

La Vérité captive – De la philosophie. Cette œuvre n'est pas « la plus importante du dernier demi-siècle », et ce n'est pas dans ces catégories qu'il faut penser : ce livre absolument nouveau, inaugurant une renaissance, laissant son siècle, cela va sans dire, mais tous les autres derrière soi, est l'œuvre où pour la première fois la philosophie commence. Contre ce fait qui dépend de la Vérité, et pas même de moi, personne ne peut rien.

Maxence Caron : *De l'art comme résistance à l'implication politique*, p. 404.

La Transcendance offusquée – De la philosophie

Dans son nouveau livre¹, Maxence Caron poursuit ce qu'il a commencé dans *La Vérité captive* : une toute nouvelle interprétation de la philosophie et l'élaboration de son « *Système nouveau de la Pensée, de l'Art et de l'Histoire passée, présente et à venir* » déjà en partie présenté dans une quinzaine de volumes publiés. Il faut spécifier l'expression *son* Système, car il ne s'agit pas d'un nouveau système qui s'ajouterait aux autres déjà existants : il s'agit plutôt *du* Système de la Pensée, comme l'écrit à plusieurs reprises Maxence Caron lorsqu'il note : « La philosophie n'avait pas encore commencé. C'est fait.² »

Le Système présenté n'est pas simplement le résultat du travail énorme que le philosophe a dû investir pour élaborer cet œuvre, il vérifie aussi ce qu'affirme *l'Ode de Salomon* : « La pensée de la Vérité m'a conduit, Je l'ai suivie et n'ai pas erré.³ » Alors que beaucoup ont vu la manifestation du Principe et l'ont fui pour éviter de croiser son Regard, Maxence Caron en parle ouvertement, clairement, quitte à être considéré « comme un étranger⁴ » par ceux qui se disent philosophes ou penseurs.

« *La Transcendance offusquée* » se présente comme une relecture tout à fait originale de la discursion à l'âge classique : sur la base de notions qui

¹ Maxence Caron : *La Transcendance offusquée - De la philosophie. IIe Partie : Ontopsychanalyse de l'Âge classique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018. 1042 pages. ISBN 978-2-251-447759

² id., e.a. p. 1042 ; et le texte mise en exergue.

³ id., p. 25.

⁴ id., p. 25.

sont expliquées, Maxence Caron analyse Descartes qui entre dans la totalité de distraction pour « aveugler⁵ » face au Principe ; Pascal qui a peur de penser et finit par « interdire⁶ » d’aborder par la pensée la Transcendance ; Leibniz qui révolutionne la pensée, mais pour le pire, et parvient à « effacer⁷ » tout ce qui concerne le Transcendant pour ne garder que le transcendement ; Kant enfin qui fixe la reptilité, en fait la doctrine qu’il consomme et réussit à « assourdir⁸ » tous ceux qui désirent encore parler de Dieu.

Ces développements illustrent et analysent à la fois cette discursion moderne qui n’a de cesse « qu’elle se soit vue approfondir intégralement l’offuscation de la Différence fondamentale et transcendente : la discursion court, mais elle ne se regarde pas ; elle ne se regarde jamais, elle ne regarde jamais penser la pensée... ces paupières ne s’ouvrent que pour convoiter l’unique référent et qu’elle détache de sa cause en offusquant la Différence fondamentale du Transcendant et du transcendement⁹ ».

Discursivité transcendementale mais jamais transcendantale, la philosophie moderne aboutit à « cet ordre outre-humano-moderne, à cette *nodernité* dont tout l’Être a été chassé¹⁰ » et dont le fruit est « de faire marcher le singe debout et l’homme à quatre pattes ».

Heureusement le maxencéisme¹¹ – c’est ainsi que l’on nomme désormais la pensée ontodiaphorique fondamentale de Maxence Caron – heureusement le maxencéisme regarde au fond de la possibilité de la pensée et du Principe de cette possibilité pour rencontrer la pensée qui connaît, en se connaissant, la Transcendance antérieure du Créateur. Désormais donc « la Vérité n’est plus captive : le Principe Transcendant, la pure splendeur de son irréductible Différence est apparue en toute rationalité comme la possibilité même de la rationalité et dans son essence souveraine, elle est apparue comme la constitution même de la pensée¹² ». L’essence propre de la Transcendance cesse ainsi d’être offusquée : la grandeur du Principe est assumée et sa Différence fondamentale aimée.

Avoir reconnu l’acte d’obliviscence par lequel a sévi et s’est perpétrée une même et multiséculaire volonté d’offuscation de la précedence diaphorique propre au seul Essentiel, c’est le point de départ des analyses

⁵ id., p. 323-481.

⁶ id., p. 483-619.

⁷ id., p. 621-758.

⁸ id., p. 759-930.

⁹ id. p. 40.

¹⁰ id., p. 41.

¹¹ id., p. 75.

¹² id., p. 45.

éclairantes de Maxence Caron, suite à *La Vérité captive* où il avait déjà dressé la nosologie fort (im)pertinente de l'outre-modernité. Si la postmodernité a montré l'humain qui a oublié le Principe, l'outre-modernité éclaire comment par choix systématique en faveur du pire et du mauvais le Principe est oublié. Toute cette évolution vers le pire est préparée par la discursion moderne dont *La Transcendance offusquée* procède à une ontopsychanalyse montrant comment l'âme, la pensée, le cogito pourtant au centre de l'intérêt, ne sont jamais vraiment saisis comme réflexivité et donc finalement méconnus dans leur différence ontologique.

On l'a remarqué : pour exprimer le *Système nouveau*, Maxence Caron forge de nouveaux concepts et se sert de néologismes dont le sens apparaît au cours de la lecture du texte dense, mais rédigé dans un style transparent, lumineux, harmonieux si différent de celui des discours outre-modernes contemporains offusquant la Transcendance.

A partir du latin « *obliviscor* » (j'oublie), Maxence Caron définit l'obliviscence¹³ qui au cours de l'âge classique n'est pas un simple oubli, mais bien l'oubli fondamental, cette action de mettre en face de soi (*ob*) ce que l'on a effacé (*livi*), dans une manière de satisfaction de ne pas voir, exprimée par la forme déponente du verbe « *obliviscor* », forme qui met au cœur du verbe la présence intéressée du sujet à l'origine de l'action. C'est donc bien le sujet qui oublie, qui efface, et l'obliviscence se comprend comme acte de mépris envers la Vérité, effacement progressif de la Différence fondamentale, mis en œuvre après l'ère dodécapostolique qui se clôt avec saint Thomas et saint Bonaventure.

Ces deux grands penseurs du XIII^e siècles avaient en effet uni en leurs pensées les douze siècles de gloire panoranoétique qu'avait inaugurés la rupture introduite par la foudre de l'Évangile en qui la Différence a dit sa Parole.

Pendant douze siècles – Maxence Caron forge le concept de « Dodécapostole diaphoriquement suspendues par-dessus le monde et le temps » pour les désigner – pendant douze siècles prirent donc fin les avatars du monotone et vain immanentisme antique, celui du Tao comme celui des Présocratiques et de leurs dérivés helléniques.

Tous les termes forgés à partir du grec « *diaphora* » se réfèrent à la différence ontologique et tiennent une place centrale dans le *Système nouveau*, de sorte que le maxencéisme peut se dire aussi le Système du Diaphorisme transcendantal.

A partir de 1277, année charnière pour la conception maxencéiste de la marche de la pensée, est apparue avec le scotisme une ère nouvelle qui

¹³ id., p. 71.

devait durer jusqu'au début du XXI^e siècle, plus précisément jusqu'à l'apparition du *Système nouveau*. Maxence Caron subdivise cette ère en plusieurs étapes : « De Duns Scot à Montaigne l'immanentisme obliscent ternit le Sens ; puis de Descartes à Kant la Transcendance du Théodiaphore est effacée, offusquée ; enfin de Hölderlin à Heidegger la Différence de l'Être est intégralement rouverte, puis souillée par les disciples de cette phénoménologie au service de l'inversion de tout et de l'affirmation de l'immanence référente.¹⁴ »

De cette ère intermédiaire entre les grands penseurs du XIII^e siècle et le *Système nouveau* du XXI^e, *La Transcendance offusquée* présente l'âge classique pour en faire l'ontopsychanalyse et pour montrer comment l'offuscation de la Transcendance procède bien de choix et de décisions précises. Chez Descartes d'abord.

DESCARTES : AVEUGLER

Partant du *cogito* qui devrait pourtant montrer qu'« être substance réflexive, c'est manifester avec soi la différence radicale au sein de laquelle on est tenu¹⁵ », « l'idiotique rêveur au poêle » se passe de « la teneur essentielle diaphorique et antérieure du Principe afin d'établir une doctrine qui abolit la pensée dans l'érection d'un système physique demandant un exercice exclusif à même le transcendement¹⁶ ». Pour se faire « maître et possesseur de la nature » Descartes pose le *cogito* comme fondement, dont il entrevoit certes la réflexivité et son diaphorisme, mais qu'il finit, une fois sa physique fondée, par négliger pour oublier à la fois la différence réflexive que le *cogito* incarne et la Différence fondamentale qu'il désigne.

Notons que du *cogito* l'ère Dodécapostolique avait déjà parlé : saint Augustin y était revenu à cinq reprises. Mais là se laisse aisément voir « l'assomption de la dimension réflexive et la tâche de la pensée en tant que relation à la Différence fondamentale dont l'Initiative, transcendantale par soi, est à la fois intimement et objectivement pour l'homme *structure* et *révélation*¹⁷ ». Saint Augustin voulant connaître Dieu et l'âme ne s'appuie pas sur le *cogito* comme le fait Descartes, uniquement pour fonder de manière pragmatico-immanentiste la réduction de la philosophie à la physique et l'activité humaine à une physiologie, physique des passions. La

¹⁴ id., p. 72.

¹⁵ id., p. 44.

¹⁶ id., p. 347.

¹⁷ id., p. 464.

méditation cartésienne du *cogito* en effet ne fait ni entrer en Diaphorisme ni penser le caractère transcendantal de la Différence fondamentale et de la diaphoranoèse ; elle ne porte donc pas vers la recherche de Dieu ni vers la « connaissance de Dieu que demande Dieu afin que de sa Différence fondamentale nous puissions recevoir l'initiative de sa Métadiaphore, l'initiative de sa Paradidonodiaphore¹⁸ ».

Descartes se décide plutôt contre la Vérité, ne regardant jamais la teneur diaphorique de la réflexivité, ni du Principe sur lesquels pourtant – à lire les II^e et III^e *Méditations* – repose la totalité de son œuvre. Et Maxence Caron de résumer : « Descartes fait de la réflexivité un instrument d'expression pour le transcendement et non l'occasion panoranoético-diaphorique d'un approfondissement nécessaire à qui veut que soit non la physique ou le détournement de la philosophie dans la métaphysique au service de la physique, mais à qui veut que soit en vérité la philosophie.¹⁹ »

On comprend : pour se rendre « maître et possesseur de la nature », Descartes réduit la philosophie à cette métaphysique qui fonde la physique sur les effets du Principe, en oubliant Celui-ci, son antérealité et son essence possibilisatrice. En conséquence, la Vérité reste captive et la Transcendance offusquée : le Principe Transcendant ne lui est pas plus qu'« un appui, un moyen et un instrument pour connaître le transcendement et pour affirmer le transcendement afin de n'établir qu'en lui la pensée et l'exercice de la pensée²⁰ ». Ayant encore entrevu la Transcendance, Descartes qui enfant aimait « un fille qui était un peu louche²¹ » ne voit, adulte, que d'un œil la Transcendance dont il emprunte uniquement les effets, tout en offusquant son Essence pour finir par aveugler ceux qui désirent s'adonner encore à la vraie philosophie. « Entrepreneur d'immanentisme », le premier philosophe de la modernité étale dans son *Discours de la méthode* ses préférences qui préparent ce terrain ontodiaphoriquement oblisqueux si cher à tous ceux qui le suivent.

Pour Descartes, Dieu existe bien : il lui permet le réagencement des sciences pour une organisation générale du transcendement, mais la Transcendance diaphorique, la Différence fondamentale, ne bouleverse en rien le fond de la vie ou les lignes de l'existence individuelle. Autrement dit : « Que Dieu existe permet au cartésien d'essayer cette chose extraordinaire qui consiste à ne plus jamais penser à Lui ». L'« évidence » du Principe n'est pas regardée « comme une présence de précédence dont l'antéprédication imprègne la possibilité même que, panoranoèse, je pense et sois toujours

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *id.*, p. 336.

²⁰ *id.*, p. 338.

²¹ *id.*, p. 323.

déjà dans la réflexivité en qui est éployée toute pensée ; l' « évidence » cartésienne en laquelle est regardé le Principe n'est pas ici un motif de reconnaissance de l'antécédence possibilisatrice dont dépend l'ontoréflexivité diaphorique même sans laquelle est impossible la moindre pensée ou la moindre sensation » ; l'« évidence » apparaît au contraire pour ne sauter aux yeux (étymologiquement : *ex-videre*) qu'afin de ne plus être prise en vue et de ne précisément point constituer un motif d'intérêt pour la pensée. »

La pensée ne regarde donc pas sa réflexivité et est invitée à ne pas s'occuper de la Vérité. Le Sens de celle-ci, Descartes le confie désormais à la religion et instaure ainsi le dualisme entre foi et savoir qui fera en sorte que la pensée ne s'intéresse pas à la Substance du Transcendant, mais reste enfermée dans cet immanentisme dont le monde s'imprègne de plus en plus.

Le lecteur remarquera sans doute l'absence d'un philosophe moderne, pourtant fort populaire en notre « *nodernité* » outre-moderne. Maxence Caron note : « Parmi les suiveurs littéraux du cartésianisme, il y a ce minuscule Spinoza dont il est réellement inutile de faire le moindre cas et qui, en éplucheur de haricots, ne représentant rien sur le plan historique, n'est rien d'autre qu'une note applicative et aveugle au bas de la page cartésienne, et rien qui puisse retenir l'attention magistrale du Diaphorisme transcendantal.²² » Dont acte.

Passons alors au deuxième représentant de ce qui depuis le refus cartésien d'occuper la pensée à la Transcendance n'est plus de la philosophie, mais bien de la « philosophiscariote²³ », qui trahit la vraie philosophie en enfermant la raison dans l'immanentisme du transcendement, quitte à confier Dieu au cœur : Pascal.

PASCAL : INTERDIRE

A bien lire Pascal, on remarque qu'il n'emploie la raison qu'à délaissier la raison et à laisser agir une autre dimension que la raison ne doit pas connaître. Ainsi, en choisissant un des deux pôles du « cartésien dualisme adiaphorique entre la foi et la raison²⁴ », il interdit à la pensée tout exercice hors du champ de transcendement et par cette décision ne fait que renforcer l'immanentisme cartésien.

²² id., p. 469.

²³ id., p. 468.

²⁴ id., p. 486.

Autrement dit : la Vérité « en qui sont unies la foi et la raison sans aucune distinction telle qui puisse conduire à leur séparation²⁵ » n'intéresse pas Pascal. Si son apologétique dit bien qu'il est préférable de croire, elle ne prouve pas cette attitude et ne permet pas non plus de la comprendre. Il fuit dans l'action morale pour ne pas avoir besoin de penser le Principe, et Maxence Caron d'ironiser : « Personne n'a jamais vu que l'auteur à qui on a fabriqué un livre de « Pensées » ait lui-même un jour *pensé*.²⁶ »

Le fameux *Mémorial* atteste bien cette peur de la pensée de la Différence transcendante. Certes, Dieu y est nommé, mais non pas comme Principe transcendant, non pas « selon Son Nom (Ex 3, 14), mais simplement comme « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex 3, 16).²⁷ » Tout est ainsi disposé « pour interdire à la pensée la relation à l'Essence comme telle²⁸ ».

« Le silence éternel des espaces infinis » livre un autre exemple de cette peur de penser. Ce silence aurait pu devenir pour Pascal l'occasion la plus efficace de prendre conscience de son âme, car face à ce silence il n'y a que la pensée, « la conscience de la conscience – c'est-à-dire sa réflexivité²⁹ », mais Pascal avait « déjà choisi de ne pas penser la dimension de la pensée » où paraît la précédence de la diaphoranoèse et la différence réflexive qui aurait arraché « naturellement » sa raison à l'objet immanentiste pour l'attacher au champ supra-naturel. Pascal refuse donc cette occasion, tout animé par la présupposition héritée de Descartes et du jansénisme cartésien « qui *doit* relier toute raison, toute la pensée, à la zone de transcendement³⁰ » en oubliant et en offusquant la Transcendance.

Sans cesse Pascal est ainsi « dans la peur de regarder vers ce qui est au centre de la pensée, tout comme vers la pure Différence principale de la Transcendance ». Ses *Pensées* ne sont que « la mise en œuvre de la peur de la pensée³¹ » débouchant sur une pragmatique qui ne parle pas du Principe, mais bien de la condition humaine. C'est ce repli sur la condition d'homme qui interdit à Pascal le regard sur l'être d'homme en qui s'éploie la réflexivité faisant signe vers la Transcendance. Certes, Pascal considère l'effet de la présence de la Transcendance, mais il l'affecte à la seule tâche « d'éclairer le champ de l'immanence transitive anthropique c'est-à-dire les paradoxes de la condition humaine³² ». Agissant ainsi, il se sépare de ce qu'il a désigné comme essentiel dans le temps même qu'il le désigne tout en

²⁵ id., p. 485.

²⁶ id., p. 518.

²⁷ id., p. 614.

²⁸ id., p. 614.

²⁹ id., p. 518.

³⁰ id., p. 518-519.

³¹ id., p. 619.

³² id., p. 586.

oubliant de regarder l'Essentiel comme essentiel, et le Principe comme pleine principialité.

Redit dans le langage du Diaphorisme transcendantal : Pascal s'interdit de penser ce dont l'être d'homme dépend intégralement, car il présuppose comme aveugle fondation de sa doctrine la fracture entre la pensée et la Vérité. La Différence fondamentale s'évanouit ainsi « vers le haut dans l'évaporation pour une pensée qui ne la veut pas connaître, vers le bas dans la coïncidence avec la fondation du champ de transcendement même³³ ». Aussi la racine de la concupiscence, Pascal ne la place-t-il pas dans un mauvais choix délibéré opéré par un moi aveugle à sa propre réflexivité, mais bien dans la structure même du moi. C'est pour lui l'alibi de n'avoir pas à penser l'âme, vu que le seul élément de supra-naturalité qu'il permet à sa raison d'adopter est le péché originel. Toute possibilité d'entrer dans la différence propre de l'être d'homme est ainsi contournée et toute marque de Transcendance effacée au sein d'une amartiopraxie, une pratique du péché.

En résumé, « Pascal veut que l'âme soit intégralement peccamineuse et radicalement imparfaite pour que toute recherche fondamentale soit interdite et que la pensée soit réduite au champ de transcendement et à l'amartiopraxie³⁴ ».

Toute spontanéité pour le bien est absolument impossible à l'homme : l'être d'homme est plein de concupiscence et donc rempli de mal. Cette proposition dénuée de nuance et tombant sous le coup du manichéisme ou d'un certain gnosticisme, « ne tient aucun compte de l'eïkautopoëme paradidonodiaphorique qui rend possible l'éploiement réflexif de la pensée, l'épansion fractale réflexive, c'est-à-dire tout simplement la pensée au sens le plus abondant de ce qu'elle contient ; elle ne tient aucun compte de l'image archodiaphorique que porte en soi, par voie de Métadiaphore, la différence réflexive en qui vit la substance excelsive de l'âme, et cette substance excelsive n'est possible que parce qu'elle est rattachée à la superexcelsitude de la Transcendance diaphorique en qui l'être d'homme est prononcé c'est-à-dire tenu et porté³⁵ ».

Remarquons que les vocables que Maxence Caron forme à partir du grec lui permettent d'exprimer le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu (eïkautopoëme) et que dans sa différence fondamentale (diaphorique ou encore archodiaphorique) Dieu se communique (métadiaphore) à l'homme qui peut l'accueillir comme Différence fondamentale (paradidonodiaphore) parce que par sa pensée il est ouvert au tout (panoranoëse). Ce sont là les

³³ id., p. 587.

³⁴ id., p. 592.

³⁵ id., p. 588-589.

thèses fondamentales sur lesquels revient constamment le maxencéisme assumant ainsi la pensée des saints Augustin, Thomas, Bonaventure à l'œuvre pendant l'ère glorieuse de la Dodécapostole.

Encore un mot sur l'emploi de la Bible si chère à Pascal. Il est vrai qu'en ses pages se lit la chute de l'homme, mais il n'est pas moins vrai que Pascal « use de l'explication par la Bible en avançant certains aspects qui sont utiles à ses préjugés obliques, afin de supprimer – tournant l'Écriture contre l'Écriture – toute pensée des objets diaphoriques mêmes que présente la Bible et qu'elle offre au devoir de pensée... Pascal joue en réalité la chute contre tout le reste de l'Écriture où le commandement est inscrit à chaque page de connaître la Transcendance de Dieu et la profondeur de la pensée à laquelle un tel Principe s'adresse³⁶ ».

Pascal s'ingénie donc à faire du moi, qu'il proclame « haïssable », un élément enraciné dans le mal plutôt qu'un élément égaré ne retrouvant pas son enracinement de bonté dans sa dimension diaphorique excelsive. Il ferme ainsi la voie d'accès à l'ontodiaphorité réflexive, et le moi ne lui apparaît plus comme image pensable d'un Principe Transcendant possibilisateur.

Et qu'en est-il du prétendu augustinisme si présent au XVII^e siècle, chez Pascal et tout le courant janséniste profondément influencé par la pensée du grand docteur de l'Église ? Certes, on lit saint Augustin, mais de seconde main, et surtout dans des références à ses derniers écrits, ses œuvres antipélagiennes et polémiques « dans un déni systématique des profondeurs spéculativement diaphoriques de sa pensée³⁷ ». Gilberte nous informe que son frère « ne s'est jamais appliqué aux questions curieuses de la théologie, et il a mis toute la force de son esprit à connaître et à pratiquer la perfection morale chrétienne³⁸ ». Aux traités pensants de saint Augustin, dont notamment le *De Trinitate*, Pascal n'a pas attribué d'importance et il n'a jamais voulu lire sérieusement saint Thomas dont il ne regarde l'œuvre que pour répondre en polémiste à la lecture appauvrie du thomisme de la part des théologiens jésuites.

Pour conclure cette présentation trop brève de l'analyse originale que présente Maxence Caron de Pascal, retenons que ce dernier est bien un représentant classique de ces siècles spéculativo-schismatiques où la Vérité est offusquée par une pensée qui délaisse la Transcendance pour ne penser plus que le seul transcendement.

³⁶ id., p. 589.

³⁷ id., p. 484.

³⁸ id., p. 616.

En interdisant ainsi de penser vraiment, Pascal confirme le dualisme et l'immanentisme cartésien et prépare le terrain à cet autre qui effacera totalement la Transcendance : Leibniz.

LEIBNIZ : EFFACER

Le jeune Leibniz vient à Paris où il est accueilli dans la famille de Pascal et y étudie les écrits de celui qu'il considère être un vrai génie. Il constate vite que même si Pascal interdit la pensée de la Transcendance, dans sa pensée le souvenir de ce refoulement de sa Présence a laissé des traces. L'idée d'une physique intégrale, science ultime et explication absolue de tout, n'était pas envisageable pour Pascal. Ce sera la tâche de Leibniz de la rendre possible en effaçant définitivement toute trace de la Différence fondamentale du Transcendant afin de « laisser libre cours structurel et dynamique au transitivisme des modèles mathématiques³⁹ » et de ne retenir pour divin que ce Dieu-harmonie consistant à refléter la totalité et chacune des monades.

Avec Leibniz nous atteignons « l'affaissement final du divin à niveau de transcendance et la biffure prononcée à l'endroit de toute Transcendance ». Et Maxence Caron de constater : « Après Leibniz, Nietzsche n'invente rien qu'un hurlement, et (...) Hegel ne produit rien qu'une organisation minutieuse de ce que l'auteur de la *Théodicée* n'a donné qu'en de grands axes à la fois ontologiquement précis et structurellement généraux.⁴⁰ »

C'est donc bien Leibniz qui, selon le maxencisme, efface tout regard pour le Transcendant et pour la dimension de sa Différence fondamentale afin de déduire une divinité assez plate pour que l'on ne pense pas à sa consistance propre, à sa Substance, mais qu'on la confonde avec le monde ou la structure et les principes de la nature. Sans verticalité diaphorique, cette divinité leibnizienne est suffisamment aplaniée pour pouvoir fusionner avec le transcendance et disparaître ainsi de toute pensée et de toute philosophie.

A la fin de sa vie, Leibniz, étrangement, fait cet aveu d'« avoir toujours tu ses doutes pour ne pas paraître trahir sa cause⁴¹ ». Sa cause lui était donc plus importante que la Vérité. Et cette cause, c'est bien l'immanentisme

³⁹ id., p. 625.

⁴⁰ id., p. 626.

⁴¹ id., p. 629.

intégral, offusquant le Transcendant pour ne mettre en valeur que les schèmes du transcendement qui reçoit ainsi, pour la première fois, une structure de déité. « Qu'importent les doutes pourvu que soit préservée la cause immanentiste !⁴² » Et Maxence Caron d'interroger le lecteur : A ces conditions quelle valeur encore accorder désormais à la moindre démarche spéculative « quand tout est décidé par les tables de la loi révolutionnaire immanentiste...⁴³ » ?

Pour Leibniz, la philosophie n'est donc plus la pensée de la Différence fondamentale, mais bien celle du transcendement ennuyusement réfléchi dans l'unitotalité physique fondée sur un mode opératoire – le calcul intégral et infinitésimal – qu'il a déduit des écrits de Pascal. Le Dieu de Leibniz, pris dans le champ de transcendement, ne peut vouloir que l'harmonie de ce transcendement et n'est donc plus rien d'autre que « le modérateur équationnel d'une arithmétique des compossibles⁴⁴ ».

Le système de Leibniz « ne pense ni Dieu, dont il efface la Transcendance, ni la conscience, dont il tait la réflexivité fractale ; en revanche il pose le champ de transcendement comme mesure de Dieu, qui par définition et par essence rend possible en sursubstance décisive la présence des transitivités immanentes, et de la conscience réflexive, dont le recul panoradiaphorique n'est nullement réductible ou inscriptible en cette survalorisation du champ de transcendement à la continuité duquel Leibniz veut tout aménager⁴⁵. »

Malgré ces vérités fondamentales qu'à l'époque personne ne soulignait, on ne reviendra plus après Leibniz sur l'état intégralement immanentiste du questionnement philosophique, mais on ne fait que le confirmer et le renforcer sans plus aucun étonnement ni aucun esprit critique.

Le dieu leibnizien est certes encore un dieu personnel, mais un dieu dont la liberté a toujours déjà choisi le transcendement : parmi toutes les combinaisons possibles, sa liberté se voit contrainte de choisir la meilleure. Deux lectures alors se présentent : une lecture mécanique-dynamique et une lecture morale.

La première nous présente un « Dieu » démiurge qui ne fait que réaliser un modèle, et c'est alors ce modèle qui est le véritable Dieu pour ce Dieu dégradé en simple exécutant.

De l'autre côté, la lecture morale nous présente un Dieu qui doit choisir le meilleur entre plusieurs modèles convenables. Loin d'être libre, ce Dieu

⁴² id., p. 630.

⁴³ id., p. 650.

⁴⁴ id., p. 634.

⁴⁵ id., p. 634-635.

ne fait que suivre la nécessité que lui impose le transcendance, et toute morale et toute liberté du choix théologique disparaissent « par rapport à la précedence du champ de transcendance par lequel le dieu leibnizien est nécessité et dont ce dieu est ainsi nécessaire⁴⁶ ».

En conséquence, le transcendance devient la seule véritable référence et la seule véritable sacralité à laquelle est soumise la totalité, de l'infiniment petit à l'infiniment grand.

Tout ce qui pourrait encore désigner l'élément diaphorique, la Différence fondamentale, est désormais occulté, effacé. Comme l'art par exemple, qui fait signe vers le Transcendant : « aux yeux fanatiques de Leibniz » la perte d'une belle machine « est plus déplorable que celle d'un tableau de Holbein⁴⁷ ».

Le maxencéisme voit en Leibniz celui qui « incarne, résume et accomplit d'un seul trait ce siècle des « *Lumières* » qu'il inaugure et où il meurt après l'avoir déjà entièrement dessiné, parcouru, dicté, déterminé et façonné : nul après lui au XVIII^e siècle n'atteindra le degré de fermeté, de sérieux et d'organisation auquel a atteint la révolution que porte l'immanentisme leibnizien ; le siècle des « *Lumières* » répétera les présupposés de Leibniz de telle manière, constituera tel écho, toujours affaibli et toujours moins radical, jusqu'à la conflagration à laquelle son disciple Kant le fait parvenir et accomplit sa dynamique obliscente.⁴⁸ »

Avant de passer à Kant, disons encore un mot sur la conscience telle que Leibniz la conçoit. L'esprit de l'homme lui est certes encore « l'image de Dieu », mais « non pas comme différence réflexive que traverse l'archodiaphorité divine, non comme ce lieu d'infini recul ouvrant sur l'infinité principielle, non comme cet espace diaphorique dans la dimension duquel il s'agit de séjourner et d'être maintenu par ouverture à la dimension d'âme afin de se laisser toucher par la notion seule possible et nécessaire d'un Principe absolument Différent de la totalité et de tout⁴⁹ ». Comme il se contente de penser le Principe comme acte de production, d'harmonisation, de modération de la totalité et de tout, Leibniz pense aussi l'homme à l'image de ce dieu, soumis à la mécanique métaphysique, identifié à l'Âme du monde, miroir actif et productif du transcendance diffusif. Contournant ainsi la réflexivité propre à la conscience humaine, Leibniz ne voit en celle-ci que la seule fonction de formuler l'ordre des phénomènes à l'image de son dieu. L'idée ne touche en elle-même aucune vérité, elle vit dans un monde privé et n'atteint l'objectivité que par mesure

⁴⁶ id., p. 646.

⁴⁷ id., p. 652.

⁴⁸ id., p. 651.

⁴⁹ id., p. 744.

du transcendance absolu, autrement dit dans la relation immanentiste avec les autres idées.

La personnalité du Principe s'efface donc pour laisser une « Âme du monde » ouvrant la donation et la phénoménalité. Et Maxence Caron de résumer : « Ignorer à ce point l'initiative propre du Logos et de sa Paradidodiaphore en qui s'ouvre la pensée, ignorer la centralité préincarnative que décide pour l'homme le Logos archidiaphorique et qui est la réflexivité, ignorer cette élection métadiaphorique et ce que révèle ontodiaphoriquement l'ontoréflexivité, voilà qui conduit Leibniz à des affirmations négatrices de l'humain même⁵⁰ », et une violence inédite peut s'ouvrir dans sa suite contre l'intégrité de la personne.

Aussi le « Dieu » de Leibniz ne peut-il pas empêcher le mal : il est en effet si peu divin que le mal métaphysique ainsi que le mal moral et le mal physique qui en découlent sont des facteurs intégrés et obligatoires au sein de l'économie propre à l'harmonie globale dont « Dieu » est l'organisateur, le promoteur et le créateur. Pour l'auteur de la *Théodicée*, « Dieu », soumis au principe du meilleur, ne peut pas ne pas vouloir l'harmonie, et donc pour l'établir, il ne peut pas « ne pas vouloir le mal⁵¹ ».

Un ordre harmonico-immanent s'impose ici arbitrairement et efface tout ce qui pourrait rappeler la consistance de l'âme libre et ontoréflexive, ainsi que la Transcendance du Principe qui en est la possibilité. C'est dans cet immanentisme transcendantal que s'enracine toute la doctrine historico-pratique de Kant comme Maxence Caron le montrera dans le chapitre suivant.

KANT : ASSOURDIR

Une lecture étonnamment explicative de l'ensemble de l'œuvre de Kant montre comment le philosophe de Königsberg « ne se pâme devant 'le ciel étoilé au-dessus de lui' que parce que 'la loi morale est en lui'⁵²».

C'est là l'ultime conclusion de la doctrine de l'immanentisme kantien pour lequel les jugements esthétiques ne font plus signe vers la Transcendance, mais manquent leur signification lorsqu'ils « ne sont pas liés, de près ou de loin, à des idées morales, car elles sont les seules à apporter une satisfaction libre⁵³ ». Tout doit donc aller du sentiment à la

⁵⁰ id., p. 747.

⁵¹ id., p. 750.

⁵² id., p. 927.

⁵³ *Critique de la raison pratique*, citée par Maxence Caron, *ibid.*, p. 927-928.

morale vers le monde : « tout doit aller à la raison pratique et à la valorisation de la loi morale catégorique qui commande l'immanentisme de l'action transitive et progressiste en fermant tout l'horizon de possibilisation diaphorique dont cet ensemble (pourtant) dépend⁵⁴ ».

Cette fermeture à la Transcendance, oubliée et offusquée, permet à Kant de parachever l'immanentisme de Leibniz en établissant comme devoir pour l'être d'homme cet absolu transcendant qui dans l'approche leibnizienne est inhérent à l'harmonie préétablie, mais que Kant fait provenir des propres facultés intérieures et de l'intimité même de la destinée humaine.

La connaissance est désormais définie comme un enfermement dans le champ de transcendance « dont la possibilité de présence-là n'est jamais pensée ni ne le sera jamais plus dans l'avenir jusqu'à la fin de l'outremodernité⁵⁵ ».

Le prétendu humble respect qui devant la Vérité et l'être en soi « recule en frémissant », expression de la *Critique de la raison pure*, n'est en réalité rien autre qu'« une fuite devant la Vérité, une offuscation de son exigence » lorsque l'esprit doit laisser la Transcendance pour « retrouver sa joie dans la connaissance de la nature et dans l'ordre qui la gouverne, à quoi correspond le concept de Dieu⁵⁶ ». Kant se félicite même d'identifier la notion de divin avec le champ de transcendance et, suivant en cela la philosophie paganique, il « confond, puis synonymise le divin et les effets du divin, Dieu et l'harmonie du monde⁵⁷ », le Transcendant et le transcendant.

On voit avec quelle limpidité la Transcendance est offusquée, le transcendant exalté et l'immanentisme intégré à l'humanité comme une fatalité du destin. Maxence Caron a bien montré les conséquences de ces transformations dans *La Vérité captive* à laquelle il fait allusion lorsqu'il affirme : « Hölderlin subira cette identification de Dieu au transcendant jusqu'à la folie, la vivant comme une morale et comme la pression historique de l'immanentisme tout en ne sachant évacuer les rémanences diaphoriques qu'il ne veut toutefois surtout pas penser : cette oscillation, de forme onto-schizoïde, est le noyau nosologique de l'outremodernité.⁵⁸ » La souffrance de Hölderlin témoigne « de la force immanentotrope du monstre transcendantal libéré par Kant⁵⁹ ». Ami compatissant de Hölderlin, Hegel

⁵⁴ Maxence Caron : *La Transcendance offusquée*, p. 928.

⁵⁵ id., p. 866.

⁵⁶ id., p. 867.

⁵⁷ id., p. 867.

⁵⁸ id., p. 928.

⁵⁹ ibd.

prendra alors les mesures pour que soit finalement accomplie parfaitement « la rotondité de clôture de l'immanentisme achevé⁶⁰ ».

Goethe qui avait lui aussi lu Kant, fit remarquer que l'on a « l'impression de pénétrer dans une pièce transparente ». Maxence Caron précise : « en effet, on n'y voit que le monde⁶¹ ».

C'est bien le résumé de tout le kantisme. Kant, ce naturaliste qui pour fonder la science de la nature procède à sa fameuse « révolution copernicienne » consistant à inscrire le choix du dieu leibnizien « au cœur même des principes de la connaissance humaine⁶² » fait disparaître tout le Principe transcendant dans les principes et les fonctions du champ de transcendance, désormais considéré comme seule vérité. La révolution kantienne n'est que « cette redirection structurelle de toute connaissance vers le transcendance comme centre intégral et vers l'ambition immanentiste⁶³ ». La nature devient alors l'ensemble des objets donnés dans une phénoménologie générale qui limite la connaissance à l'expérience et l'empêche de s'appliquer aux objets de la « raison pure ». Pour Kant, l'expérience ne peut se construire que dans le cadre restreint de la *mathaesthesis universalis* qu'il élabore - selon les analyses de Maxence Caron concernant le statut de la mathématique dans l'esthétique - au chapitre de l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Mais ce que Kant ne signale pas dans ce chapitre, et nulle part d'ailleurs, c'est que pour ériger et promouvoir cette expérience, il se sert de ce qui est hors de celle-ci, paradoxe de cette « révolution copernicienne » dont la législation d'assourdissement analytique finit par imposer à toute pensée le devoir d'oublier la Transcendance.

Et Maxence Caron de constater : « Stimulant comme un aveugle l'usage immanent de la pensée, Kant assourdit celle-ci et la rend muette à sa vocation : en un immanentisme ivrogne il fait tituber la pensée dans la reptilité jusqu'à pleines déchéance et chéance du monstre de l'outremonde. »

L'immanentisme kantien achève ainsi l'Âge classique et ouvre celui de l'outremodernité. Il n'est pas déplacé ici de « ramentevoir avec une certaine tendresse les mots de Napoléon affirmant que 'les prêtres valent bien mieux que les Kant' ». Ou pour le dire autrement à la suite de sainte Catherine de Sienne : Oublier la Transcendance et l'âme qui en est la demeure, autrement

⁶⁰ ibd.

⁶¹ ibd.

⁶² id., p. 775.

⁶³ id., p. 774.

dit « ignorer le Sens soit la débordante grandeur de la Vérité qui est le Salut⁶⁴ », c'est le propre d'une âme encore bien immature.

Dans sa conclusion, Maxence Caron aidera cette âme dans son processus de maturation.

CONCLUSION

L'ontopsychanalyse de l'Âge classique a montré comment par libre décision les philosophes modernes ont éliminé, oublié, voire offusqué la Transcendance, et pourquoi en conséquence cette « philosophie » n'est pas la vraie pensée. Négligeant de penser la Transcendance, elle rate en effet la pensée de la pensée et perd son caractère de philosophie pour devenir « philosophiscariote » et « misosophie ». Certes, en modernité, la subjectivité et le moi sont bien accentués, mais la pensée comme réflexivité n'est elle-même jamais pensée, et donc pas non plus le Sens de l'être d'homme.

Car l'homme est eïkautopoïème de cet eïkautopoïète qu'est la Différence fondamentale. Autrement dit : Dieu crée (poïète) par libre initiative l'homme à Son image (eïkauto), et l'homme est donc bien à l'image de Dieu (eïkautopoïème) qui - paradidonodiaphore - communique, livre, transmet (paradidono) à sa création sa différence (diaphore). L'eïkautopoïèse, la création que Dieu fait à Sa propre image, peut alors être comprise comme une pré-incarnation précédant l'Incarnation de la Différence fondamentale.

A moins de supposer que la Transcendance diaphorique rate sa création et ne parvient pas à obtenir métadiaphoriquement l'image de Soi dont une partie « fuirait dès lors dans une substance séparée, le corps⁶⁵ », il faut concevoir l'être d'homme comme unité de l'âme et du corps. Loin d'être séparé de l'âme, le corps est dans l'âme, le corps est l'étendue de l'espace propre de l'âme.

Vu cette unité, la chair de l'homme, tout comme son âme de laquelle la chair est l'étendue, est bien liée elle aussi à Dieu et miroite la Différence de la Transcendance dont elle est l'image. La chair est, comme le dit Maxence Caron, diaphoroflexive : elle réfléchit, fait voir, rayonne, miroite, exprime le Diaphorisme transcendantal dont elle est, unie à l'âme, l'eïkautopoïème. Certes, ni saint Augustin, ni Bossuet, qui selon Maxence Caron est le seul véritable augustinien du XVII^e siècle, n'ont conclu à la chair diaphoroflexive,

⁶⁴ id., p. 930.

⁶⁵ id., p. 931.

« mais le génie de leur œuvre n'en contredit pas l'expression, en stimule la recherche et en suscite l'accomplissement contemplatif⁶⁶ ».

Pour le Diaphorisme transcendantal, le corps est donc bien « l'étendue de l'espace propre à la dimension diaphorique qui résulte de l'eïkautopoïète Décision de la Paradidonodiaphore⁶⁷ », et les sens qui sont dans l'âme sont les sentiments de la dimension de celle-ci. A chaque sens appartient son organe dans l'espace spirituel qu'est le corps de chair que rayonne l'être d'homme.

Prolongement de la présence diaphorique, la chair avec ses organes porte la marque de la diaphoronoèse (la connaissance de la différence) spécifique à la réflexivité de l'être. L'oreille par exemple est comprise par Maxence Caron – d'ailleurs excellent musicien – comme l'organe de l'écoute et de l'accueil de la chose en soi, comme la déquation diaphorique par laquelle « la réflexivité restitue nativement chaque être à lui-même et chaque élément à son essence⁶⁸ ».

Le corps de l'être d'homme, chair diaphoroflexive, car extension de la réflexivité, est le champ étendu de l'expression diaphorique qui témoigne radicalement que tout est comme l'expression épaisse d'une unique dimension diaphorique, expression épaissie d'une teneur constamment spirituelle. Aucune matière, le corps est plutôt l'épaississement de la diaphoréité réflexive et reflète l'unité métadiaphorique de l'âme avec son Principe qui lui communique la grâce sym-phonique, transcendante et universellement ordonnatrice. Et Maxence Caron d'affirmer : L'âme est « l'Eglise de la Périchorèse trinitaire⁶⁹ », alors que le corps avec les sens de l'âme est structurellement « le Temple de l'Esprit ».

Ou encore, l'âme exprime la participation de l'être d'homme à l'essence différentielle du Principe ; elle est immergée dans la Différence fondamentale, et sa pleine liberté inadéquate lui rend adéquatement perceptible chaque élément en prenant de lui un recul infini pour ne le voir qu'en Dieu dont elle est l'image. Cette native inadéquation de sa réflexivité (*in* ne marque pas la négation de l'adéquation, mais bien l'*inhérence* de la réflexivité en Dieu) fait connaître à l'âme toute chose en soi et les Idées ou vérités éternelles dont l'immutabilité se trouve dans la chose en soi.

Le processus cognitif de l'âme dégage ainsi « la chose en soi par diaphorisme natif, et dans ce diaphorisme natif elle est en constante communication avec ce qu'elle ne peut ni ne saurait changer, ce qu'elle ne peut choisir et qu'elle reçoit, c'est-à-dire avec l'Idée dont la dimension

⁶⁶ id., p. 933.

⁶⁷ id., p. 934.

⁶⁸ id., p. 934.

⁶⁹ id., p. 936.

côtoie, en un parallélisme, dans la mémoire ontologique du franchissement métaphorique, la dimension réflexive⁷⁰ ».

On peut donc dire que « l'Idée précède en un sens la réflexivité ; en un autre sens la réflexivité seule la rend visible⁷¹ ». Pour l'âme réflexive, l'Idée est la forme de toute connaissance, et le Principe le fondement de son être-réflexif pour qui seulement une Idée peut paraître.

Lorsque, loin de la déquation diaphorique où il y a pleine communion entre la réflexivité dés-intéressée et la manifestation de la chose en soi, on refuse de regarder la réflexivité en face – comme le fait l'ère postdodécapostolique –, on favorise cette confusion de l'intérêt et du rationnel qui ouvre peu à peu l'histoire à l'identification de la finitude et de la pensée. La pensée réflexive est alors éloignée de « la Vérité Transcendante qui, dans l'insaisissable et la distance mêmes de sa Différence fondamentale, est, par décision eïkautopoïète, son élément structurel, destinal, formel et architectural⁷² ».

La philosophie non dodécapostolique (Platon, Aristote, Descartes, Hegel...) ignore ces relations entre la Différence fondamentale, la réflexivité et les Idées et, faisant du domaine de ces dernières la simple charpente du monde, elle occulte le diaphorisme réflexif et le Transcendant Principe. C'est là une « récupération immanentiste des Idées qui, dans l'occultation de la Différence, servent à souligner le transcendement⁷³ ». Ainsi valorisé, ce dernier produit « le totalitarisme et le foutrisme (...) jusqu'à ce que soit obtenue au bout de l'adiaphorobliviscence historique, par-delà le nihilisme même qui en est une étape, la satisfaction invertive de l'outremodernité *mihiliste*⁷⁴ ».

L'oubli de la Différence fondamentale et de la Primauté du Principe va de pair avec cette animalolâtrie si typique en notre *nodernité mihiliste* qui relègue la différence réflexive dans l'oubli afin de mieux identifier l'être d'homme à l'animalité et rendre ainsi la Vérité captive.

Maxence Caron retourne alors à la première phrase de la Bible éployée dans le premier verset de l'Évangile de saint Jean. Y est dite la Trinité de manière concentrée, mais audible: « Dieu le Fils de Dieu qui au commencement est Dieu auprès de Dieu créa le ciel et la terre » - traduction justifiable à partir du texte hébreu et justifiant que manquer à la priorité du Premier Principe, c'est manquer à la raison, et donc refuser à l'homme de se connaître soi-même, son sens et sa destinée.

⁷⁰ id., p. 949.

⁷¹ id., p. 949.

⁷² id., p. 953.

⁷³ id., p. 950.

⁷⁴ id., p. 972.

Bossuet, « le dernier Père de l'Église (...) au milieu de ce stupide XVII^e siècle qui allait sombrer dans le rienisme XVIII^e ⁷⁵», rappelait que « connaître et d'aimer celui qui m'a fait » c'est justement là « mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection et tout ensemble ma béatitude⁷⁶ ». Contrairement à tous les philosophes de l'Âge classique, l'Aigle de Meaux, en accord avec les penseurs de l'ère Dodécapostolique, avait vu le rapport entre la connaissance de la réflexivité et celle du Principe à tel point qu'il traduisit en français pour le Pape Innocent XI le verset 6 du Psaume 138 « *Mirabilis facta est scientia tua ex me confortata est* » par cette phrase étonnante : « J'ai tiré de moi, ô Seigneur, une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes.⁷⁷ » Personne des nombreux traducteurs de la Bible en langue française qui l'ont suivi n'a repris cette traduction parce que tous souscrivent à « ce creux dualisme entre foi et raison⁷⁸ » qui fait de la réflexion un simple « mouvement circulaire⁷⁹ » immanentiste refusant tout accès rationnel à la Vérité que seule la foi pourrait atteindre. Le verset du Psaume leur dit alors simplement : « Prodiges de savoir qui me dépasse, hauteur où je ne puis atteindre. »

Or pour Bossuet, en accord avec ce qui dit aujourd'hui le maxencisme, il n'existe pas de « *scientia tua* (pour reprendre les paroles du Psaume) qui soit opposée à l'image que l'homme en lui-même reçoit de l'objet absolu de cette science⁸⁰ », même si le verset 6 termine par « *non potero ad eam* », « à cette science que j'ai acquise je ne puis cependant atteindre ». C'est certes paradoxal, mais ce paradoxe dit en fait « l'essence du Système du Diaphorisme transcendantal comme cathédrale à ciel ouvert ». La réflexivité est toute la science, mais elle l'est en étant en attente de la toute-Initiative de Dieu. Cette Science est en soi la Science par Lui seul qui la déborde et la constitue. Elle ne se possède pas en elle-même, mais seulement dans la Décision du Principe. « Elle n'est la Science que de savoir et de connaître parfaitement et d'aimer et de se disposer à recevoir ce dont la pleine Présence fait et fera d'elle la Science.⁸¹ » Et Maxence Caron de terminer son exposé : « Et je suis la Science car je sais ainsi combien je suis un éclair au-dessus de moi, et qui dure pour l'Éternité⁸² ».

⁷⁵ id. p. 979.

⁷⁶ id., p. 968.

⁷⁷ id., p. 952.

⁷⁸ id., p. 979.

⁷⁹ id., p. 977.

⁸⁰ id., p. 980.

⁸¹ id., p. 980.

⁸² id., p. 981.

ENVOI
LE QUADRILOGE ERUPTIF

Après avoir exposé les diverses étapes de l'offuscation de la Transcendance et les deux parties encadrant l'ontopsychanalyse de l'Âge classique réalisée grâce aux thèmes essentiels du *Système nouveau* qui sont la connaissance du Premier, de la réflexivité et de la chair diaphoroflexive, Maxence Caron termine *La Transcendance offusquée* par un long poème développant cette ultime affirmation de sa Conclusion : « Je suis un éclair au-dessus de moi et qui dure pour l'éternité. »

C'est en fait un commentaire de la plupart des strophes du *Dies irae*. Maxence Caron y fait intervenir les apôtres Pierre, Jean et Paul, pour terminer avec un chœur quadriloge qui reprend les thèmes du *Système du Diaphorisme transcendantal* en indiquant comment « avant le Jour de la colère / Le Principe envoya la Pensée du Diaphorisme transcendantal / Comme la Précursion, / Et l'outremodernité fut suspendue – jusqu'à la grande Epreuve⁸³ », « lorsque la plénière Sainteté du Nom d'Emmanuel fait paraître la native/ surexcelsion de sa Substance / Quelle terreur arrive et déploie son emprise sur les gueux collecteurs de rien, / *Quantum tremor est futurus* !⁸⁴ ».

Après l'intervention de saint Pierre, « premier quartz accroché à la roche d'Angle, / au Corps du Christ le Dieu fait homme », le vrai philosophe s'interroge sur un possible prolongement indéfini de l'outre-humano-modernité vu que celle-ci est « volontairement inapte à la succession ». Alors « la Mort constamment ? / Non. / Penser / Oratoirement. / La Sagesse sait / Que penser c'est apprendre à mourir à la mort.⁸⁵ »

Intervient ensuite dans le poème saint Jean explicitant la strophe du *Rex tremendae majestatis* ainsi que les deux strophes qui la suivent dans le *Dies irae* : « C'est la dernière heure, / Et j'implore d'un cœur priant et pour jamais, / Moi Jean évangéliste et que le Verbe aimait.⁸⁶ » De cet amour, l'apôtre se souvient lorsqu'il rappelle ici à tout homme que « Le Principe te précède au point qu'il est venu te chercher lorsque tu mourais à / force de te prendre pour Lui. / (...) Pour être mon Salut Ta Liberté franchit la principialité de Son Principe, / *Quaerens me, sedisti lassus / redemisti crucem passus*.⁸⁷ »

⁸³ id., p. 991.

⁸⁴ id., p. 985.

⁸⁵ id., p. 991.

⁸⁶ id., p. 997.

⁸⁷ id., p. 996.

La narrateur décrit alors l'enfer, « la Géhenne où rien ne meurt que pour mourir encore » et « dont les esclaves / Sont les âmes ayant cherché à s'exiler de la dimension de l'âme ». Mais, note miséricordieuse, une des nombreuses que Maxence Caron ne cesse d'ajouter à son œuvre immense, « par la Différence fondamentale au cœur de l'être d'homme le Principe appelle / Avant que ne soit décidé⁸⁸ ».

C'est à saint Paul alors de commenter davantage cette miséricorde en relisant la strophe du *Dies irae* affirmant, en traduction française : « *Toi qui as absous Marie-Madeleine, et, au bon larron, exaucé les vœux, à moi aussi tu rends l'espoir.*⁸⁹ »

Se paraphrasant soi-même, saint Paul redit ici : « Le Transcendant Trinité et qui est le Père / C'est dans la Métadiaphore du Fils qu'il nous a choisis, / C'est en lui qu'il nous a choisis dès avant la création du monde / Pour que nous soyons saints et irréprochables devant son Visage.⁹⁰ »

Le poète Maxence Caron écoute ensuite sa propre voix diaphorique et se joint à la parole apostolique des saints Pierre, Jean et Paul afin de terminer son *Envoi* par *Le Chœur quadriloge* où « la Vérité dit à l'âme pétrie dans l'Image théodore et qui se sait accrescente : / 'Convertis-toi et je te convertirai !'⁹¹ »

Dies irae, le Jour de la colère, mais « les fils du Principe, / Les enfants de la Différence théologique / Tout dardants de diaphoricité / sont extraits de la grande tribulation. (...) Chacun rejoint l'Eglise / Et habite ainsi un amour devenu la toute-clarté conductrice dans la Lumière / directrice. L'Eglise est l'assemblée des hommes repris par la lumière finale : Ils sont unis par la Transcendance à la Transcendance, / Ils sont unis par la Trinité à la Trinité, / Ils sont unis par la lumière à cette lumière qui enlancée à soi accroit infiniment son / Eclat⁹²».

Juste avant l'acrostiche sur la demande du Notre Père « *Sanctificatur nomen tuum* », le poète déclare : « L'être d'homme porte sur soi la signature de Dieu, / Le blanc-seing du sein de Dieu – et c'est la liberté. (...) Elle est de quoi dire Oui à l'Essence surexcelsive. A la clarté de la lumière qui lève, je suis. (...) C'est la philosophie pour la première fois.⁹³ »

Et le livre tout à fait exceptionnel qu'est *La Transcendance offusquée* de Maxence Caron se termine par ces paroles : « La Vérité appelle, et elle te

⁸⁸ id., p. 1003.

⁸⁹ id., p. 1007.

⁹⁰ id., p. 1010.

⁹¹ id., p. 1022.

⁹² id., p. 1028.

⁹³ id., p. 1040.

nomme ; / Viens, avance-toi et règne par-dessus les univers. / La philosophie n'avait pas encore commencé, / C'est fait. / *Maxence*.⁹⁴ »

* * *

Nous n'avons pu offrir ici qu'une lecture rapide et partielle de cette œuvre magistrale et hors norme qu'est *La Transcendance offusquée*. Espérant n'avoir pas trop offusqué son génial auteur Maxence Caron, il ne nous reste qu'à inviter le lecteur de ces lignes à commencer la lecture du livre s'il ne l'a pas déjà fait, et à s'initier ainsi à ces vérités essentielles que nous présente le maxencéisme, ce Système Nouveau de la Pensée, de l'Art et de l'Histoire passée, présente et à venir.

Jean-Jacques Flammang SCJ

⁹⁴ id., p. 1041-1042.