spirituel divin tout de bonté ; le monde est un champ d'économies successives, la nôtre étant marquée par le péché. La conception chrétienne du monde procède donc d'une tension entre l'amour salvateur du monde et l'affranchissement par rapport au monde de péché pour se sauver soi-même. Cette tension se résout dans l'attitude qui

13. H. JONAS, *La Religion gnostique*, p. 51-52.

14. *Ibid.*, p. 54-55.

15. Chez Platon déjà, qui pourtant ne considérait pas le cosmos comme l'être suprême, il est appelé « un dieu », « une créature vivante doué d'âme et de raison » (*Timée*, 30b, 34a) ; le stoïcisme, Cicéron par exemple dans *De natura deorum*, II, 1-14, finit par faire du cosmos et de Dieu des synonymes : « [...] le cosmos doit aussi être sage, car cette substance qui enveloppe et maintient toutes choses doit exceller par la perfection de sa raison ; et cela veut dire que le cosmos est Dieu et que toutes ses puissances particulières sont contenues dans la nature divine [...] ».

16. H. JONAS, *La Religion gnostique*, chap. X, « Le cosmos, vu et apprécié par les Grecs et par les gnostiques », p. 316-333, notamment p. 325 ; et *Gnosis und spätantiker Geist*, I. « Kosmos », p. 146-156.

consiste à cesser d'être « du monde » tout en restant « dans le monde » (Jn 17, 15-16), ce par quoi on se libère du monde comme source de péché en y demeurant par amour pour lui¹⁷. Tout en se présentant comme des modèles « cosmiques » opposés, ou du moins différents du monde gnostique, les mondes grec et chrétien laissent découvrir, dans leur caractère problématique même, étrangeté du stoïcien au cosmos, tension du chrétien face à un monde à la fois de péché et d'amour, la source possible du monde gnostique. Tout en s'opposant à l'anticosmisme gnostique¹⁸, l'Église naissante n'est pas sans développer certaines tendances acosmistes. Du cosmos grec, les gnostiques conservent en tout état de cause la qualité d'ordre, en lui faisant subir une inversion axiologique radicale : le cosmos gnostique devient un concept fondamentalement négatif, destitué de sens et déserté par la bonté, où l'homme est en exil et la divinité absente : le dieu gnostique n'est pas seulement « extramondain », « supramondain », il est « antimondain »¹⁹, il est l'Inconnu, l'Autre absolu, de même que l'homme devient un étranger sur cette Terre. Entité théologique comme l'était le monde stoïcien, le monde gnostique est hanté par un dieu inférieur, un démiurge, ce « malin » dont parlait Jean. Dès lors, le monde perd son sens de totalité sans dehors : il se voit limité de l'extérieur par une réalité extra- et anti-mondaine, un « *Jenseits* » ou un « *Außerhalb* » comme dit Jonas²⁰, qui déporte le monde hors de lui-même jusqu'à le dédoubler, c'est-à-dire le dualiser : ce monde-ci marqué par la mort s'oppose irréductiblement à ce monde-là où règne la vie. L'anticosmisme génère en dernière instance un dualisme radical, illustré de manière extrême dans la manichéisme, et que, parmi les hérésiarques, Marcion incarne sans doute au plus juste.

Parmi les gnostiques, il est vrai que l'attitude de ce dernier à l'égard du monde est bien la plus caricaturale²¹ : « [...] Fronçant le nez, les très éhontés marcionites se mettent à démolir les œuvres du Créateur : ah oui, disent-ils, fameux ouvrage que le monde, et bien digne de son dieu²² ! » Le mépris affiché par Marcion pour le Créateur et son œuvre met littéralement Tertullien en fureur. Marcion de Sinope, tout en échappant à nombre de traits habituellement reconnus aux gnostiques — mythologie sur l'origine, multiplication de personnages divins, prétention à une connaissance « pneumatique » supérieure, affirmation en tout homme de l'élément divin — et tout en reconnaissant le sens littéral de l'Évangile ainsi que, à la suite de Paul, le primat de la foi sur la connaissance, en est en fait le porte-parole le plus incisif, et ce, par son dualisme anticosmique²³ : il oppose de manière radicale un Créateur subalterne et op-

17. L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, article « Monde », p. 228-229.

18. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, II, 3, 2 : « Dire que le monde est un produit de la chute et de l'ignorance, c'est le plus grand des blasphèmes ».

19. H. JONAS, *La Religion gnostique*, p. 329.

20. ID., *Gnosis und spätantiker Geist*, p. 98.

21. La monographie la plus exhaustive sur Marcion est celle de A. VON HARNACK, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921. L'œuvre historiquement décisive sur Marcion reste le traité polémique en cinq Livres de TERTULLIEN, *Adversus Marcionem* (207/208), traduction anglaise par E. Evans, Clarendon Press, Oxford Early Christian Texts, 1972, 2 vol.

22. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, I, 13, 1-2.

23. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, p. 247 et suiv. L'étrangeté, l'altérité impliquent un dualisme radical à titre d'« Oppositionstheologie » ou de « negative Theologie ».

presseur, qu'il nomme le « dieu du monde » et un Dieu inconnu, totalement indifférent à la Création, entièrement étranger et inconnaisable. L'évangile de Marcion, dans son énoncé le plus concis, est celui « du Dieu étranger et bon, du Père de Jésus-Christ, qui arrache à de pesantes chaînes les misérables humains »²⁴. Par cette antithèse des deux dieux, Marcion accuse l'opposition entre ce monde mauvais et son dieu et le monde du Dieu nouveau et étranger qui nous sauve du premier. L'un est artisan (*dêmiourgos*), souverain connu de cet éon, « prédicable », l'autre est caché, non perceptible, non prédicable, étrange, autre. L'un est juste, l'autre bon. Dénigrant le monde créé par le dieu du monde, « ces misérables éléments », « ce petit réduit du créateur », Marcion assimile ce dieu au monde, lui appliquant ce qu'il dit du monde. La seule relation que le Dieu étranger entretient avec le monde est donc d'ordre sotériologique, c'est-à-dire qu'elle est portée contre le monde et son dieu. La morale ascétique — refus de la reproduction notamment — participe de ce refus du monde, de cette nécessité d'éviter avec lui toute contamination, c'est-à-dire également de prolonger tout séjour en lui.

La position de Marcion est-elle cependant aussi radicalement dualiste qu'il y paraît ? À lire Couliano, l'opposition passe moins chez ce dernier entre un Dieu bon et un Démiurge inférieur qu'entre ce Dieu et la matière elle-même, le démiurge ne jouant au fond qu'un rôle d'intermédiaire. On aurait donc chez Marcion même un dualisme mitigé et non radical²⁵. La position de Marcion, comme celle de tous les hérésiarques est en effet, nous l'avons dit, rapportée exclusivement par les hérésiologues. Tertullien en premier lieu est un rhéteur et un polémiste. Il se sert notamment d'innombrables clichés qui ne sont pas sans discréditer l'objectivité de son argumentation : Marcion est cet hérétique « plus repoussant que le Scythe, plus inconstant que l'Hamaxobien, plus inhumain que le Massagète, plus audacieux que l'Amazone, plus sombre que le nuage, plus froid que l'hiver, plus fragile que la glace, plus perfide que l'Hister, plus abrupt que le Caucase²⁶ ». Plotin quant à lui, dans son *Traité contre les Gnostiques*²⁷, réagit par la polémique en frémissant d'indignation contre les détracteurs du monde que sont les gnostiques. Si la reconstitution de la doctrine de Marcion d'après les hérésiologues est nécessairement sujette à caution, du fait de la partialité

24. H. JONAS, *La Religion gnostique*, p. 184. Cf. sur Marcion plus généralement, p. 183-195, et I.P. COULIANO, *op. cit.*, p. 171-189 et, plus particulièrement à propos du dualisme, p. 183-183.

25. Ioan P. COULIANO, *op. cit.*, p. 183 et suiv.

26. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, I, 1, 4. Concernant le style de Tertullien, voir J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, *Études augustiniennes*, 1972.

27. PLOTIN, *Contre les Gnostiques, ou contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais*, *Ennéades*, II, 9, Paris, Belles Lettres, 1924 : « Comme ils méprisent le monde créé et notre terre, ils prétendent qu'il a été fait pour eux une "terre nouvelle", dans laquelle ils s'en iront en sortant d'ici [...]. [chap. 5] Il faut donc, s'ils sont bien disposés à supporter l'instruction, leur enseigner la nature des choses, pour faire cesser les injures qu'ils adressent trop facilement à des êtres que l'on doit honorer [...]. [chap. 8] Non, encore une fois : mépriser le monde, mépriser les dieux et toutes les beautés qui sont en lui, ce n'est pas devenir homme de bien [...]. Nier que la providence pénètre en ce monde et en toutes choses, est-ce là de la piété ? [...] Qui de ces insensés, qui se croient au-dessus de la sagesse, a la belle régularité et la sagesse de l'univers ? »

de leur argumentaire²⁸, si son dualisme même est plus nuancé qu'il le semble, que penser de l'amalgame couramment pratiqué à propos des différentes positions gnostiques, indifféremment traitées d'anticosmisme, d'antihistorisme et d'antisomatisme²⁹ ? La gnose peut-elle sans plus être identifiée à un anticosmisme primaire ?

II. LA COSMOGONIE VALENTINIENNE ET LE DUALISME MIS EN PÉRIL

Peut-on sans plus prêter aux « gnostiques » en général un anticosmisme qui dans sa radicalité ne revient qu'à un Marcion lui-même caricaturé³⁰ ? Attribuer par exemple l'anticosmisme à la gnose valentinienne, c'est commettre un contresens sur le valentinisme pour qui le monde est tout à la fois bon et mauvais³¹. Cette dissociation entre gnosticisme et anticosmisme a pour conséquence une autre distinction : celle de la gnose et du dualisme. Toute gnose est-elle en effet dualiste ? On a fait jusqu'ici comme si une réponse affirmative à cette question allait de soi, comme si le dualisme était un ingrédient intrinsèquement constitutif de la gnose. Or, il suffit de considérer le mazdéisme par rapport au manichéisme pour s'apercevoir que les deux principes des Ténèbres et de la Lumière rigidement opposés à propos de ce dernier sont subordonnés l'un à l'autre pour le premier. Toutefois, cette nuance même est insuffisante : H. Jonas introduit dans *La Religion gnostique* une distinction typologique entre deux formes de dualisme³², dont l'un correspond dans sa terminologie au « modèle iranien », « adaptation gnostique de la doctrine zoroastrienne », et qui « fondait ce dualisme sur deux principes opposés dès le départ », dont l'autre, le « modèle syrien », « se propose la tâche plus ambitieuse de tirer la dualité elle-même, et, par suite, la situation malheureuse du divin dans le système de la création, d'une seule source d'être indivise, au moyen d'une généalogie d'états divins personnifiés, émanés et déduits les uns des autres [...] ». H. Jonas applique ces deux modèles respectivement au manichéisme et au valentinisme. Peut-on toutefois se satisfaire de cette différenciation au sein du « dualisme gnostique », qui revient à entériner les distinctions de U. Bianchi entre un « dualisme radical » et un « dualisme mitigé », un « dualisme eschatologique » et un « dualisme dialectique », un « dualisme anticosmique » et un « dualisme procosmique »³³ ? N'est-ce pas, à coup de différenciations internes subtiles,

28. J.-P. MAHÉ fait clairement état de cette partialité de Tertullien à propos des hérésiarques dans son Introduction au *De carne Christi*. Plus que pour Marcion ou Appelès, le manque d'objectivité est surtout remarqué à propos de Valentin.

29. La première partie de l'article de E. FALQUE, « Hans Urs von Balthazar lecteur d'Irénée ou "La chair retrouvée" », *Nouvelle revue théologique*, 1993, p. 683-698, intitulée « La démesure de la gnose ou la transgression de la chair » (p. 687-691) présente la gnose comme un « mythe esthétique », non sans se réclamer pour cela de U. von Balthasar.

30. E. FALQUE, *op. cit.*, p. 688.

31. Ioan P. COULIANO, *op. cit.*, p. 165.

32. H. JONAS, *La Religion gnostique*, « Récapitulation : les deux types de dualisme dans la spéculation gnostique », p. 311-313.

33. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, L'« Erma » di Bretschneider, 1958. Cf. également de U. BIANCHI, « Le Gnosticisme : Concept, Terminologie, Origines, Délimitation », dans

continuer à cautionner l'identité ininterrogée d'un « dualisme gnostique » ? Notre soupçon, aiguillé par l'hypothèse de Ioan P. Couliano³⁴, va plus loin : le dualisme gnostique n'est-il pas simplement de surface ? Ne masque-t-il pas une pensée ésotérique de l'unité³⁵ ?

C'est dans la pensée de Valentin³⁶ — mais non de ses épigones, les « valentiniens », qui n'en sont que la caricature — que l'on doit pouvoir trouver la cosmologie la plus différenciée et le dualisme le moins primaire, voire une certaine élaboration de la non-dualité. C'est en tout cas au valentinisme que H.-C. Puech attribue le maximum de rigueur systématique : « Le valentinisme, par exemple, ne doit rien, ou presque rien, aux rudiments douteux des gnoses qui ont pu lui être antérieures. C'est à lui, au contraire, que la plupart des systèmes empruntent le meilleur ou le plus clair de leur contenu³⁷. » En effet, la gnose valentinienne offre un système théorique et spéculatif qui n'a pas son égal chez les autres gnostiques, et qui se rapproche par sa rigueur de la pensée kabbalistique juive ou des sommets spéculatifs de l'idéalisme allemand. L'invention spéculative est même ce qui caractérise en propre les valentiniens, Valentin ayant été le seul à avoir toute une série de disciples, dont les plus connus sont Ptolémée et Marcus, à tel point que Irénée répertorie dans son *Adversus haereses* plus de sept versions de la constitution du Plérôme, en s'exclamant : « Chaque jour l'un d'eux invente quelque chose de nouveau, et nul n'est tenu pour parfait s'il n'a cette manière de fécondité³⁸. » Quelle est donc la caractéristique principale de la spéculation valentinienne ? H. Jonas la résume fort bien dans *La Religion gnostique* : « d'une part, montrer comment la dégradation divine se motive d'elle-même, sans l'intervention ni même la participation passive d'un agent extérieur ; d'autre part, expliquer la matière elle-même comme une condition spirituelle du sujet universel³⁹ ». C'est dire que Valentin situe la dualité de la ténèbre (non-être) et de l'être au sein de la divinité elle-même : c'est Dieu qui se met lui-même en mouve-

Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 33-65, et notamment p. 52 et suiv.

34. Ioan P. COULIANO, *op. cit.*, p. 163. Il critique l'insuffisance de la méthode d'inspiration structuraliste qui définit la gnose par la détermination analytique de ses invariants : cette méthode a été mise en œuvre en premier lieu par Jonas, mais aussi par Bianchi et par Puech (Cf. aussi p. 80 et suiv.).

35. Remarquons que Couliano, qui traite des « gnoses dualistes d'Occident », tout en remettant en cause l'étiquette unilatérale de « dualisme gnostique », ne pose pas la question d'une pensée possible de l'unité dans la gnose ni n'interroge pour lui-même le valentinisme.

36. Peu d'écrits de Valentin [né en Égypte à Alexandrie, il enseigna à Rome de 135 à 160] se sont conservés. Il est surtout connu à travers le *Adversus haereses* d'Irénée, et notamment de son Livre II, Première partie, « Réfutation de la thèse valentinienne relative à un Plérôme supérieur au Dieu créateur », p. 139-168, et Deuxième partie, « Réfutation des thèses valentiniennes relatives aux émissions des éons, à la passion de sagesse et à la semence », p. 168-209. On trouve également une description assez précise du système valentinien à travers le *De carne Christi* de Tertullien, même si le thème-directeur en est l'Incarnation et non la création du monde. Par ailleurs, l'*Évangile de vérité*, découvert à Nag Hammadi, est considéré comme un écrit original de Valentin. (Cf. H. JONAS, *La Religion gnostique*, p. 403 et suiv. consacré à un commentaire de cet *Évangile de vérité*.)

37. H.-C. PUECH, *op. cit.*, « Où en est le problème du gnosticisme ? », p. 158.

38. Irénée, *Adversus haereses*, I, 18, 1.

39. H. JONAS, *La Religion gnostique*, chap. VIII, « La spéculation valentinienne », p. 229-259, et notamment I. « Le principe spéculatif du valentinisme », p. 229-236.

ment, par le jeu des forces contraires qui l'animent, et c'est cet auto-mouvement qui est le moteur de la création du monde. Ainsi la matière elle-même est intérieure à Dieu, elle est un moment interne de l'histoire divine. En ce sens, la dualité originaire interne à Dieu est tout autant une non-dualité, puisqu'elle lui demeure intérieure. L'extériorité n'est dès lors rien d'autre que le moment interne, produit par génération interne, ici appréhendée comme dé-génération, de l'être intérieur. Ce modèle théorique de genèse de l'univers du sein même de la divinité est fort proche du mouvement de contraction interne et d'expansion résultant de cette contraction nommé Tsim/Tsum dans la Kabbale juive ; il correspond aussi très exactement à la première Création interne à Dieu dont nous parle Schelling dans les *Weltalter*, cette Histoire génétique de Dieu qui passe par l'engendrement d'une puissance (*Potenz*), le Fils, grâce à une autre puissance, le Père, engendrement intra-divin qui manifeste la dualité des deux personnes à partir de leur unité divine non duelle⁴⁰. Comme pour Valentin, la genèse de Dieu est pour Schelling genèse du monde par le passage de la pluralisation interne de Dieu dans sa pluralisation cosmique : le Plérôme est pour l'un comme pour l'autre le lieu originaire de cette pluralisation génétique divino-cosmique. Signifiant littéralement la « plénitude », le Plérôme est ce monde spirituel des « Éons » qui entourent la divinité et en expriment l'abondance intérieure dans des aspects particularisés au moyen de figures personnelles. La théogonie valentinienne est donc d'un même mouvement cosmogonie et pensée de la pluralité des mondes comme condition de la genèse du monde : les éons sont précisément des « mondes », ces phases cosmiques qui détrônent tout à la fois le concept de monde comme totalité, qui le temporalisent en le pluralisant⁴¹, et vide tout dualisme radical de son sens. La pensée de la pluralité cosmique (éonique) a un effet conjoint de dé-totalisation et de dé-dualisation. Par-delà l'axiologie négative de ce processus de pluralisation présenté comme une dégénération et un éclatement⁴² de l'unité originelle, dont on retrouve d'ailleurs certains accents dans *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de Schelling à propos de l'opposition de l'entendement située au centre du Plérôme, et du désir (*Sehnsucht*) ou de la volonté (*Eigenwille*) périphériques en tant qu'instance de sécession et de production du mal, le pluralisation génétique interne du divin donne lieu à une pluralisation cosmique externe. Cela dit, l'inadéquation du couple intérieur/extérieur reste patente, puisque la pluralité divine est d'emblée une pluralité cosmique, de même que la genèse divine est genèse cosmique en même temps qu'elle est auto-genèse. Le Dieu valentinien est donc un Dieu ni tout-puissant (total), ni caché car inconnu (duel), mais faillible car se pluralisant, aspect personnifié par la fi-

40. VALENTIN, *Évangile de vérité*, cit. par H. JONAS, *La Religion gnostique*, p. 257 : « Le Père [...] relève ce qui de Lui était caché (ce qui de Lui était caché était Son Fils) afin que, par les compassions du Père, les Éons le connaissent et cessent de peiner à la recherche du Père se reposant en Lui, sachant que tel est le Repos : ayant rempli la Défiance, il a aboli la Forme. La forme en est le monde, (forme) à laquelle celui-ci [le Fils ?] a été asservi. Car le lieu où il y a envie et dissension est Défiance, mais le lieu qui (est) l'Unité est Plénitude. »

41. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, p. 98 et suiv. L'identification du monde et de l'éon introduit un dynamique temporelle dans le cosmos (*aïon* signifie en grec le temps, avec toutes les complications présentes depuis Héraclite jusqu'à Platon et au-delà, concernant la proximité du temps et de l'éternité...), le fait en tout état de cause basculer dans sa genèse.

42. *Ibid.*, « "Die Zersplitterung" : Einheit und Vielheit », p. 104 et suiv.

gure centrale de la Sophia ou Sagesse, qui est l'instrument de la scission, de la séparation interne de soi du divin, le signe de sa faiblesse, la productrice de l'ignorance. Hypostase divine déjà propre à la spéculation juive kabbalistique, la *choknah* y est appréhendée comme l'auxiliaire essentiel de Dieu dans la Création du monde ; Leibniz en fera la Schekina auprès de Dieu avant la création mais condition de la scission interne de divin, par quoi un trouble saisit l'absolu lui-même, trouble surgissant de son sein même et qui le conduit à la sortie de lui-même.

La génération plérômique, engendrante tout autant que dégénérente, donne lieu à une pensée cosmologique du pré-cosmisme qui repose sur le schème de la préexistence, c'est-à-dire d'un Éon parfait pré-alable, nommé « Pré-Père » ou Abîme, encore appelé « Avant-commencement », unité parfaite et parfait repos de lui-même. Ce schéma de la précession originare est censé permettre de rendre compte de la pluralisation en la logeant dans la structure précessionnelle, c'est-à-dire dans l'originare lui-même. C'est pourquoi la crise plérômique qui donne lieu au monde comme limite externe de l'ignorance et de la forme appelle une restauration du Plérôme à la charge du Christ et de l'Esprit Saint, qui produisent à leur tour un nouvel éon, Jésus, « fruit parfait du Plérôme », dont l'Incarnation porte la Plénitude du Plérôme au dehors, afin de réintégrer le monde lui-même, dégénéré, dans le Plérôme régénéré.

Anticosmisme dualiste et précosmisme cosmogonique non duel offrent ainsi deux schèmes de pensée vigoureux et nettement différenciés du monde gnostique. Il importe à présent de sonder quelle est leur vertu opératoire pour aborder le problème du monde en phénoménologie. L'hypothèse est qu'ils innervent chacun à leur manière la cosmologie phénoménologique, au point de lui fournir une structure différenciée — non duelle — qui trouve en la gnose un opérateur privilégié.

III. LES CONCEPTS GNOSTIQUES COMME « CONCEPTS OPÉRATOIRES » DE LA COSMOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

On prendra à présent la gnose, non comme un contenu de pensée, ni non plus seulement comme un mode d'être ou une attitude, mais comme un concept opératoire de la phénoménologie, selon le sens que E. Fink confère à cette expression⁴³. Sans se réduire à un « présupposé naïf », un tel concept n'est pas pour autant thématique : par rapport au concept thématique qui désigne ce qui est pensé de façon expresse et explicite par un philosophe (la monade leibnizienne, le transcendantal kantien, la subjectivité transcendantale husserlienne, le *Dasein* heideggerien), le concept opératoire a le statut d'un « schème intellectuel (non porté) à une fixation objective »⁴⁴, resté dans l'ombre de l'explicitation, qui alimente la réflexion elle-même et qui peut fort bien, note Fink, être issu d'une autre dimension de l'existence que le domaine consi-

43. E. FINK, « Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl », dans *Proximité et Distance*, Grenoble, Millon, 1994, p. 147-167.

44. *Ibid.*, p. 151.

déré⁴⁵. Il s'agit ici de thématiser le rôle purement opératoire, non aperçu comme tel, d'une gnose bien comprise (non duelle) en phénoménologie, en en faisant ainsi un outil méthodique affiné d'appréhension de la démarche phénoménologique elle-même, c'est-à-dire de son opération majeure, la réduction.

1. *L'alliance historique de la phénoménologie et de la gnose*

Commençons, en ouverture de cette tentative de structuration de la cosmologie phénoménologique par la gnose, par une simple remarque qui, sous son aspect anecdotique, va nous entraîner plus loin : les « gnosologues » contemporains les plus notoires ont fait plus que côtoyer la phénoménologie. Hans Jonas, né en 1903, a étudié à Fribourg, Berlin et Heidelberg avec Husserl, Heidegger puis le théologien Rudolf Bultmann, avant de se consacrer à saint Augustin et à la gnose. Ses deux ouvrages sur la gnose, *Gnosis und spätantiker Geist* (1934) et *The Gnostic Religion* (1958) qui en est la vulgarisation pour un public non-spécialiste, tout en se présentant comme des travaux solidement enracinés dans l'histoire textuelle de l'hérésie gnostique, et sans jamais mentionner explicitement la phénoménologie dans sa version husserlienne, portent la marque de « la philosophie heideggerienne de l'existence » à titre d'« assise systématique » (*systematische Grundlage*) de l'étude⁴⁶. H. Jonas laisse entendre que « pour la question-en-retour (*Rückfrage*) herméneutique du fonds ontologique que nous nous sommes proposée, les perspectives interrogatives d'une familiarité ontologique avec le *Dasein* doivent en général être tenues à disposition ». De plus, il avoue sa dette envers l'herméneutique heideggerienne, ses catégories de pensée et renvoie à *Sein und Zeit* dont il dit avoir fait grand usage. Enfin, il s'explique sur la raison du choix de cette méthodologie existentielle pour approcher son objet : « nous allons tenter de nous en servir parce qu'elle nous semble être, dans l'état actuel de la connaissance philosophique de l'existence, l'optimum que l'on peut atteindre en matière de caractère existentiel d'essence, en matière d'acuité de l'élaboration catégoriale et, par suite, également, en matière de fécondité herméneutique ». Et de fait, outre l'approche du monde comme mode d'être, comme *Daseinshaltung*⁴⁷ et non comme totalité sommative de parties, l'ensemble de l'ouvrage est parcouru par nombre d'« existentiels » ou de vocables heideggeriens : *das Geworfensein*, *die Angst*, *die Heimweh*, *das Schicksal*, *die Entgötterung*, *das Fremde*, *die Entfremdung*, etc. Il y a plus qu'homologie de vocabulaire entre l'ontologie existentielle et la gnose. Quant à H.-C. Puech, tout en revendiquant avant tout le qualificatif d'historien de l'Église ancienne, il n'hésite pas cependant à tenter de saisir « la Gnose telle qu'elle est, dans sa réalité et sa signification propres, à la *comprendre* par elle-même et pour elle-même, de l'intérieur, pour ainsi dire, et en profondeur⁴⁸ », déployant ainsi plus une herméneutique qu'une méthode d'exégèse historique fondée sur la seule cohérence interne des textes. Il va même jusqu'à déclarer qu'il s'agit d'« emprunt[er] le langage

45. *Ibid.*, p. 153.

46. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, p. 90-91.

47. *Ibid.*, I. Teil, Kap. II, « Die Daseinshaltung der Gnosis », p. 140-251.

48. H.-C. PUECH, *En quête de la gnose*, Préface, p. XIII.

des phénoménologues » : « c'est là tenter d'en découvrir l'"essence" au sein de ses "manifestations" ». Cette visée de l'essence de la gnose ne doit pas toutefois reconduire à un essentialisme : « la Gnose n'existe pas en soi, indépendamment de ses expressions, en dehors des "gnosés" et des gnostiques ». Ainsi, « [s]'enquérir de ce qu'est essentiellement, spécifiquement la Gnose revient [...], au premier chef, à se demander ce qu'elle est pour le gnostique, pour tout gnostique, ce qu'il entend par elle, comment il subit et se figure l'action qu'elle est censée exercer en lui, sous quelles formes il traduit, transpose ou élabore semblable expérience. [...] La *gnôsis* — qui, au reste, est assimilée par ailleurs à une "voie", à un "cheminement" — apparaîtra ainsi, dès l'abord, comme une "attitude". Une attitude, non pas simplement psychologique ou purement intellectuelle, mais totale, "existentielle" [...]. Interrogation sur soi aboutissant à un retour à soi, la "gnose" se confond pour lui, au fil de sa démarche, avec la recherche, la rencontre, la reprise de lui-même : elle est, abstraitement, le fait d'un *moi* en quête de son *soi*⁴⁹. » Le vocabulaire phénoménologique dont use Puech est ici moins heideggerien que clairement husserlien, voire sartrien : la recherche d'une essence de la gnose inséparable de ses manifestations sensibles nous situe d'emblée au niveau de l'intuition eidétique husserlienne. Son approche en termes d'expérience, d'attitude est à mettre au compte d'une phénoménologie transcendantale chevillée par la réflexivité du retour sur soi (*Selbstbesinnung*), d'une égologie qui s'approfondit pour ainsi dire en « ipsologie », en recherche du soi par-deçà le moi. L'insistance sur la voie, le cheminement trouve un écho direct dans la problématique husserlienne des voies, dont les plus privilégiées sont ici les voies non cartésiennes, voie du monde de la vie et voie de la psychologie phénoménologique, ce pour quoi l'approche sartrienne, outre l'emploi du terme « existentiel », pourrait être convoquée à juste titre. Enfin, Puech nous parle de l'expérience que fait le gnostique dans les termes d'une réduction phénoménologique incessante de soi : « "la métamorphose", qu'effectue la gnose, du moi apparent et contingent en moi réel et permanent, de l'"homme extérieur" en "homme intérieur", est "conversion" (*épistrophê, métanoïa*), retour de soi sur et à soi⁵⁰ ». Or la réduction phénoménologique est elle-même comparée dans la *Krisis* à une conversion existentielle totale qui donne lieu à une humanité nouvelle et libérée de tout attache au monde⁵¹. C'est ainsi que Puech déploie dans *En quête de la gnose* toute une « Phénoménologie de la gnose⁵² », qui correspond à des Cours du Collège de France des années 1952-1957.

Cependant, il marque lui-même la ligne de démarcation fondamentale qui existe entre l'ontologie existentielle (Heidegger) ou l'ontologie phénoménologique (Sartre) et l'expérience gnostique : « l'impression d'"être jeté dans le monde" ne répond pas au dévoilement de l'"être pour le monde", [...] loin d'établir entre le moi et le monde une indissoluble solidarité, d'orienter le moi sur le monde, de l'"ouvrir" à celui-ci, et à lui seul, la révélation de son existence telle qu'elle est donnée au gnostique, et jus-

49. *Ibid.*, p. XIV-XV.

50. *Ibid.*, p. XVIII.

51. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 ; Paris, Gallimard, 1976, § 13, p. 66.

52. *En quête de la gnose*, p. 185-213.

tement parce qu'elle est provoquée et marquée par l'épreuve du mal, va à distinguer et à séparer comme deux termes antithétiques le "monde" et "le moi", à les désolidariser l'un de l'autre, à conduire le moi à se détourner du monde et à se fermer à lui. Autrement dit, ce qui est ici révélé, ce n'est pas "l'être pour le monde", mais un être qui, tout en étant bien dans le monde, n'est pas du monde [...]»⁵³. » C'est donc que, quoiqu'en pensât H. Jonas, la phénoménologie extatique heideggerienne voire sartrienne⁵⁴ ne répond guère à ce détournement *du* monde qui caractérise le rapport gnostique *au* monde.

2. La réduction transcendantale comme schème opératoire gnostique⁵⁵

« Par la force des choses et malgré lui, [le gnostique] se trouve engagé dans le monde, mais il ne s'y engage pas, il ne s'engage pas à lui. Son comportement spirituel consiste, avant tout, dans un dégagement, non dans un "engagement"»⁵⁶. » Puech décrit ici très exactement le mouvement par lequel le phénoménologue, après avoir accompli l'époque grâce à laquelle il met en suspens toute thèse doxique, toute validité existentielle statuée sur le monde, s'engage dans la réduction phénoménologique la plus radicale par laquelle il devient un « spectateur dés-intéressé » à l'égard du monde, supervisant le monde mais n'y participant pas. Cette réduction la plus radicale est ouverte par la voie husserlienne de la psychologie, voie souvent minorée mais décisive pour notre propos⁵⁷. L'hypothèse ici mise en avant consiste à tenter d'allier le geste phénoménologique de la réduction et le geste gnostique de détournement pour montrer comment tous deux manifestent un rapport non dualisé au monde et, plus avant, à décliner différentes inflexions de l'opération réductive au regard de leur inscription gnostique plus ou moins fidèles à et respectueuses du sens le plus profond de la gnose. Sans prétendre mener une investigation monographique exhaustive sur chacun des phénoménologues considérés, il s'agira de faire apparaître comment l'affaiblissement de la réduction ou sa caricature radicalisée donnent lieu soit à un monisme anti-gnostique, soit à un dualisme présentant de la gnose une vision grossière, pour enfin restituer au geste réductif son sens méthodologique non duel.

53. *Ibid.*, p. 206.

54. J. DEWITTE, dans un article intitulé « Le visqueux et le printanier, sur l'ontologie sartrienne », *Philosophie*, 43 (1994), p. 22-44, se livre à une caricature de la phénoménologie sartrienne qualifiée d'acosmique (p. 30-31) et caractérisée par un dualisme radical (p. 36). L'interprétation de la néantisation du Pour-soi comme étrangeté gnostique au monde relève d'une lecture primaire de Sartre (*ibid.*). La compréhension de la gnose qui ressort de cette lecture apparaît de surcroît extrêmement simpliste : acosmisme et dualisme sont les déformations les plus courantes d'une gnose par principe anticosmiste et non duelle.

55. MERLEAU-PONTY est le seul des phénoménologues, pourtant préoccupé par le problème du monde (au point d'étendre le corps propre de la *Phénoménologie de la perception* à une « chair du monde » dans le *Visible et l'Invisible*), à ne pas trouver inscription ici. C'est sans doute moins du fait du thème qu'on pourrait dire (trop) rapidement « antignostique » d'un abandon à et d'un bonheur de la chair qu'eu égard à la mise hors jeu de toute investigation d'ordre réductif.

56. *En quête de la gnose*, p. 207.

57. Cette voie est parcourue de la manière tout à la fois la plus riche et la plus systématique dans *Erste Philosophie*, Hua VIII, intitulé « Théorie de la réduction phénoménologique », 3^e et 4^e sections.

Du « cosmisme » à l'« a-cosmisme » : l'approche moniste. Il serait trop long d'analyser en détail le cheminement par lequel, dans *Sein und Zeit*, la structure existentielle du comprendre (*Verstehen*) vient jouer de façon immanente et a-thématique le rôle d'une forme de réduction transcendantale⁵⁸ non abstraite⁵⁹ du monde, qui laisse être la familiarité avec le monde, court-circuitant la « transparence théorique des rapports qui constituent le monde comme monde⁶⁰ » pour révéler sa teneur de facticité. Partant du § 27 des *Ideen I* de Husserl qui évoque sans l'examiner alors le « *natürlicher Weltbegriff* », la mondanéité (*Weltlichkeit*) du monde est cette ouverture compréhensive du *Dasein* comme être-au-monde, ce transcender toujours déjà dehors dont Heidegger vient dévoiler l'expérience originaire indépendamment de toute opération réductive⁶¹. Or la mondialité (*Weltmässigkeit*) du monde ambiant (*Umwelt*) quotidien à l'œuvre dans l'étant intramondain, préoccupé et guidé par le mode d'être de l'ustensilité (§ 16), d'ordre ontique et inauthentique, se distingue de la mondanéité, concept ontologique qui « désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde » (§ 14).

Le monde est donc un caractère d'être du *Dasein* lui-même, et non pas une détermination de celui-ci, qu'il ne serait pas essentiellement (§ 14). L'existential qu'est la *Weltlichkeit* est le milieu authentique de co-appartenance du *Dasein* comme *In-der-Welt-Sein* et du monde comme ce en quoi le *Dasein* fait rencontre. La polarisation *Dasein/Welt* trouve dans la *Weltlichkeit* son enracinement unitaire, au point de court-circuiter l'idée même de polarité : le *Dasein*, ekstatique, est en tant qu'il est au monde, le monde est en tant que « là », lieu qui découvre un rencontre possible. La « réversibilité », pour user d'un terme merleau-pontien, du *Dasein* et du *Welt* est telle que l'on peut se demander si le premier n'est pas l'étant pour lequel il y va au moins autant sinon plus du monde que de son être. Néanmoins, tout en jugeant insuffisante la description ontique de l'étant intramondain comme l'interprétation ontologique de l'être de cet étant en vue d'une description phénoménologique du monde, Heidegger fournit-il une approche phénoménologique proprement cosmologique du monde qui ne soit reprise par la *Seinsfrage* ? On peut en douter. À Fink reviendra le mérite de mettre en lumière un accès purement cosmologique au monde.

Ce qui ressort en tout état de cause de cette brève analyse, c'est que le *Dasein* est en tant qu'il est au monde, et non pas de ne pas y être. En ce sens, la cosmologie heideggerienne apparaît foncièrement anti-gnostique. Ce que l'on pourrait nommer le

58. Réduction transcendantale que Heidegger n'a jamais thématisée, ni pour elle-même, ni dans sa relation critique à Husserl. Cf. W. BIEMEL, *Hua IX*, p. 237-301 : « Chez Heidegger, la réduction fait entièrement défaut ». Cf., concernant le statut de la réduction chez Heidegger, J.-F. COURTINE, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », dans *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, P.U.F., 1984, p. 211-245.

59. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 150. C'est ici la figure de la réduction eidétique qui est avant tout visée, aux § 10 et 11 de ce texte.

60. *Sein und Zeit*, Paris, Authentica, 1985, dont nous citons la pagination indiquée en marge, qui correspond à la pagination allemande, § 18, p. 86. Cf. aussi, à propos du comprendre, les § 31 et 68 a.

61. Si cette indication de Husserl en 1913 donne bien lieu à la problématique tardive de la *Lebenswelt*, il serait erroné de considérer que l'époque universelle dont il est question dans la *Krisis* affaiblisse en quoi que ce soit la portée de la réduction transcendantale : elle en est bien au contraire la radicalisation.

« cosmisme » heideggerien passe cependant par un monisme de l'être qui donne lieu tout autant au *Dasein* comme être-au-monde qu'au monde comme « être-au-*Dasein* », selon un chiasme principalement ontologique. De ce « monisme ontologique », comme le nomme M. Henry dans *L'Essence de la manifestation*⁶² est solidaire un dualisme radical qui trouve à se formuler dans la différence ontologique elle-même : la recompréhension de la réduction husserlienne en termes de re-conduction (*Zurückführung*) de l'étant à l'être dans *Vom Wesen des Grundes* est ce qui ouvre la différence de l'un à l'autre jusqu'à en faire une « différence absolue » (*Philosophie et Théologie*). Aussi Heidegger se voit-il nécessité à contrebalancer l'unité ontologique par une différence interne qui n'a de réductive que sa compréhension psychologique réflexive, largement insuffisante aux yeux de Husserl : dans les deux cas, par défaut puis par excès, on peut dire que la non-dualité est manquée.

Il n'est pas sûr que l'analyse de l'angoisse comme « répétition de la problématique husserlienne de l'épochè⁶³ » ou que la thématization de l'ennui dans le Cours 1929-1930 intitulé *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde - finitude - solitude*⁶⁴ permettent véritablement de donner jour à une réduction placée sous le signe méthodique d'une gnose non duelle. Certes, pour nous en tenir à l'angoisse, il est de fait que ce phénomène est une *Stimmung* fondamentale dans laquelle le *Dasein* trouve à se révéler comme être-jeté (*geworfensein*). Étant dans l'angoisse sur le « mode existentiel du ne-pas-être-chez-soi » (*das Unzuhause*) (189 A), le *Dasein* est par là délivré du monde de la préoccupation. L'étrangeté (*Unheimlichkeit*) est ainsi son phénomène le plus originel (189 C). L'épreuve du *Dasein* dans l'angoisse ressemble à s'y méprendre à celle que le gnostique, en tant qu'étranger au monde, fait du monde. De plus, J.-F. Courtine peut affirmer que « [d]ans sa fonction méthodique, [...], l'angoisse réductive n'est absolument pas différente de la réduction transcendantale en mode husserlien, même si elle se déploie dans une dimension tout à fait nouvelle : non plus celle de la réflexion, de l'idéation, de l'abstraction et de l'intuition, mais celle de la *Stimmung*, de la tonalité affective comme être primordialement accordé et ouvert au monde, de la *Befindlichkeit*, du sentiment de la situation comme révélation première du "là" et de la dérélition (*Geworfenheit*)⁶⁵. » Toutefois, si la situation affective du *Dasein* est bien une disposition gnostique au monde, le rapprochement concerne plus le gnosticisme que la gnose d'une part, et encore un gnosticisme dualiste dont la dimension affective voire pathique jouxte la mystique. En revanche, la réduction husserlienne est tout sauf mystique, elle met en œuvre une connaissance rigoureuse et c'est en ce seul sens qu'on peut la dire d'ailleurs plus gnosique que gnostique.

62. *L'Essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1965, Section I, « Le monisme ontologique et le problème de son dépassement : philosophie de la conscience et philosophie de l'être », p. 59 et suiv.

63. J.-F. COURTINE, *art. cit.*, p. 232 et suiv.

64. J.-L. MARION interrogeait son statut à partir de *Was ist Metaphysik* dès 1980 dans un article intitulé « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik ?* », *Archives de Philosophie* (1980), p. 121-146.

65. *Art. cit.*, p. 244.

C'est en radicalisant la réduction égologique husserlienne, non pas sous la forme d'une reconduction à l'être, mais par régression à l'auto-affectation que M. Henry tente d'échapper aux oscillations heideggeriennes concernant la réduction, de son affaiblissement en *Verstehen* à son creusement affectif dans l'angoisse, c'est-à-dire du monisme ontologique anti-agnostique au dualisme gnostique. Une telle rétrocession à la sphère d'immanence de la conscience dans sa dimension purement hylétique⁶⁶, si, d'un strict point de vue husserlien, elle autonomise indûment la *hylè* de la *morphè* donatrice de sens qui l'anime et, par suite, fait fi de la structure intentionnelle de la conscience, se situe pourtant dans la droite ligne d'une forme de radicalisation génétique de la phénoménologie statique husserlienne. Elle prend pour thème les vécus eux-mêmes dans leur teneur matérielle de sensation et se dégage ainsi de tout *rapport* au monde. Il s'agit d'explorer la dimension affective de la subjectivité comme un se sentir soi-même, indépendamment de toute référence à quelque objectivité que ce soit. Le monde fait donc l'objet d'une exclusion méthodique : loin de nier l'extériorité qu'il signifie, M. Henry thématise la nécessité d'une indifférence au monde. Il convient, en d'autres termes, de laisser le monde là où il est, de l'abandonner à lui-même : le monde est un non-rapport. En ce sens, on peut dire que *L'Essence de la manifestation* se déploie sous le signe d'un a-cosmisme généralisé qui ne relève pas tant d'un anti-agnosticisme assumé que d'un a-agnosticisme littéral. La teneur affective de l'expérience gnostique se voit ici intériorisée au point de donner lieu à une auto-expérience du souffrir et du jouir de type mystique⁶⁷. L'attitude gnostique, de forme marcionienne, qui est refus du monde, c'est-à-dire rejet de la naissance, se voit quant à elle ré-affirmée dans sa caricature comme mystique infusive de la fuite du monde. Là encore comme avec Heidegger, la réappropriation de traits « existentiels » issus du gnosticisme dessert la gnose au point de la dé-figurer en mystique de la coïncidence unitaire avec l'origine : la dimension exclusivement auto-affective du souffrir et du jouir henrien est aux antipodes revendiquées de toute recherche de la connaissance.

Les anti-cosmismes phénoménologiques : le risque du dualisme. Alors que le cosmisme heideggerien comme l'a-cosmisme henrien, bords externes de la gnose, s'avèrent être, de par leur position moniste opposée, complices d'une compréhension vulgaire du gnosticisme, l'œuvre sartrienne puis, de façon encore plus nette, la recherche finkéenne offrent l'exemple phénoménologique de dualismes phénoménologiques qui sont, en tant que tels, défection des dualités naïves. Le cheminement de Merleau-Ponty se présente également comme une telle critique de la dualité naturelle, renvoyant dos à dos empirisme et intellectualisme dans la *Phénoménologie de la perception*, et assurant ainsi la reconduction à une chair donnée originellement comme chair du monde, mais cette mise en évidence de la naïveté du régime duel dans l'unité charnelle de l'expérience ne maintient pas la dualité dans sa négation.

66. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », p. 13-61.

67. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, § 53, « L'affectivité comme passivité ontologique originaire et l'effectivité de son essence dans le "souffrir" », p. 585-598.

On présente le plus souvent *L'Être et le Néant* comme une construction arbitraire qui résulte de la gigantomachie abstraite de deux entités métaphysiques, le Pour-soi et de l'En-soi, débouchant sur la promotion d'une dualité absolue, opératrice de survol et non de description des phénomènes. L'affinement de ce dualisme primaire en une (hyper)dialectique, fût-elle inversée par rapport à Hegel, qui lui restaurerait une effectivité d'expérience, ne permettrait pas de contrecarrer le logicisme abstrait qui y permance⁶⁸. Une lecture un peu plus attentive de l'œuvre majeure de Sartre, sans être nécessairement généreuse, révèle que l'ontologie phénoménologique ne saurait se réduire à un dualisme dialectique enté sur l'idée de la différence de la différence et de l'identité. La description du Pour-soi comme étant sa propre néantisation et de l'En-soi comme pure positivité sans altérité aucune demeure abstraite au regard même de l'élaboration de *L'Être et le Néant*. Le statut originel d'une négation qui n'est pas logique mais phénoménologique débouche sur un néant qui n'est pas rien puisque le Pour-soi trouve à s'y fonder lui-même comme se néantisant. À partir de là, l'En-soi n'est pas simplement pure positivité, mais précisément *ce que n'est pas* le Pour-soi. La relation de l'un à l'autre constitue l'être de ce qui se met en relation par néantisation : il s'agit au sens propre d'une constitution négative qu'il revient au Pour-soi de faire advenir à partir de sa propre structure de néantisation de lui-même. Sartre nomme cette relation originellement négative connaissance⁶⁹, et précise la dualité en question comme « dyade fantôme » ou « quasi-dyade », pour indiquer que le deux n'est au fond que de s'anéantir comme deux pour révéler son unité. Déterminée ou qualifiée, la dualité se ferait scissiparité⁷⁰, c'est-à-dire distinction extrinsèque. Il y a là plus qu'une homologie de structure avec la gnose non dualiste, qui passe par une mise à distance de tout gnosticisme affectif : le but de *L'Être et le Néant* est une connaissance des structures transcendantales ontologiques du Pour-soi. Son anticosmisme réside dans l'affirmation de la néantisation qu'est le Pour-soi, producteur de sa relation négative à l'En-soi.

Demeurent néanmoins problématiques l'absence de thématization de la réduction phénoménologique d'une part, le statut extrêmement marginal du monde dans l'économie de *L'Être et le Néant*, qui n'est abordé qu'à travers l'explicitation des extases temporelles⁷¹. Peut-on se contenter de répondre en disant que la néantisation conjugue réduction et constitution husserliennes ? Sans doute pas. Comment donner un sens phénoménologique au monde indépendamment de tout accent porté sur l'espace ?

Ces questions sont au centre de la méditation cosmologique finkéenne. Son anticosmisme, bien compris, n'est en rien contradictoire avec une pensée effective du cosmos : il donne lieu à une première compréhension phénoménologique de la non-dualité. La phénoménologie déployée par E. Fink s'emploie en effet à une radicalisa-

68. Telle est la position générale de Merleau-Ponty vis-à-vis de Sartre, position exemplairement ressaisie par R. BARBARAS dans *De l'être au phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 139 et suiv.

69. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 212 et suiv.

70. *Ibid.*, p. 213.

71. *Ibid.*, p. 245-248.

tion de la voie husserlienne de la psychologie. Le spectateur phénoménologisant, creusement du spectateur désintéressé husserlien, loin de mener à un désintéret simpliste pour le monde, permet bien au contraire de prendre la mesure phénoménologique du cosmos comme monde non régi par l'intérêt.

Remarquons tout d'abord que Fink est le seul phénoménologue qui ait autant axé sa méditation sur le monde, au point de développer une véritable cosmologie phénoménologique⁷² où le monde occupe, plus que chez Heidegger qu'il critique d'ailleurs, une place centrale en lieu et place de l'être : à la différence ontologique se voit substituée une « différence cosmologique ». Pour Fink, le monde n'est ni une idée régulatrice au sens kantien, ni l'horizon des horizons husserlien, ni l'existential heideggerien, mais tout entier intervalle (*Zwischen*), espace de jeu (*Spielraum*) anonyme de forces archaïques⁷³. Il renoue ainsi avec les préoccupations des cosmologues de la Renaissance, de G. Bruno par exemple auquel il consacra plusieurs Cours. En effet, selon lui, le problème central de la phénoménologie est celui de l'origine du monde⁷⁴. Il met l'accent sur la notion d'orientation : Fink voit dans ce que Heidegger thématise sous la notion de *Erde* dans *De l'origine de l'œuvre d'art* l'amorce d'un concept cosmique de monde, et, en des accents très husserliens, prolonge ce geste en conférant à l'espace comme espace charnel orienté (*leiborientierter Um-Raum*) le rôle de dimensionner le temps lui-même⁷⁵.

Comment la phénoménologie finkéenne peut-elle donc être à partir de là « anti-cosmiste » ? Il faut considérer la radicalisation finkéenne de la réduction transcendantale dont on trouve l'exposé dans la *VI. Cartesianische Meditation*⁷⁶ pour pouvoir répondre à cette question. Le spectateur désintéressé husserlien y devient « spectateur phénoménologisant », moi transcendantal observateur du monde et ne participant pas à sa constitution, distinct du moi transcendantal constituant le monde. Alors que Husserl ne distinguait pas expressément ces deux instances transcendantales, constituante et spectatrice, mais les pensait sous l'unité d'un et même moi transcendantal, Fink les sépare par un abîme (*Kluft*), une scission (*Scheidung*), les rend en d'autres termes proprement étrangers l'un à l'autre. C'est la notion d'*Andersartigkeit* (altérité) qui

72. E. FINK, *Welt und Endlichkeit* (1949), Freiburg/München, Königshausen & Neumann, 1990, qui correspond à la réponse de Fink aux *Grundprobleme der Metaphysik. Welt-Einsamkeit-Endlichkeit* de M. HEIDEGGER, cours de 1929-1930 auquel le premier avait assisté et que le second lui a d'ailleurs dédié à sa mort en 1975.

73. *Ibid.*, p. 193-213.

74. « Monde et embarras du monde : problème d'un excès d'interrogation de l'être. Limite de la compréhension ontologique. *Limite de la cosmologie !* Le problème de l'*origine du monde* comme question de la métaphysique qui se fonde elle-même, comme ouverture de la dimension onto-gonique, comme "distance méontique à l'être" », manuscrit de FINK de 1936 publié en traduction française dans le numéro des *Cahiers de philosophie* intitulé *Le Monde* (15/16), hiver 1992/1993, p. 86 (traduction légèrement modifiée).

75. *Ibid.*, p. 199 : l'espace facticiel y est dit orienté par les points cardinaux, orienté par l'homme (*Umgebung*) dont le point-zéro (*Nullpunkt*) d'orientation est à chaque fois ma chair (*mein Leib*), ici (*Hier*) absolu par rapport à tout là-bas (*Dort*). On ne peut manquer de reconnaître la problématique husserlienne du *Leib* et de la sphère du propre comme « sorte de monde » au § 44 des *Méditations cartésiennes*, ainsi que l'attribution des localisateurs ici et là au moi et à l'autre comme relevant de la thématisation husserlienne de l'*Ein-fühlung*.

76. E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation* (1930-1932), Dordrecht/London/New York, Kluwer Academic Publishers, 1988, 2^e vol., traduction française par nos soins, Grenoble, J. Millon, 1994 (1^{er} vol.).

vient qualifier de manière récurrente ce rapport abyssal du moi constituant et du moi phénoménologisant. On aura reconnu ici un thème insistant de la gnose anticosmiste : l'étrangeté au monde, qui se traduit ici par une altérité radicale à l'égard de toute constitution du monde⁷⁷. Pourtant, si le spectateur n'est pas au monde ni du monde, il reste qu'il fait l'objet d'une mondanéisation spécifique, que Fink nomme de diverses manières mondanéisation secondaire (*sekundär*), apparente (*scheinbar*), impropre (*uneigentlich*) pour la distinguer de la mondanéisation primaire mise en œuvre par l'ego constituant lui-même⁷⁸. Cette mondanéisation singulière est proprement passive, le spectateur s'y voit entraîné (*mitgerissen*) par l'ego constituant. L'anticosmisme finkéen est un dualisme transcendantal (non mondain) de l'ego spectateur et de l'ego constituant qui trouve son unité première dans une vie située avant toute dualité. Seul le retrait vis-à-vis du monde qu'offre la réduction spectatrice permet d'envisager le monde comme lieu primordial déterminé par les qualités du haut, du bas, de la droite et de la gauche.

Toutefois, si Fink offre une forme phénoménologisée d'anticosmisme, on ne saurait sans erreur lui imputer un « gnosticisme » phénoménologique. De quelle gnose la phénoménologie finkéenne est-elle donc porteuse ? Dans les cours et les manuscrits encore inédits déposés aux Archives-Fink de Freiburg, on voit fréquemment surgir les expressions de « théologie négative » et de « dialectique négative », rendues inadéquates par leurs substantifs, mais instructives par la recherche d'une dimension ultimement négative. Fink fait également un usage fréquent, à partir des années 1950, du terme de mé-ontique (*das Meontische* ou *die Meontik*) pour désigner une sorte d'ontologie d'emblée niée, dans un mouvement de pensée qui va jusqu'à substituer le rien (*das Nichts*) à l'être, c'est-à-dire le pays des morts (*Morgenland*) au *Zeitraum* de l'apparition (*Erscheinen*) qu'est le tout (*Alles*)⁷⁹. Par ce geste de négation originaire, la connaissance de l'absolu se voit dé-totalisée, approchée en tout cas sur un mode négatif.

Le pré-cosmisme husserlien et l'accomplissement de la non-dualité. De cet anticosmisme finkéen rigoureux se distingue la perspective husserlienne qui, dans son dialogue avec Fink à l'occasion de la rédaction de la *VI. Cartesianische Meditation*, s'inscrit en faux contre l'opposition trop tranchée du moi phénoménologisant et du moi constituant. Il n'y a pas pour Husserl *Andersartigkeit* mais simple distinction des modes d'être des moi transcendants qui forment un seul et même ego transcendantal.

Toutefois, l'attitude transcendantale consiste bel et bien en un « détournement » (*Umwendung*) du monde par rapport à l'attitude mondaine absorbée, naïvement immergée en lui. La réduction est interruption de la familiarité mondaine (*Welt-vertrautheit*) de celui qui vit à l'intérieur du monde (*hineinleben*) dans l'état naturel

77. PUECH insiste longuement dans « Phénoménologie de la gnose » sur la différenciation du vocabulaire gnostique de l'altérité et de l'étrangeté : *op. cit.*, p. 208-213.

78. E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation*, § 11, p. 122-123 notamment.

79. *Alles und Nichts*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959.

d'enfance du monde (*Weltkindschaft*)⁸⁰. On voit ici combien la familiarité (*Vertrautheit*) que Heidegger reprenait à son compte comme mode d'être factice du *Dasein* dans le monde est ici congédiée, en tout cas neutralisée comme élément de naturalité ininterrogée. Est-ce à dire que l'ego transcendantal husserlien soit, comme le laisse penser Heidegger, « sans-monde » (*weltlos*)⁸¹, comme la pierre ?

Radicalisée dans la phénoménologie génétique, la réduction se fait défection des dualités naïves, y compris de la naïveté transcendantale qui consiste à défendre l'idée illusoire d'une pureté du transcendantal en maintenant une opposition absolue entre mondanité et transcendantalité : il convient d'envisager ces deux dimensions de l'expérience que sont le mondain et le transcendantal comme inscrits sous le sceau d'une seule et même expérience non duelle de l'ego. Or, du sein de la problématique husserlienne, l'adoption de ce point de vue non duel peut se lire à même les deux cheminements non cartésiens d'accès à la réduction : l'un, par la psychologie, est celui que radicalise Fink grâce à l'instance du spectateur désintéressé ; l'autre, par la *Lebenswelt*, dégage un *a priori* originaire du monde par-deçà le monde objectif. Dans les deux cas, le monde est pris en vue à partir de sa re-constitution génétique, soit par inhibition de tout intérêt finalisé pour lui, soit par questionnement à rebours (*Rückfrage*) en direction de la sphère originaire de sa donation charnelle. Tout en prenant leur départ dans une polarité inversée de l'expérience, la *psychè* purement spectatrice d'une part, le corps vécu d'autre part, ces deux chemins ne s'opposent aucunement : seule la mise au jour de l'instance spectatrice dés-intéressée à toute constitution du monde permet d'accéder à une compréhension du monde affranchie de toute objectivité et, *a fortiori*, de tout objectivisme, et de ressaisir ce dernier dans sa dimension proprement incarnée : la *Lebenswelt* y coïncide à terme avec le *Nullpunkt* qu'est le *Leib* origine du monde sans être lui-même du monde, c'est-à-dire avec la « sorte de monde » qu'est la sphère charnelle du propre, ainsi présentée au § 44 des *Cartesianische Meditationen*. Aussi le rôle de chaque voie est-il bien spécifique : la voie du spectateur déagée par la thématization du dés-intéressement au monde est la condition expresse, transcendantale d'une *autre* appréhension du monde ; la voie de la *Lebenswelt* donne proprement accès à ce dernier, au moyen d'un questionnement à rebours (*Rückfrage*) en direction de sa dimension primordiale, passive, pré-objective pour tout dire, dont le *Leib* fournit le point non spatial d'orientation : on est ici au plus près du concept cosmique de monde thématized par Fink comme *Kosmos* ou par Heidegger comme *Erde*.

La différence reste toutefois dans le mode d'accès à cette cosmologie, ontologique chez ces deux derniers, irréductiblement transcendantale et thématized méthodologiquement grâce à la phénoménologie génétique chez Husserl. La caractéristique de cette méthode génétique réside dans le schème récurrent de l'antécédance (*Vorgängigkeit*), visible dans la multiplication des « *vor-* » qui préfixent toute dimension mondaine de l'expérience et traduisent un originaire toujours pré-appréhendé, ce qui

80. *Hua VIII*, p. 121 et 123.

81. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43, p. 206 ; et *Hua IX*, p. 274 (« Un monde en général n'appartient-il pas à l'essence du Moi pur ? », demande Heidegger à Husserl), traduction française dans *Notes sur Heidegger...*, Paris, Minuit, 1953.

a pour vertu de défaire la pensée de l'origine au profit de celle de la genèse, et d'en assurer une compréhension étonnamment valentinienne. Que fait Husserl, si ce n'est penser la *hylè* comme vécu immanent primordial, immanent à la conscience transcendante elle-même, en étroite proximité avec l'idée valentinienne selon laquelle la matière est la condition même de l'esprit parce qu'elle ne lui est pas opposée de façon externe, mais lui est immanente ? La *hylè* originaire, ce « choc inconcevable » (*unbegreiflicher Anstoß*), selon l'expression de Husserl reprise à Fichte⁸², n'est accessible que selon un geste de rétrocession ultérieure qui est construction, mais qui tire sa légitimité de l'impossibilité à accéder au vécu directement, sinon à le vivre sans le réfléchir. La *hylè* impose une rétrocession méthodique qui est précession dans l'expérience. La phénoménologie husserlienne reste donc cosmologique parce que son sens est profondément pré-cosmiste. À la différence de la trace originaire qui est thématifiée par E. Lévinas puis J. Derrida sous le vocable de « différance », et qui tâche de penser la dérivation comme originaire, l'idée d'antécédance première cherche à donner jour à un mouvement rétrocessif court-circuitant toute volonté illusoire de coïncidence avec l'origine. Dans les deux cas, c'est bien la temporalité dans sa version chrono-logique et irréversible qui se voit mise à mal, mais il s'agit d'une part de se situer dans un « après coup » originaire, d'autre part, de donner lieu (ou monde) à un « avant coup » dynamique : le schème de la pro-cession des éons à partir du Plérôme répond très exactement à une même inquiétude. Cette pensée phénoménologique de la précession requiert une pluralité originaire de l'absolu, ou un absolu originairement pluralisé, de même que le Plérôme est d'emblée pensé comme pluriel. La non-dualité gnos(t)ique apparaît ici tout entière ré-assumée dans le geste de cette pluralité antécédante originaire, condition d'un rapport pré-cosmiste au monde, c'est-à-dire d'un rapport phénoménologique transcendantal au cosmos.

82. *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 487. Cf. aussi *Faktizität und Individuation* de L. LANDGREBE, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1982, p. 86.