L'Herne

René Guénon



L'Herne

Les Cahiers de l'Herne
paraissent sous la direction de
CONSTANTIN TACOU

René Guénon

Ce cahier a été dirigé par
Jean-Pierre Laurant avec la
collaboration de Paul Barbanegra

Édité avec le concours du Centre National des Lettres

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays.
© Éditions de l'Herne, 1985
41, rue de Verneuil, 75007 Paris

Sommaire

11	Jean-Pierre Laurant	Avant-propos : « Nous ne sommes pas au monde... »
15	Jean-Pierre Laurant	Repères biographiques et bibliographiques
23	René Guénon	Poèmes de jeunesse

La crise du monde moderne

29	Jean Biès	René Guénon, héraut de la dernière chance
44	Michel Michel	Sciences et tradition, la place de la pensée traditionnelle au sein de la crise épistémologique des sciences profanes.
71	Victor Nguyen	Guénon, l'ésotérisme et la modernité.
92	Daniel Cologne	Puissance et spiritualité dans le traditionalisme intégral
102	Jean Robin	Le problème du mal dans l'œuvre de René Guénon
112	René Guénon	Extraits de lettres à Hillel

Des sources pour savoir?

117	Nicolas Séd	Les notes de Palingénius pour « l'Archéomètre »
136	Jean Reyor	De quelques énigmes dans l'œuvre de René Guénon
144	Pierre Grison	L'Extrême-Asie dans l'œuvre de René Guénon

L'axe doctrinal

155	Giovanni Ponte	Réflexions à la lumière de l'œuvre de Guénon concernant l'unité principielle, l'ésotérisme, l'exotérisme et les risques de la voie initiatique
166	Alain Dumazet	Métaphysique et réalisation
176	Alain Gouhier	La réponse à Henri Massis, une aventure inachevée
182	André Conrad	L'indifférence et l'instant, lecture d'un chapitre des *États multiples de l'Être.*
191	Yves Millet	René Guénon contre les Messieurs de Port-Royal
201	René Guénon	Lettre à A. K. Coomaraswamy
204	Olivier de Frémond	Une lettre à René Guénon

Le symbolisme traditionnel

207	Jean Borella	Du symbole selon René Guénon
222	Roger Payot	Réflexions philosophiques sur le symbolisme selon Guénon
234	René Guénon	Extrait d'une lettre à Jean Reyor

Lieux de rencontre et points d'affrontements

239	Mircea Éliade	Un autre regard sur l'ésotérisme : René Guénon
242	François Chenique	A propos des *États multiples de l'être* et des *degrés du savoir :* quaestiones disputatae
273	Jean Hani	René Guénon et le christianisme. A propos du *Symbolisme de la croix*

286 Portarius — Sur la possibilité d'un ésotérisme dans le christianisme
297 Christophe Andruzac — Note sur la diversification des voies spirituelles
310 Denys Roman — Les cinq « rencontres » de Pierre et de Jean
316 Denys Roman — Note additionnelle sur le Saint-Empire
324 Édouard Rivet — René Guénon franc-maçon
340 René Guénon — Extraits de deux lettres à R. P
342 Jean-Pierre Schnetzler — René Guénon et le bouddhisme
351 René Guénon — Une lettre à A. K. Coomaraswamy
352 Marco Pallis — Une lettre à J.-P. Laurant
355 Catherine Conrad — Guénon et la philosophie
366 Frithjof Schuon — Note sur René Guénon
370 René Guénon — Lettre à F. Schuon
373 René Guénon — Trois lettres à propos de l'initiation féminine

Une lente imprégnation

379 Eddy Batache — René Guénon et le surréalisme
391 Pierre Alibert — Albert Gleizes-René Guénon
400 Frederick Tristan — Extraits du Journal
406 Luc Benoist — Lettre à Jean Paulhan
409 René Guénon — Deux lettres au peintre René Burlet
411 Jean Borella — Georges Vallin, 1921-1983
416 François Chenique — La vie simple d'un prêtre guénonien : l'abbé Henri Stéphane
421 Gaston Georgel — Ce que je dois à René Guénon

Entretiens

431 — Entretien avec Jean Tourniac
440 — Entretien avec Émile Poulat

Commentaire des illustrations

455 René Guénon — Lettres à Hillel
457 — Lettres à F. G. Galvao
459 — Lettre à Julius Évola

Avant-Propos

« Nous ne sommes pas au monde... »

Jean-Pierre Laurant

à Georges Vallin

Dix ans après la conversion de l'Occident au pessimisme réduisant à la banalité le cri de Rimbaud, Guénon n'en peut plus d'avoir raison. La conspiration du silence autour de lui est une légende [1], son temps l'a connu mais refusé de se reconnaître en lui et les fruits que porte l'arbre vieillissant du XX^e^ siècle montrent qu'il ne pouvait en être autrement.

S'il paraît pénétrer maintenant, nouveau cheval de Troie, de grandes citadelles de la pensée, les guerriers sortis de ses flancs cherchent les défenseurs et leur victoire devient sans objet. Trop tard, disent les uns, la cité était déjà morte, à quoi bon s'égarer dans les contorsions intellectuelles du commentaire? En face de Guénon il n'y avait rien, disent les autres, et de tous les arguments qui lui furent opposés que reste-t-il?

Il reste que c'est aujourd'hui que nous vivons, faisons notre chemin avec un moi, des systèmes de pensée et des idéologies poussant leurs ramifications dans des lieux que nous n'avons pas choisis. D'un côté l'évanouissement perpétuel de l'objet même des « sciences humaines » nous entraîne, de l'autre Guénon, parce qu'il est passé par le même genre de situation, est notre viatique. La raison d'être de ce *Cahier* est là, démarche traditionnelle d'unité : je m'interroge ici et maintenant.

L'éclatement apparent des sujets qui y sont abordés et des approches presque contradictoires n'indiquent pas autre chose que la nécessité d'aller chercher la pensée vivante là où elle s'est réfugiée. Pour reprendre une terminologie littéraire qui connut quelques succès, ce n'est pas ce *Cahier* mais les désordres actuels qui constituent, hommage bien involontaire, des Mélanges offerts à René Guénon.

En cela nous l'imitons, bien modestement, car lui aussi n'a pas hésité à aborder des terres inconnues, il a survécu aux embuscades. Ainsi ce qui apparaît aux yeux de certains comme un coup porté sur une erreur de documentation ou une faute d'argumentation est à replacer dans la position de contradiction inévitable entre une connaissance intuitive directe et son approche par des moyens qui ne le sont pas. Guénon a développé un mécanisme d'exposition à mi-chemin entre la logique et la pensée symbolique. Procédé semi-incantatoire mais cohérent et rigoureux à qui on ne peut appliquer les règles qui fondent la pensée dialectique.

La déviation de son œuvre est également un danger réel, chacun développant un niveau de lecture à la mesure de ses forces, comme nous l'enseigne certes le combat de Jacob et de l'Ange mais à condition d'ignorer les ombres projetées et la constitution de systèmes fermés et exclusifs de compréhension. Dans la conscience collective, la pensée traditionnelle risque la réduction au rôle dans lequel Walter Benjamin imagine la théologie en nain bossu actionnant, caché sous son siège, l'automate joueur d'échecs du matérialisme historique [2] : contre culture occultée par les « idéologies dominantes ». Cependant, l'état de la critique montre, cinquante ans après ses écrits majeurs, la remarquable résistance du discours guénonien; l'accusation de non-sens portée couramment contre lui témoigne de son caractère difficilement récupérable : enfin une clef qui n'ouvre rien.

Quelques rares absences méritent explication, tel représentant de groupe initiatique se rappelant de Guénon a refusé par principe sa participation à une œuvre « extérieure », tel autre s'est récusé après l'avoir tout d'abord envisagée et ce pour des raisons très honorables. Marie-France James n'est pas là non plus malgré une thèse de doctorat d'État sur *René Guénon et les milieux catholiques* [3]. Ses conclusions affirmant l'incompatibilité entre la foi catholique et l'enseignement de Guénon ne pouvant rien apporter à cet ouvrage. La maladie a traversé d'autres projets de collaboration; nous regrettons en particulier l'article de René Allar et celui du professeur Georges Vallin au titre prometteur : « Difficultés d'approche d'une gnose non dualiste. »

Pour les absences volontaires comme pour les différences de langage tenu, nous rappelons ce qui a été dit plus haut sur l'instant, la tradition vivante est une expérience intérieure que refait chaque génération, faute de quoi elle va comme des ânes chargés de reliques. Chacun des parcours ne représente cependant qu'une infime partie du travail nécessaire, le reste est transmis, d'où l'utilité de ces indications dont nous jalonnons les carrefours. Ce *Cahier* n'est pas sur Guénon mais sur nous à travers lui.

Certains sujets peuvent paraître manquer de développement. La part de l'Islam par exemple, eu égard à son importance dans la vie de Guénon puis dans celle de nombre de ses continuateurs; la revue *Études traditionnelles* où Guénon écrivit le plus grand nombre de ses articles affirma, après 1960, ses choix islamiques sous la direction de Michel Vâlsan. Il ne s'agit pas pour nous d'une attitude délibérée ou d'une orientation discrète mais de l'opportunité en soulignant que les choix personnels ne sont pas l'objet de ce travail collectif.

Nous avons tenu compte également des travaux accomplis depuis

trente ans pour simplifier la biographie aux éléments indispensables à la compréhension du présent travail et renvoyer aux bio-bibliographies fort complètes déjà publiées.

Pour le fond, il est certain que le temps a abattu bien des obstacles tout en faisant surgir de nouvelles exigences. Il y a dix ans déjà, un colloque de Cerisy-la-Salle [4] constatait l'actualité de René Guénon et composait un tableau des domaines où s'exerçait son action et les résistances : l'Église catholique, l'Islam, la franc-maçonnerie, etc. non pour faire une sociologie du guénonisme mais en considérant les milieux intéressés comme doués d'une volonté propre et le contact avec son œuvre comme un test de survivance de l'esprit traditionnel. Le temps aidant et tout en reprenant un certain nombre de points abordés pendant ce colloque, nous avons jeté un regard plus froid sur notre sujet : Guénon confronté à saint Thomas d'Aquin et non au mouvement néo-thomiste de son temps, à tel problème de linguistique et non à des généralités sur les langages sacrés et profanes, à tel usage lexicologique en philosophie, etc. Ceci a été rendu possible grâce, il faut le répéter, aux travaux de tout un courant de pensée débouchant sur une autorité acquise peu à peu par ses conceptions [5]. Au total il apparaît clairement que la plupart des raisons invoquées pour le rejeter ont permis au mieux de l'esquiver, nous le retrouvons maintenant, au détour du chemin, avec la chance d'avoir considérablement vieilli.

Le plan suivi s'est efforcé d'articuler ces divers aspects : à la biographie s'ajoutent des inédits de jeunesse et un témoignage, celui de Gaston Georgel : « Ce que je dois à René Guénon. » « La crise du Monde moderne vient ensuite », bilan intégrant, trente ans après sa mort, le choc de son œuvre et s'efforçant par des voies différentes de délimiter les nouvelles fissures et ce qu'elles sont susceptibles de laisser entrer, cette partie conduit naturellement à la question du mal. Quelques correspondances inédites sur ce dernier point renforcent l'éclairage. Le problème des sources, domaine d'élection du conflit entre les tenants d'une origine providentielle et les partisans de l'érudition, est abordé à partir de quelques points de vue précis de l'œuvre sans chercher à identifier des personnes.

L'axe doctrinal rassemble, après un rappel des domaines respectifs de l'ésotérisme et de l'exotérisme défini par Guénon, des études particulières, non homogènes mais comment éviter l'écueil? Les problèmes de linguistique, de métaphysique, de vocabulaire philosophique trouvent ici leur place. Nous avons privilégié le symbolisme traditionnel en séparant peut-être artificiellement ce chapitre du précédent parce qu'il nous paraît faire brèche avec efficacité dans l'« epistémê » contemporaine. Une longue lettre inédite de Guénon à Jean Reyor, à propos de l'église d'Oiron, véritable petit article, clôt avec bonheur cette partie.

Les grands carrefours : l'Église catholique, le bouddhisme, la franc-maçonnerie ont fait l'objet de réflexions nettement délimitées sous le titre de lieux de rencontre et points d'affrontement; quelques difficultés soulevées par l'initiation féminine dans des correspondances inédites ont été évoquées à la suite.

L'appréciation des déplacements de frontières de domaines intellectuels qu'il a provoqués est plus délicate. L'intérêt d'un rejet comme celui

d'André Gide est évident : soulagement d'avoir connu trop tard Guénon et, par là, préservé son œuvre. Vision provoquante de l'Orient pour André Malraux qui, pour cela justement, lisait ses livres dès leur sortie [6]. Heureuse rencontre et adhésion partielle pour Jean Paulhan qui opposa pour finir au refus guénonien du savoir occidental que lui présentait Luc Benoist : « Je suis contraint à la métaphysique par la science [7]. » Ces exemples pourraient être multipliés, de Daumal à Bosco en passant par Bonjean, Artaud et Breton, sans parler de suppositions à propos des plus illustres.

Le dernier chapitre consacre une large place à la peinture, l'iconoclasme guénonien ayant largement contribué à réalimenter un débat ancien sur la notion d'art sacré; il regroupe également des témoignages d'hommes ou sur des hommes engagés par ou avec Guénon dans une démarche spirituelle : prêtre, philosophe, écrivain.

A l'approche du centenaire de sa naissance, nous souhaitons que cet ouvrage collectif suscite de nouveaux travaux. Des publications systématiques de correspondances en particulier éclaireraient la progression et la cohésion interne de sa pensée par la succession des remarques, questions, informations nouvelles de ses lecteurs et des réponses apportées.

En attendant de pouvoir réaliser une véritable édition critique.

J.-P. L.

NOTES

1. Il figure dans le livre de Gaëtan Picon, *Panorama des Idées contemporaines,* Paris, Gallimard, 1954.

2. *L'Homme, le Langage et la Culture,* traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, chap. VII, p. 183.

3. Voir, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon,* Paris, Nouvelles Éditions latines, 1981.

4. « René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle », Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, du 12 au 21 juillet 1973, sous la direction de René Alleau et Marina Scriabine.

5. Nous nous limiterons ici à un exemple : l'usage du mot cosmologie par Nicolas Séd dans *La Mystique cosmologique juive,* Paris, E.H.E.S.S., 1981, repris de Guénon, *Études sur l'Hindouisme,* Paris, Éditions traditionnelles, 1966, p. 45.

6. Clara Malraux nous l'a confié au cours du colloque cité plus haut.

7. Lettre de J. Paulhan à L. Benoist, du 20 octobre 1941.

Repères biographiques et bibliographiques

Jean-Pierre Laurant

La vie d'une seule personne est l'objet de la biographie nous dit le *Petit Littré :* définition trop claire pour un spirituel. D'un côté, l'individu et ses actes constituent aujourd'hui le dernier obstacle à l'éclatement face à la multiplication des schémas explicatifs, de l'autre, le dépassement de l'individualité commande la vie du spirituel : « ... Ce n'est plus moi qui vit mais le Christ qui vit en moi [1]. » Une démarche initiatique se raconte dans les bornes du temps et de l'espace ordinaires qui paraissent vite incohérents et contradictoires. En même temps l'invraisemblance efface l'exemple et les légendes dorées n'ont plus qu'une existence éphémère. Bref, la vie de Guénon est difficile à raconter en termes de « cursus », de journal, de roman, de notice.

N'avait-il pas, de son vivant, pour couper court aux divagations suscitées par une polémique avec la *Revue internationale des Sociétés secrètes* de Mgr Jouin, déclaré que si on l'ennuyait trop avec la personnalité de René Guénon, il la supprimerait purement et simplement. Avec une aversion pour les photographies [2] aussi forte que celle de Balzac, il manifesta un goût prononcé pour les pseudonymes; au Sphinx du roman de jeunesse repris dans la signature de *La France antimaçonnique* en 1914 [3], succédèrent les changements de noms traditionnels : Palingénius, évêque gnostique d'Alexandrie et surtout Abdel-Wahid-Yahia en Islam dont les initiales servirent à signer des articles dans le *Speculative Mason* [4]. La direction de cette revue s'interrogea un moment sur l'identité de son correspondant.

La première monographie, *la Vie simple de René Guénon* [5], rédigée dans l'entourage de la revue qu'il inspirait [6], voulut, comme le titre l'in-

dique, couper court aux spéculations sur des contradictions possibles entre son intérêt de jeunesse pour l'occultisme, ses orientations chrétiennes puis islamiques, sa vie maçonnique et son antimaçonnisme en montrant l'unité profonde de la démarche depuis la rencontre d'un ou de maîtres jusqu'à la réalisation finale au Caire. L'ouvrage insistait sur l'origine non humaine de ses connaissances; le silence gardé volontairement sur la nature de la transmission rendait vain tout travail d'identification des personnes ou des idées. Michel Vâlsan, successeur de Jean Reyor à la tête des *Études traditionnelles* élimina tout élément personnel divertissant pour ne voir que « la boussole infaillible » et « la cuirasse impénétrable ».

Mais, parallèlement, la diffusion de son œuvre dans des milieux intellectuels différents apporta une masse d'informations difficile à intégrer dans le cadre précédent. Noële Maurice-Denis qui avait entretenu des liens d'amitié avec lui appuya les « réticences chrétiennes [7] » sur des données biographiques; Paul Sérant et Lucien Méroz [8] centrèrent leurs ouvrages sur la pensée tout en s'efforçant de replacer la personne et son destin dans des catégories déjà identifiées, celle des hérésies gnostiques par exemple. Des travaux universitaires vinrent ensuite, mémoires, thèses, publications classant de nombreux thèmes et sources dans le courant de l'histoire des idées [9]. M.-F. James, au terme d'une enquête remarquable dans les milieux catholiques, reprit nombre de positions de N. Maurice-Denis tout en risquant quelques pas du côté de la psychanalyse. Il restait à A. Thirion d'esquisser, superficiellement à vrai dire, une interprétation marxiste du rejet du monde moderne par un petit-bourgeois blésois issu d'un milieu hostile à l'industrialisation [10] pour achever le circuit de ce que le jargon sportif appelle passages obligatoires. Dernière étude en date, celle de Jean Robin [11] est revenue à une vision hiératique en réinterprétant les matériaux accumulés par ses prédécesseurs en liaison avec le caractère providentiel de sa fonction.

Les limites de ces méthodes sont visibles, dépourvu de sa finalité initiatique le récit de la vie de Guénon est sans intérêt, voire médiocre; réduit à un geste rituel, symbole de l'œuvre écrite, il est faux donc générateur d'errances. Le dépassement de la personnalité suppose son existence comme la mort du moi une autre issue que la schizophrénie, ainsi les défauts, les hésitations sont imbriqués dans le combat spirituel avec le désir, la volonté et la clairvoyance; il n'est pas de notion plus antitraditionnelle que celle de vie privée. Il suffit pour s'en convaincre de lire les Écritures où voisinent si fréquemment les caractères les plus tordus et les destins spirituels les plus étonnants, perversion et conversion. Nous avons à lutter nous dit St Paul [12] « contre les Principautés, les Puissances, les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes [...] ». Il est de ceux qui ont livré ce genre de combat avec le glaive de l'esprit. Les repères biographiques suivants visent à délimiter le champ et à éclairer le paysage où s'est déroulée l'action intérieure et extérieure qu'il nous faut raconter à nos enfants et à nos petits-enfants. Repères sans valeur par eux-mêmes, ils n'ont d'autre but que de montrer comment le héros est allé voir ailleurs.

1886-1906 : les années difficiles

Le 15 novembre 1886 René, Jean-Marie, Joseph naît à Blois, enfant unique du remariage entre Jean-Baptiste Guénon, architecte-expert et quinquagénaire et Anna Jolly. A douze ans René a fait sa première communion et, de santé trop fragile pour aller à l'école, avait appris à lire et à écrire grâce aux soins de sa tante, M^me^ Duru, dans la belle maison de la rue du Foix en bord de Loire.

1898 Élève de l'école secondaire catholique Notre-Dame des Aydes, il est fréquemment malade.

1901 Son père, le jugeant victime de jalousies, l'envoie au collège Augustin-Thierry à Blois.

1903 Année de philosophie exaltante avec Albert Leclère spécialiste des présocratiques, il est également en relation avec le chanoine Gombault professant un thomisme un peu étroit et intéressé par les phénomènes praeternaturels. René est reçu au baccalauréat, série philosophie.

1904 Seconde année de classe terminale, il obtient son baccalauréat, série mathématiques élémentaires avec la mention « assez bien ».

1905 Inscrit au collège Rollin à Paris en mathématiques spéciales en vue de préparer les grandes écoles.

1906 L'échec dû, en partie au moins, à sa santé chancelante qui lui vaut d'être réformé, le détourne des concours; il s'installe alors au 51 de la rue Saint-Louis-en-l'Ile et porte son attention vers l'occultisme. Une ébauche de roman, *La Frontière de l'autre monde* et des poèmes témoignent de ses préoccupations.

1906-1912 : à travers l'occultisme

Il fréquenta tout d'abord l'École hermétique de Papus où Sédir et Barlet, avec qui il se lia, enseignaient. Admis dans l'Ordre Martiniste, bientôt « Supérieur Inconnu » il participa également à la vie d'organisations maçonniques parallèles : la Loge Humanidad, rattachée peu après au rite de Memphis et Misraïm et au Chapitre et Temple INRI du rite primitif et originel swédenborgien.

1908 Secrétaire éphémère du Congrès spiritualiste et maçonnique, il y rencontra Albert de Pouvourville (Matgioi) avec qui il aborda les traditions extrême-orientales, Fabre des Essarts, patriarche de l'Église gnostique de France et Théodor Reuss, grand maître de l'O.T.O.

1909 Premiers travaux écrits avec la publication de deux comptes rendus de l'École hermétique dans l'*Initiation* de Papus, une polémique

dans la revue maçonnique *l'Acacia* à propos de la régularité du rite de Memphis et Misraïm, et une mise au point dans *la France chrétienne.* Dans le même temps, il prenait la tête d'un énigmatique ordre du Temple rénové à la suite d'une communication obtenue par écriture automatique; cette affaire lui valut d'être exclu avec ses amis de l'Ordre Martiniste et des organisations contrôlées par Papus. Sacré évêque gnostique d'Alexandrie sous le nom de Palingénius, il commence la publication de la revue *la Gnose,* et l'article « Le Démiurge », de décembre 1909, montre une réelle maîtrise chez un jeune homme qui put faire supposer d'autres « contacts traditionnels ». Il est également inscrit à l'École pratique des hautes-études en compagnie de quelques amis gnostiques.

1910 Une quinzaine d'articles paraissent dans *la Gnose,* notamment des « Remarques sur la production des Nombres », divers articles sur la Maçonnerie et des notes à l'*Archéomètre* de Saint-Yves d'Alveydre, texte transmis par Barlet. Il fait alors la connaissance du peintre suédois Ivan Aguéli, islamisé sous le nom d'Abdul Hadi et Soufi, admirateur d'Ibn Arabi; Aguéli, de retour après sept ans passés au Caire où il avait publié la revue islamisante *Il Convito* avec Enrico Insabato, collabora à *la Gnose.*

1911 Vingt articles dans *la Gnose,* parmi eux : « La constitution de l'être humain selon le *Védânta* » et « Le Symbolisme de la Croix ». Notons également « Un côté peu connu de l'œuvre de Dante. » La revue cessa de paraître quelques mois plus tard, son directeur avait rompu peu à peu ses liens avec les milieux occultisants.

1912-1921 : Regards vers l'Église catholique et l'Université

1912 Mariage catholique avec Berthe Loury, assistante de sa tante, M^me^ Duru; il appartient alors à la Loge Thebah de la Grande-Loge de France, travaillant au Rite Écossais Ancien et Accepté, et reçoit la même année l'initiation soufie par l'entremise d'Aguéli sous le nom d'Abdel Wahid Yahia.

1913 Abel Clarin de la Rive, directeur de *la France anti-maçonnique* ouvre les colonnes de son journal à Guénon qui procède à quelques mises au point à propos de Maçonnerie et de « pouvoir occulte ». Celui-ci y rencontre Olivier de Frémond, catholique antisémite et antimaçon, avec qui il échangera une importante correspondance élargie à l'iconographe chrétien L.A. Charbonneau-Lassay sur la question de la tradition.

1914 Les mêmes thèmes sont développés, il faut y ajouter un article sur « L'ésotérisme de Dante » et, dans *la Revue bleue,* « Les doctrines hindoues ». Il entreprend une licence de philosophie à la Sorbonne.

1915 Licencié ès Lettres avec mention « bien » en juillet, il prend un poste de suppléant au collège de Saint-Germain-en-Laye et prépare un D.E.S. en philosophie des sciences avec le professeur Milhaud en compagnie de Noële Maurice-Denis, fille du peintre nabi, qui l'amène à l'Institut catholique de Paris.

1916 Reçu à son D.E.S. : « Leibniz et le calcul infinitésimal » : N. Maurice-Denis lui a fait connaître Jacques Maritain, le père Peillaube et le milieu où se renouvelait le thomisme.

1917 Une année d'enseignement à Sétif.

1918 Retour à Blois, préparation de l'agrégation de philosophie.

1919 Échec à l'oral de l'agrégation; rédaction de comptes rendus dans *la Revue philosophique* où le fait entrer Gonzague Truc.

1921 Le professeur Sylvain Lévi refuse « L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues » comme doctorat d'État après en avoir initialement accepté le projet. Un ouvrage paraît sous le même titre chez Rivière. En même temps, Guénon rédige une série d'articles pour *la Revue de Philosophie* (néo-thomiste) du père Peillaube et publie *le Théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion* par les soins de la Nouvelle Librairie nationale dans une collection dirigée par Jacques Maritain : Enquête sur un groupe para-religieux menée rigoureusement selon les règles de la critique historique.

1922-1929 : l'ésotérisme en Occident

1923 Des comptes rendus paraissent encore dans *la Revue de Philosophie* mais les liens se relâchent avec les amis de N. Maurice-Denis; Guénon, qui a abandonné l'enseignement, reçoit beaucoup de monde rue Saint-Louis-en-l'Ile, Occidentaux et Orientaux. Son ami F. Vreede affirmera en 1973 qu'il lui avait alors fait la confidence de son appartenance à une association de « Maîtres à tous grades », héritière de l'ancien compagnonnage. Des réunions hebdomadaires qui dureront jusqu'en 1928 débutent chez les docteurs Winter et T. Grangier, fréquentées par Mario Meunier, J. Bruno, F. Bonjean, Marc-Haven. Publication chez Rivière de *l'Erreur spirite.*

1924 A la suite du livre de F. Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux,* une table ronde organisée par *les Nouvelles littéraires* réunit sur le thème d'un centre initiatique sacré où siégerait le Roi du Monde Maritain, Grousset, F. Lefèvre, Ossendowski et Guénon. *Orient et Occident* paraît chez Payot, un chapitre est consacré aux conditions de la reconstitution d'une véritable élite.

1925 Début de la collaboration au *Voile d'Isis* de Paul Chacornac, revue qui perdra peu à peu son caractère occultiste et à *Regnabit,* revue universelle du Sacré-Cœur du père Félix Anizan, o.m.i. et de L.A. Charbonneau-Lassay; c'est par ce dernier que Guénon aura connaissance de la survivance de groupes d'hermétisme chrétien. L'éditeur Charles Bosse publie *l'Ésotérisme de Dante,* le chapitre II traite d'une société ésotérico-religieuse, la *Fede santa. L'Homme et son devenir selon le Védânta* paraît chez Bossard. Une conférence est donnée en Sorbonne sur la métaphysique orientale.

1926 Poursuite de sa collaboration à *Regnabit* avec notamment : « Terre sainte et cœur du monde. » Il travaille également pour *le Voile d'Isis* et dans diverses revues : *Vers l'Unité* (organe de la droite nouvelle), *la Revue bleue, Vient de paraître* (d'inspiration catho-

lique), *Au Christ Roi* (organe du Hieron de Paray-le-Monial). Il aurait inspiré la même année la formation d'un groupe d'amis : Union intellectuelle pour l'entente entre les peuples. En fait, il fréquente alors des milieux bien divers, parfois très parisiens comme le salon de Juliette et Albert Gleizes.

1927 Suite et fin de sa participation à *Regnabit,* le père Anizan est accusé d'hétérodoxie. Contacts avec le groupe des Polaires. Publications du *Roi du Monde* et de *la Crise du monde moderne* chez Bossard; attaques de la *Revue internationale des sociétés secrètes* contre lui.

1928 Année de deuil, sa femme, puis sa tante, meurent tour à tour. Rencontre de Jean Reyor qui prendra de plus en plus d'influence à la rédaction du *Voile d'Isis* et l'aidera à mener à bien la transformation en *Études traditionnelles.*

1929 Voyages et projets d'édition en compagnie de M^me^ Dina; il réside quelque temps aux Avenières en Savoie. Pendant ce temps paraissent *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* chez Vrin, ce qui le brouille avec Daudet et Massis frappés par l'excommunication de *l'Action française* et qui avaient bien accueilli sa critique du monde occidental moderne ainsi qu'une plaquette sur *Saint Bernard.* Quelques articles très importants de symbolisme sont rédigés pour *le Voile d'Isis.*

1930-1950 : en Islam

1930 Départ pour le Caire, en compagnie de M^me^ Dina, à la recherche de textes soufis; celle-ci rentra seule trois mois plus tard. Guénon, pratiquement sans ressources vécut quelques mois fort pauvrement dans le vieux Caire autour de la mosquée Seyidna el Hussein, faisant la connaissance du sheikh Salâma Radi de la branche shadilite à laquelle il avait été rattaché en 1912. Une série d'articles du *Voile d'Isis* a trait à l'ésotérisme islamique.

1931 Après plusieurs déménagements, il se fixe près de l'université Al Ahzar adoptant en tous points les us et coutumes locaux, émaillant sa conversation en arabe de dictons populaires. *Le Voile d'Isis* va donner régulièrement deux articles de sa main à chaque livraison, une très importante série sur l'initiation durera jusqu'en 1937.
En préparation depuis fort longtemps, *le Symbolisme de la croix* paraît chez Véga, dédié à la mémoire du sheikh Elish.

1932 Se lie avec le sheikh Mohammed Ibrahim et voit souvent Valentine de Saint-Point (Rawheya Nour-Eddine). Publication des *États multiples de l'être* (Véga), suite de *l'Homme et son devenir...,* dont les matériaux étaient également rassemblés depuis près de vingt ans.

1933 Les questions relatives à l'initiation occupent en quasi-totalité sa collaboration au *Voile d'Isis;* un certain nombre de ses lecteurs cherchant pour eux-mêmes la lumière et refusant la Franc-Maçonnerie, il vit d'un bon œil la constitution d'un groupe soufi en France. F. Schuon fit deux voyages à Mostaganem auprès de la Tariqah Alioua et exerça la fonction de Moqaddem à son retour.

1934 Il épouse la fille aînée de Mohammed Ibrahim, Fatma Hanem, s'installe chez son beau-père et liquide son appartement de Paris peu après tout en conservant avec la France une abondante correspondance : son information des problèmes intellectuelles parisiens était remarquable et il entretint plusieurs polémiques.

1935 Vacances à Alexandrie, treize articles dans *le Voile d'Isis,* quatre dans le *Speculative Mason,* signés A.W.Y.

1936 *Le voile d'Isis* devient *Études traditionnelles,* une longue série sur des symboles fondamentaux double la précédente.

1937 S'installe au faubourg de Doki, la maison lui est offerte par un admirateur anglais. Sa correspondance est considérable, citons, parmi tant d'autres, René Allar, André Préau et A. K. Coomaraswamy.

1938 Intense activité pour *les Études traditionnelles,* et maladie.

1939-1940 Rétablissement et rechutes, les visites se succèdent : F. Schuon, Titus Burckhardt, J. A. Cuttat; il voit fréquemment Martin Lings, Anglais islamisé.

1940-1943 La guerre interrompt le courrier, préparation de plusieurs ouvrages. Luc Benoist travaille avec Jean Paulhan à la création d'une collection traditionnelle chez Gallimard. Michel Vâlsan, diplomate roumain qui a rejoint le milieu des *Études traditionnelles,* peut servir d'intermédiaire avec le Caire.

1944 Naissance de Khadija.

1945 La revue reprend vie; publication du *Règne de la quantité et les Signes des temps* chez Gallimard.

1946 Retour au centre du Caire avec toute sa famille. Sortie des *Principes du calcul infinitésimal* chez Gallimard et de *la Grande Triade* (la Table ronde). Un recueil d'articles paraît chez Chacornac, sous le titre *Aperçus sur l'initiation.*

1947 Naissance de Leila, sa seconde fille. Les articles des *Études traditionnelles* reviennent sur des problèmes soulevés par les définitions d'ésotérisme et exotérisme, de mystique et de connaissance, de pratique religieuse, « Nécessité de l'exotérisme traditionnel » clôt l'année. Visite de Marco Pallis et du fils de Coomaraswamy. Nadjn oud-Dine Bammate, jeune étudiant, est son pensionnaire; des correspondances importantes sont échangées avec Julius Evola ou des Maçons comme Marius Lepage ou Denys Roman. Les rapports Église-Franc-Maçonnerie sont largement développés dans les lettres à Jean Tourniac publiées par celui-ci dans *Propos sur René Guénon* [13]. Création par des « guénoniens » de la Loge la Grande Triade, Rite Écossais Ancien et Accepté à la Grande Loge de France.

1948 Nouvelles difficultés de santé; douze articles rédigés.

1949 Naissance de son fils Ahmed. Naturalisation égyptienne. Création d'une Loge « sauvage », en dehors de toute obédience : « Les Trois Anneaux ». Trois articles successifs dans les *Études traditionnelles* sur christianisme et initiation.

1951 Meurt le 7 janvier 1951 à 23 heures. Le 17 mai, naissance d'un fils posthume, Abdel Wahid.

1952 *Initiation et Réalisation spirituelle,* Paris, Éditions traditionnelles, avant-propos de Jean Reyor.

1954 *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien,* Paris, Éditions traditionnelles, avant-propos de Jean Reyor.

1962 *Symboles fondamentaux de la science sacrée,* Paris, Gallimard, N.R.F. « Tradition », introduction de Michel Vâlsan.

1964 et 1973 *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage,* 2 vol.

1968 *Études sur l'hindouisme,* Paris, Éditions traditionnelles.

1970 *Formes traditionnelles et cycles cosmiques,* Paris, Gallimard, N.R.F., avant-propos de Roger Maridort.

1973 *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme,* Paris, Gallimard, N.R.F., *Les Essais,* avant-propos de Roger Maridort. *Comptes rendus.*

1976 *Mélanges.*

La revue *Études traditionnelles* a poursuivi régulièrement ses publications. *Rivista di Studi tradizionali* est éditée à Turin et, depuis 1982, *Tradition* à Châlons-sur-Marne [14].

J.-P. L.

NOTES

1. Saint Paul, Ga, II, 20.

2. Lettres à F. Galvao du 14 nov. 1946 et à Marius Lepage du 10 nov. 1949.

3. Polémique commencée en 1913 dans cette revue avec les milieux occultistes. Voir M. F. JAMES, *op. cit.*, pp. 105 et sq.

4. 1935-1936-1937.

5. Paul CHACORNAC, Paris, Éditions traditionnelles, 1958, 130 p.

6. *Le Voile d'Isis,* devenu en 1936 *Études traditionnelles* et dirigée à sa mort par Jean Reyor jusqu'en 1960.

7. « L'ésotériste René Guénon. Souvenirs et jugements », *La Pensée catholique,* 1962, nos 77, 78, 79, 90.

8. Lucien MÉROZ, *René Guénon ou la Sagesse initiatique,* Paris, Plon, 1962, 245 p. Paul SÉRANT, *René Guénon,* Paris, La Colombe, 1953, 186 p.

9. LAURANT, J.-P. *L'Argumentation historique dans l'œuvre de R. G.,* Ve section de l'E.P.H.E., 1971, 317 p. M.-F. JAMES, doctorat d'État soutenu à Nanterre, Paris X, le 5 janv. 1978, le texte a été publié légèrement modifié, voir ouv. cité.

10. A. THIRION, *Révolutionnaires sans révolution,* Paris, R. Laffont, 1972.

11. J. ROBIN, *René Guénon témoin de la tradition,* Paris, Trédaniel, 1978, 348 p.

12. Saint Paul, Ep. v, 21.

13. Paris, Dervy-Livres, 1973.

14. E.T., 11 quai Saint Michel, Paris Ve; R.S.T., Viale XXV Aprile 80, 10133 Torino; T., 14 av. du Gl de Gaulle, 51000, Châlons-sur-Marne.

Poèmes de jeunesse[1]

René Guénon

LES ASPECTS DE SATAN

I

Satan, vieil Androgyne! en Toi je reconnais
Un Satyre d'antan que, bien sûr, je croyais
Défunt depuis longtemps. Hélas! les morts vont vite!
Mais je vois mon erreur et, puisqu'on m'y invite,
J'avouerai qu'à mes yeux ce terrible Satan
D'une étrange façon rappelle le Dieu Pan.
Examinons de près ton farouche Visage,
Effroi des bonnes gens, terreur du Moyen Age!
Sans nul doute, le temps t'a changé quelque peu,
Et cependant tes yeux gardent le même feu.
Tes cornes ont poussé et ta queue est plus longue;
Mais je te reconnais avec ta face oblongue,
Avec tes pieds de bouc, ton profil anguleux,
Ton front chauve et ridé (tu dois être si vieux!)
Ta solide mâchoire et ta barbe caprine.
Je te reconnais bien, et pourtant je devine
Qu'il a dû se passer certains événements
Qui ne t'ont point laissé sans peines ni tourments.

Qu'est-il donc arrivé? Qu'y a-t-il qui t'oblige
A éviter le jour de même qu'une Stryge?
Ton air s'est assombri, toi déjà si pensif
Qu'on voyait autrefois, solitaire et craintif,
Errer dans la campagne en jouant de la flûte
Ou garder tes troupeaux assis devant ta hutte.
Qui donc t'a déclaré la guerre sans merci?
Qui donc t'a dénoncé comme notre ennemi?
Je ne l'aurais pas cru, et tu n'y pensais guère
Lorsque tu méditais paisiblement naguère.
Cela est vrai pourtant, ou du moins on le dit,
Et l'on fait là-dessus maint horrible récit.
Traqué de toutes parts, le pauvre Lucifuge
Au porche de l'église a cherché un refuge.
Il faut bien convenir que tu n'es pas très beau,
Tel que je t'aperçois sur ce vieux chapiteau.
Te voilà devenu la hideuse gargouille
Que quelqu'un, ange ou saint, sous ses pieds écrabouille.
Le chrétien te maudit, et le prédicateur
Te montre à chaque instant pour exciter la peur;
Il te dépeint hurlant, t'agitant dans les flammes,
Et sans cesse occupé à tourmenter les âmes.
L'auditoire frémit, et, tout rempli d'effroi,
Redoute de tomber quelque jour sous ta loi...
Aujourd'hui c'est bien pis, et avec impudence,
Ô comble de disgrâce! on nie ton existence.
Toi qui épouvantais jadis les plus puissants,
Te voilà devenu un jouet pour enfants!
Quelque vieille dévote, à la piété insigne,
Seule te craint encore et à ton nom se signe.
Moi, je sais qui tu es et je ne te crains pas;
Je te plains de tout cœur d'être tombé si bas!
Je n'éprouve pour toi ni colère ni haine,
J'implore en ta faveur la Bonté souveraine,
Et j'espère te voir, antique Révolté,
Las enfin et contrit, rentrer dans l'Unité!

V

Satan, roi des Enfers et seigneur de l'Abîme,
Que ton empire est triste en son horreur sublime!
Là tu vis morne et seul; nul autre que la Mort
N'oserait partager ton lamentable sort.
Si cuisante que soit ta douleur immortelle,
Il doit faire bien froid dans la flamme éternelle!
Ils ont donc menti, ceux qui t'ont dépeint, Satan,
Entouré de ta cour, Béhémoth, Léviathan,
Baal-Zéboub, Moloch, Astaroth, Asmodée,

Une suite nombreuse et richement parée!
Ce faste convient peu à toi dont la souffrance
Est sans bornes et sans fin, le désespoir immense!
Ton orgueil insensé, tu dois le regretter,
Ô toi qui à Dieu même as voulu t'égaler!
Ne savais-tu donc pas, quoi qu'il puisse paraître,
Que l'Absolu n'est rien, que l'Être est le Non-Être?
Quoi! ignorais-tu donc que le haut, c'est le bas?
Car Dieu est l'Infini, Il est tout et n'est pas!
Hélas! Tu as payé bien cher ton imprudence,
Et tu as reconnu trop tard ton impuissance!
Tout est-il donc fini? et faut-il que toujours
Tu passes dans l'Abîme et les nuits et les jours?
Non! ce n'est pas possible, et ton sort doit quand même
Toucher un jour le cœur de la Bonté suprême!
Ne désespère pas : un jour viendra enfin
Où, après si longtemps, ton tourment prendra fin,
Et alors, délivré de ton sombre royaume,
Tu pourras contempler la clarté du Plérôme!

Ô antique serpent, Nahash que connut bien
Moïse, qui se tut et jamais n'en dit rien,
D'où viens-tu? Nul ne sait! Qui es-tu? Un mystère!
Jadis les Templiers t'appelaient notre Père;
Pourquoi donc? Je l'ignore! Et qu'importe, après tout,
A moi qui ne suis rien, perdu dans le grand Tout?

René Guénon

NOTE

1. Deux cahiers d'écolier tenus par une cordelette rouge tressée contenaient l'un une ébauche de roman *La Frontière de l'Autre Monde*, l'autre neuf poèmes dont voici les titres : *Le Vaisseau fantôme, La Maison hantée, Baal Zeboub, La Grande Ombre noire, La Haute Chasse, Litanies du Dieu noir, Samaël, Les Aspects de Satan, Satan-Panthée.*

La crise du monde moderne

René Guénon, héraut de la dernière chance

Jean Biès

Tandis qu'imperturbablement, dans une indifférence concertée, l'œuvre de René Guénon retournait de fond en comble les illusions et les mensonges de l'Occident, l'énorme majorité des Occidentaux, en dépit d'indices éloquents qui auraient dû tenir lieu d'avertissements, préféraient s'abandonner aux délices de Capoue de la contre-initiation, assurés qu'ils étaient d'une inconstestable suprématie matérielle dans le monde de l'entre-deux-guerres. Au milieu de ces orgies d'inconscience, Guénon l'In-ouï se voyait condamné pour excès de lucidité, en guise de tout salaire, à la peine de solitude capitale.

Au moment où, avec cinquante ans de retard, on commence à mesurer tant d'erreurs accumulées et où l'on qualifie la crise d'« universelle », René Guénon brusquement brille de l'éclat dont l'avait privé une conjuration du silence systématique. Des esprits plus nombreux découvrent l'actualité, l'importance d'un tel message, y décryptent la part d'insupportable et de salutaire que recèle tout « scandale ». Beaucoup cependant lui reprochent de théoriser; et sans doute Guénon dénonce-t-il plus qu'il n'élabore, énonce-t-il plus de « principes » qu'il n'apporte de « solutions » [1]. Si l'on s'en avise pourtant, l'œuvre émet des hypothèses, quoique dispersées, trop concises à notre gré, fournit des directives. Ce sont elles qu'il convient d'examiner : aussi bien leur exploration a rarement été faite jusqu'ici, à laquelle nous invitent l'urgence de l'heure et son désarroi [2].

La première hypothèse envisagée par Guénon est qu'à l'instar d'autres civilisations l'Occident pourrait sombrer dans la pire barbarie et disparaître.

« Il n'est pas besoin de beaucoup d'imagination pour se représenter l'Occident finissant par se détruire lui-même, soit dans une guerre gigantesque [...], *soit par les effets imprévus de quelque produit qui, manipulé maladroitement, serait capable de faire sauter non plus une usine ou une ville, mais tout un continent* [3]. »

Nous ne nous étendrons pas longuement sur cette première hypothèse. Nous apprécierons seulement la lucidité de Guénon, en songeant à quel usage l'uranium enrichi a pu servir depuis la rédaction de ces lignes (1923). Une éventuelle destruction de l'Europe tiendrait lieu d'épilogue à une situation insoluble, toujours plus intolérable. Guénon assure que l'humanité est entrée dans « la période la plus sombre de cet Age sombre » que l'Inde désigne sous le nom de *Kali-yuga*. L'attitude « traditionaliste » s'égare en croyant pouvoir remonter à un degré moins avancé de la décadence, comme s'égare le « progressisme » qui prend le crépuscule pour l'aurore, précipite la course à l'abîme. C'est ignorer dans les deux cas la loi du temps cyclique, qui veut que l'éloignement du Principe accentue, accélère la dégénérescence de toutes choses, ignorer les causes les plus lointaines – « atlantéennes », – de l'état présent. « Erreur », « déviation », « monstruosité », « somme de tous les désordres » –, tel se présente l'« Age des Conflits », qui ne peut trouver sa conclusion que dans un cataclysme dont les prémices ne nous sont pas inconnues [4]. Revenait à Guénon le soin de déceler avec la précision autorisée cet arcane majeur de la « doctrine des cycles », d'en surprendre les implications, d'en rassembler les preuves illustrant la gravité et la singularité du moment, concernant à la fois les domaines matériels, sociaux, intellectuels, psychologiques et spirituels, démontrant la « quantification », la « solidification » et la « volatilisation » du milieu cosmique, le renversement de toutes les « normalités » en leurs contraires infra-humains : tous « signes des temps » qu'il est devenu conformiste de détecter, mais dont le véritable Agent codificateur reste ignoré de la plupart.

En dépit de tant de fractures et d'écroulements, qui croirait pourtant à une démission de Guénon, et, si le mot n'était pas impropre, à son pessimisme foncier? Guénon sait que la connaissance spirituelle ne peut disparaître; tout au plus se retire-t-elle momentanément pour s'enfermer dans la « conque de la Tradition ». Il précise que ce à quoi l'on assiste n'est point tant la « fin du monde » que celle d'*un* monde; que tout achèvement d'un cycle s'accorde avec le commencement d'un autre; que l'aspect maléfique est toujours partiel et provisoire, qu'il a sa raison d'être dans la mesure où il permet l'épuisement de toutes les potentialités inférieures. C'est à l'extrême limite de la désagrégation que se produira le redressement ultime et intégral. Si le temps s'accélère au point de « tuer l'espace », c'est, une fois la succession devenue simultanéité, pour se retourner en espace, inaugurer un nouveau monde. Au temps des souffles terrifiants et des souveraines misères, au fond des éventuels cachots de l'Antichrist totalitaire, tout « martyr » du *Kali-yuga* n'aurait de cesse de se redire cette parole guénonnienne, véritable parole de vie illustrant l'énantiodromie cosmique : « C'est quand tout semblera perdu que tout sera sauvé. »

Ainsi, du point de vue de l'Absolu qui seul nous intéresse, la fin du cycle n'est que relativement catastrophique : l'aggravation du désordre

« empêche le désordre de se perpétuer indéfiniment [5] ». Il va de soi que si le désordre devait s'étendre à l'ensemble de la planète – et telle est bien la situation en cette fin du XX^e siècle – « la restauration de l'ordre aurait seulement à s'opérer sur une échelle beaucoup plus vaste », amenant le retour de l'« état primordial » – la Jérusalem Céleste du judéo-christianisme, le *Satya-yuga* de l'hindouisme. Enfin, au détour d'une de ses rares confidences, Guénon remarque que la perspective d'une totale destruction l'aurait à jamais dissuadé d'entreprendre aucun de ses ouvrages [6].

Si cette hypothèse ne répond pas à la question que tout le monde se pose : *Que faire?* elle n'en a pas moins le mérite d'éliminer le pire, de laisser d'autres hypothèses s'exercer à l'existence. Ce sont elles qu'expose Guénon dans les dernières pages de son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.*

Autre hypothèse : Un retour de l'Occident à l'intellectualité, non pas *« imposé et contraint »*, mais *« effectué volontairement* [...] *par une sorte de réveil spontané de possibilités latentes »*. Cela suppose, d'une part le retrait de l'Occident à l'intérieur de ses frontières, d'autre part l'action de l'Église catholique retrouvant les sources de l'ésotérisme chrétien, éventuellement aidée en cela soit par l'aile droite de la franc-maçonnerie, soit par des intermédiaires occidentaux engagés eux-mêmes dans une tradition orientale.

L'Église catholique apparaissait à Guénon, malgré sa dégénérescence, comme la seule instance encore capable de remédier à la situation. Quoique insuffisamment séparée de la théologie, la scolastique thomiste gardait à ses yeux une part importante de « métaphysique vraie ». Détériorée elle aussi, la Maçonnerie traditionnelle restait pour lui l'Arche possible destinée à conserver l'essence des traditions jusqu'au retour à l'Unité. L'alliance de l'Art spirituel du Sacerdoce et de l'Art royal de la Maçonnerie ne pouvait se faire qu'au plus haut niveau, celui d'hommes entendant rester fidèles à l'héritage médiéval, à l'apport biblique et à l'universalité qui accompagne la réalisation intérieure. Le souhait des « hommes traditionnels » se concrétise aujourd'hui, semble-t-il, dans la pratique d'une voie individuelle reliée à telle ou telle confession, dans l'exclusion de tout antagonisme de principe et le respect des souverainetés, sans excommunication des obédiences, ni, de la part de celles-ci, d'antichristianisme – ce que garantissent des *landmarks* immémoriaux –, un avenir lourd encore sans doute d'incompréhensions réciproques dira si le mariage de la foi et de la gnose restait possible aux terres d'Occident, s'il pouvait faire leur salut ou n'était qu'un cran d'arrêt à une évolution irrémédiablement régressive [7].

Dans son souci de n'exclure aucune carte du jeu, Guénon évoque en outre l'action d'« intermédiaires » occidentaux, (dont lui-même fera partie dès son entrée dans l'Islam en 1912 [8]). Guénon remarque que celui-ci n'est pas sans éveiller bien des susceptibilités européennes; et c'est ce qui explique qu'il n'ait point proposé l'adhésion à l'Islam comme solution possible. Cependant, on le voit mentionner plusieurs fois les contacts secrets qui eurent lieu, au moyen âge, entre chrétiens et musulmans; il trouve dans l'Islam un lien priviligié entre l'Orient et l'Occident; et son propre rattachement à la chaîne initiatique du *Taçawwuf* montre implicitement la possibilité d'une telle « conversion » pour des Occidentaux. On sait que son

exemple est suivi par plus d'un, aujourd'hui. Le fait que l'Islam ne comporte pas de clergé et de hiérarchie, le fait aussi qu'il admet la pleine existence de l'ésotérisme, et proclame avant tout l'Unité divine, contribuent à séduire des esprits qui entendent chez nous, à tort ou à raison, s'affranchir de tout contrôle infantilisant, prétendent en savoir davantage que les clercs sur le fond même de la religion, ou encore ont hérité d'un certain déisme, étranger à l'idée d'Incarnation. Il n'est pas pour autant question, dans cette perspective, de substituer au christianisme une tradition orientale. C'est sur les « principes » que l'accord aurait à se faire en raison de leur universalité [9]. Mais pour aider l'Église à retrouver son identité, Guénon s'est appliqué tout au long de son œuvre à exposer les grands thèmes de la métaphysique orientale, en particulier ceux de l'hindouisme qui offre, entre autres avantages, des formes d'expression relativement plus assimilables que d'autres traditions.

Qu'en est-il aujourd'hui de cette hypothèse? On constate aisément que l'« Église universelle », abusée peut-être par son propre nom, ne s'est plus souciée de redécouvrir l'« universalité » de toutes les traditions, a seulement préféré soupçonner en Guénon quelque émissaire des sectes occultistes. Le parti « intégriste », fidèle à la maxime qu'il n'est point de salut hors de Rome – une Rome qui n'a pas laissé de l'inquiéter depuis Vatican II – a préféré se replier sur lui-même, ou s'y est vu contraint, en considérant tout le reste comme subversion luciférienne et négligeant la dénonciation clinique qu'en fait Guénon lui-même dans *le Règne de la quantité*. Le parti « moderniste » s'est de plus en plus séparé des « principes » sur lesquels repose la *doctrina christiana*, dont il brade ou mine les vestiges en servant de courroie de transmission aux forces antichrétiennes. Étrangère ou hostile aux notions de « Tradition primordiale », de cyclicité, de « descentes divines », de symbolisme, cette Église, dans le même temps, n'a pas hésité à s'ouvrir à des interprétations et à des improvisations dont le résultat final est d'investir ses propres retranchements. En misant sur le quantitatif, l'adaptation démagogique, la désacralisation, l'ingérance en des domaines qui ne relèvent pas de ses instances, en contribuant à l'instauration d'une véritable religion inversée, celle de l'Humanité qui s'autodivinise au lieu de se déifier, on peut dire qu'elle a accompli tout le contraire de ce que préconisait Guénon. Celui-ci ne lui accorderait certes plus le brevet de confiance qu'il lui décernait encore, sans se faire trop d'illusions, dans *la Crise du monde moderne,* et qu'il devait d'ailleurs perdre par la suite [10].

Cependant, la complexité d'une telle question n'exclut pas l'émergence de signes positifs. Notons d'abord le fait curieux que, si les chrétiens se tiennent sur la défensive dès qu'est prononcé devant eux le mot d'« ésotérisme », ils se montrent beaucoup plus accueillants quand on se réfère à des données d'ésotérisme sans prononcer ce terme. Ce qui prouverait une fois de plus, s'il en était besoin, que le sens des mots employés n'est jamais assez explicité au seuil d'une discussion. Or, il est évident que cet « ésotérisme » abonde chez les grands Orientaux : Grégoire de Nysse (le caractère inconnaissable de l'Essence), Grégoire Palamas (les Énergies divines), Isaac de Ninive(la miséricorde cosmique), Clément d'Alexandrie (l'identification de l'amour et de la connaissance transmise par une tradition secrète), Origène (les « éons » de la vie posthume) – en dépit des

condamnations du Ve Concile œcuménique, qui visaient plutôt Évagre –; et aussi, chez Eckhart (la Déité suressentielle), Bonaventure (l'omniprésence divine lue dans le livre de la Création), Silésius, Ruysbroeck, les pères du désert, le béguinage, les Fidèles d'Amour. Un autre fait parallèle au premier est qu'un certain nombre de catholiques, depuis que l'œuvre de Guénon a été écrite, montrent une plus grande ouverture de sympathie à l'égard de l'Orient, en reconnaissent même les apports. C'est ainsi qu'on a pu voir un Louis Massignon travailler à la rencontre de l'Islam et de la chrétienté, reconnaître dans l'Islam une révélation authentique [11]; un Olivier Lacombe étudier les systèmes de Shankara et de Râmânuja sans se sentir heurté dans sa foi; un Henri Le Saux accomplir sans esprit partisan le pèlerinage aux sources du Gange; un Thomas Merton inaugurer la rencontre des monachismes chrétien et bouddhiste; un abbé Stéphane remettre le christianisme dans toute sa lumière métaphysique en se référant à la *gnôsis* sans trahir la théologie classique [12]. Expériences isolées, dira-t-on. En lesquelles toutefois on peut saisir un sensible changement d'attitude, voir des « pierres d'attente » dans le champ de la rencontre.

Guénon ne mentionne qu'à de rares intervalles l'Orthodoxie, sur laquelle on peut regretter qu'il fût peu renseigné [13]. Une meilleure connaissance du domaine chrétien oriental a confirmé depuis les intuitions qu'il en avait; elle montre que l'Orthodoxie, beaucoup plus que l'Église romaine, serait en mesure d'accomplir la mission que souhaitait Guénon. Celui-ci rejoint la position orthodoxe quand, à propos de l'infaillibilité pontificale, il s'étonne qu'elle soit concentrée sur un seul personnage alors que dans toutes les traditions ce sont tous ceux qui exercent une fonction régulière d'enseignement (en l'occurrence les douze Églises apostoliques), qui participent à cette infaillibilité. Il rapproche ailleurs les « fols en Christ » et les « gens du blâme ». Il évoque les rapports entre la conception byzantine de la Théotokos en tant que *Sophia*, « Sagesse éternelle », et la conception hindoue de *Mâya* en tant que mère de l'*Avatâra*. Il souligne la parenté existant entre l'apophatisme d'un Denys l'Aréopagite et le *neti neti* védantique [14]. Quand il voit une preuve de la disparition de l'ésotérisme dans le fait que « tous les rites sans exception sont publics [15] », sans doute oublie-t-il ceux de la liturgie de saint Jean Chrysostome ou de saint Basile le Grand, qui se déroulent derrière l'iconostase; mais il remarque qu'« il n'y a jamais eu [dans les Églises d'Orient] de mysticisme au sens où on l'entend dans le christianisme occidental depuis le XVIe siècle »; et il insiste sur l'hésychasme, « dont le caractère réellement initiatique n'est pas douteux ». L'initiation hésychastique, « exactement comparable à la communication des *mantra* et à celle du *wird* », à laquelle s'ajoute une technique de l'invocation, est « au centre même de l'ésotérisme chrétien [16] ».

Il est significatif que l'Europe vive aujourd'hui l'*avènement philocalique* à travers la découverte de ce que Luc Benoist a nommé « la dernière école de réalisation métaphysique constatée dans une église chrétienne ». Se tourner vers l'Orient sans quitter le christianisme est apparu à bon nombre de guénoniens comme une solution naturelle, voire idéale [17]. Quelques inconvénients ont pu se révéler par la suite : en particulier, trop de blessures passées ou présentes ont contraint les orthodoxes à se refuser aux contacts extérieurs avec d'autres religions, ce qui est protection mais risque de devenir sectarisme; la minorité orthodoxe en Europe occidentale,

jointe à l'absence de prosélytisme, fait que l'Orthodoxie n'y est pas connue comme elle le mérite, ou que l'on prend pour Orthodoxie ce qui n'en a que le nom (car ici comme ailleurs, les contrefaçons abondent)... Cela dit, l'existence de l'hésychasme prouve assez que l'Occident est en possession de son propre moyen de libération, d'un « Yoga chrétien [18] ». Ce n'est assurément point hasard si la « prière du cœur » est sortie des monastères pour se répandre aujourd'hui dans le monde. Même privé de toute église, le chrétien ne sera jamais privé de l'invocation du Nom. Celle-ci le rend en quelque sorte autonome; elle lui permet déjà de traverser « en adulte » la désertification spirituelle à laquelle il est condamné.

Troisième hypothèse :

> *« Les représentants d'autres civilisations, c'est-à-dire les peuples orientaux, pour sauver le monde occidental de cette déchéance irrémédiable, se l'assimileraient de gré ou de force, à supposer que la chose fût possible, et que d'ailleurs l'Orient y consentît. »*

Une période transitoire serait marquée, dans ce cas, par des *« révolutions ethniques fort pénibles »;* période au terme de laquelle l'Occident aurait à renoncer à ses caractéristiques propres. Serait nécessaire la constitution d'un *« noyau intellectuel »* assez fort pour servir d'intermédiaire indispensable. Guénon allait estimer plus tard qu'il paraissait « plus vraisemblable que jamais que l'Orient ait à intervenir plus ou moins directement [19] ».

Il est évident que les « révolutions ethniques » annoncées se sont concrétisées trente ans plus tard par des guerres de décolonisation que bien peu prévoyaient. Mais il est certain aussi que Guénon a ici tendance à idéaliser l'Orient : non seulement le phénomène colonisateur a été la *felix culpa* qui permit aux Occidentaux d'entrer en contact avec les sagesses orientales – tel fut le cas de Matgioï –, mais la « libération des peuples colonisés » fut soutenue par une idéologie que Guénon condamnait avec la dernière rigueur. Sans doute estimait-il que, pas plus en Inde qu'en terre d'Islam, le « bolchevisme » n'avait de chance de réussir. On l'affirmerait avec moins de force maintenant, d'autant plus que la dernière phase du cycle doit être illustrée par la domination de la dernière caste, instituant la « nuit intellectuelle » sur la surface de la terre [20]. Guénon assurait toutefois que les Orientaux se déferaient du communisme dès qu'ils n'en auraient plus besoin; les Chinois en particulier, dont toute invasion ne pourrait être qu'une « pénétration pacifique [21] »... Il reconnaissait en même temps que l'Orient se trouvait ravagé par la modernisation occidentale; et il est un fait qu'on peut dire aujourd'hui que l'Orient ne s'est libéré de l'occupation européenne que pour s'européaniser à outrance, ou, tel le Japon, s'astreindre à dépasser l'Occident. A l'inverse, on voit ce dernier s'orientaliser comme par plaques, avec des fortunes diverses, en important tout à la fois l'exotisme facile, les sectes et les drogues, qui ne font que saper les vestiges de la chrétienté, et d'autre part les arts martiaux, le *Tao-Te-king,* le *Bardo-Thödol,* la *Bhagavad-Gîtâ,* plus ou moins bien assimilés. Visiblement, nous sommes loin de l'opposition absolue entre les deux moitiés de la planète.

Quelle que doive être l'évolution des choses en son imprévisible complexité, Guénon préconisait impérativement la constitution d'une « élite », seule capable d'opérer un redressement véritable.

L'élite se constituera d'individualités issues de différents milieux dont elles se seront affranchies pour constituer une *race mentale* différenciée, indépendante des conditions sociologiques et idéologiques de l'heure. Ceux qui n'auront pas les qualifications requises s'excluront d'eux-mêmes, mus par leur « parti pris d'incompréhension » et leur peur d'affronter la « grande solitude [22] ». Les plus éminents universitaires, savants, philosophes, ont peu de chance, en raison de leurs habitudes mentales et de leur « myopie intellectuelle », d'appartenir à cette élite. Ses éléments, éparpillés, apparemment non agissants, sont néanmoins plus nombreux qu'on ne serait tenté de le croire [23]. Le nombre ne fait de toute manière rien à l'affaire pour que l'influence transformante puisse s'exercer de façon effective; et il doit s'entourer de discrétion [24]. L'élite aura pour principale fonction de préserver et de transmettre le dépôt de la connaissance métaphysique, et de préparer les conditions de la naissance du nouveau cycle : on ne doit pas attendre que la « descente » soit achevée pour préparer la « remontée ». Mais si l'effort ne débouchait sur rien au plan du macrocosme, il ne serait point perdu au niveau individuel : ceux qui auront pris part au travail – formation doctrinale et pratique spirituelle – en retireront forcément des bienfaits personnels [25].

Quoique insuffisante au niveau livresque, la formation doctrinale sera le premier degré de la transmutation. Elle consistera à étudier le contenu des « enseignements traditionnels » et des « sciences sacrées » d'Orient et d'Occident, à se donner la mentalité initiatique qu'a détruit l'éducation profane. Il est évident que depuis l'époque où Guénon délivrait son message, d'immenses facilités ont été offertes à ceux qui veulent s'informer de la *Philosophia perennis,* même si celle-ci continue d'être étouffée par les instances officielles – autant de « compensations » inhérentes à l'époque, relevant pour la plupart d'une saine vulgarisation et contribuant à contrebalancer les pires amalgames de la « contre-initiation ». Ceux qui, sans tomber dans la dispersion mentale, sont parvenus à se donner une doctrine cohérente, ne sauraient plus être atteints par les influences dissolvantes et insidieuses du nihilisme contemporain. « Ceux qui savent qu'il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité [26]. » Ces assises doctrinales permettent au contraire de prendre une plus juste mesure de l'époque et de soi-même, à travers les désagréments qu'elle suscite; et, par là, de s'en mieux préserver. Elles enseignent à éviter l'inutile dialectique, source de confusion sans fin, à rompre avec les systèmes philosophiques qui ne font qu'engendrer la « maladie de l'angoisse » en multipliant les questions sans fournir de réponses [27]. Elles débarrassent à jamais des préjugés et illusions qui, depuis le XVI[e] siècle au moins, pourvoient l'intelligence occidentale : la « déification » de la raison, la « superstition » de la vie, la primauté de l'action sur la contemplation, le progrès continu de l'humanité... Certes, de tels hommes auront à souffrir plus que les autres par excès de lucidité au sein de l'aveuglement panique; et même, une hostilité inconsciente du milieu pourra se déclencher à leur endroit [28]. Mais il y a dans toute souffrance un ferment de maturation, et toute connaissance exige rançon.

Si « salut » ne vaut pas « délivrance », c'est déjà utiliser au mieux cette « naissance humaine, si difficile à obtenir », que de suivre une voie spirituelle. L'élite véritable ne peut d'ailleurs se contenter de détenir un savoir théorique; elle doit tendre à la réalisation métaphysique des états supra-humains; elle doit être reliée au « Centre ». Ce n'est qu'alors que l'action des « courants mentaux » entraînera dans le monde des « modifications considérables » se répercutant dans tous les domaines [29]. On ne peut certes suivre plusieurs voies à la fois, et il convient, lorsqu'on s'est engagé dans l'une d'elles, de « la suivre jusqu'au bout et sans s'en écarter », sous peine des plus graves égarements psychiques [30]. Suivre la voie dans laquelle on est né évite de recourir à des adaptations plus ou moins délicates. Mais il est vrai que les époques de désordre souffrent des exceptions, accentuent les cas particuliers. Il se peut fort, précise Guénon, que ce soient les circonstances qui choisissent pour nous – ce qui ne signifie pas qu'on doive se dispenser personnellement de toute recherche. – Un être vraiment qualifié rencontrera toujours, en dépit des circonstances, les moyens de sa réalisation intérieure; et il rencontrera d'abord son maître. Si loin que soit poussée la « solidification » du monde, des exceptions permettent toujours à certains êtres de se libérer du cycle des naissances et des morts, tout en restant dans ce monde pour en aider d'autres. Rencontrer l'un d'eux constitue un concours de circonstances qui indique déjà une réelle présomption de qualification. Prévoyant l'objection de l'absence de maître, Guénon évoque le rôle de l'*upaguru :* « tout être, quel qu'il soit, dont la rencontre est pour quelqu'un l'occasion ou le point de départ d'un certain développement spirituel » – prolongement, auxiliaire du *Guru* véritable, demeuré invisible, en attendant qu'ait lieu la rencontre avec le *Guru* intérieur, qui ne fait qu'un avec le « Soi » [31].

Quant aux pratiques elles-mêmes, elles correspondent à celles que préconise l'exotérisme – Guénon insiste sur le respect des rites –, auxquelles s'ajoutent celles de l'ésotérisme correspondant, au premier rang desquelles l'invocation d'un Nom divin; (et l'on sait que le *cheikh* Abdel Wahid Yahia s'adonnait lui-même à la pratique du *dhikr*). – Si même on ne doit pas s'attendre à des résultats immédiatement visibles, ce travail intérieur est en fait indispensable; il correspond au « changement de *noûs* », à la transformation de l'être tout entier s'élevant, dit Guénon, « de la pensée humaine à la compréhension divine » – passage conscient des choses sensibles aux intelligibles, qui suscite la naissance de « l'homme nouveau » de saint Paul ou, selon la terminologie hindoue, qui ouvre le « troisième Œil », celui de l'intuition intellective. Ce qui ne peut s'accomplir sans un certain héroïsme, fait d'énergie et d'autodiscipline intégrant et dépassant les servitudes quotidiennes. Au milieu de forces confusément hostiles, il y aura, bien entendu, à faire preuve tout ensemble de tact, de prudence, de souplesse, d'équilibre, de discernement et de contrôle de soi.

Dernière hypothèse : elle laisse ouverte la voie à un ensemble de possibilités imprévisibles ou indéterminées. Guénon fait allusion ici à un *« milieu non défini »* qui, aidé de l'Orient, pourrait constituer des « groupes d'études » restant étrangers aux luttes sociales ou politiques comme à toute organisation réglementée qui entraîne inévitablement déviations et dissensions [32]. Perspective plus vague sans doute, mais qui n'entend décourager aucune tentative et laisse aux Occidentaux la plus

grande liberté d'action. Il se peut que l'hypothèse la plus floue se révèle la moins utopique, que la solution la moins développée par Guénon soit la plus réalisable aujourd'hui et même, qu'à partir de ce champ d'initiatives, finisse par surgir une nouvelle forme de la Connaissance éternelle. Les diverses explorations dont nous sommes acteurs ou témoins, quoique isolées les unes des autres, anarchiques en apparence, n'en concourent pas moins peut-être, à travers obstacles et embûches, à la reconstitution d'une « gnose » formulée en un langage mieux approprié à l'humanité actuelle. (Celle-ci se montre moins sensible à certaines surcharges du mythe et de l'épopée qu'au dépouillement tout moderne des *apophtegmata* et des *kôan,* moins à la dialectique, fût-elle celle d'un Platon ou d'un Thomas d'Aquin, qu'à la vérification expérimentale des données du monde subtil.) Ponctuelles, ces tentatives se révèleront peut-être plus décisives à long terme qu'un « front des religions », d'ailleurs incapable de se constituer; et il se pourrait que, face aux toutes-puissantes armées de l'athéisme mondial, la guérilla en ordre dispersé soit plus efficiente qu'une guerre en règle.

Depuis que Guénon s'est tu dans le silence de Darassa, l'on a pu assister à plusieurs révélations susceptibles de relancer la quête spirituelle. Nous avons mentionné plus haut l'avènement philocalique. Ajoutons-y la découverte de ce curieux « apocryphe » qu'est l'*Évangile de Thomas,* antérieur pour certains exégètes aux Évangiles canoniques, porteur en tout cas d'une indéniable charge ésotérique. Dissocié de tout contexte historique, exempt de colorations d'époque et de lieu, de toute incise phénoménale (y compris celle des « miracles »), un tel texte révèle par là même une dimension universelle qui l'apparente à ceux du non-dualisme védantin, du *Tao* et du *Tch'an.* Autres faits significatifs : l'arrivée du bouddhisme tantrique en Europe, la constitution de nombreux centres, la formation de lamas [33]. C'est que non seulement les doctrines du bouddhisme éveillent l'intérêt des psychologues (les états du *Bardo*) et des physiciens (la métaphysique de la Vacuité), mais leurs aspects expérimentaux les rendent assimilables et vérifiables par nombres d'Occidentaux désireux de pratique. Tandis que les tempéraments dévotionnels se tournent vers l'Amidisme, d'autres, plus soucieux d'austérité, trouvent leur voie dans le *théravada,* d'autres encore, dans le *zen* aux vertus décérébralisantes. Les traductions multipliées et commentées des *Vêda* et des *Upanishad,* comme celles de sages récents ou contemporains (Râmakrishna, Râmana Maharshi, Mâ Ananda Moyî, Shrî Aurobindo), tiennent lieu de stimulants et de supports de méditation pour ceux qui, restés dans leur religion d'origine, la revivifient à l'aide de ces enseignements. L'œuvre alchimique de Jung intéresse à son tour des Occidentaux qui souhaitent s'ancrer dans une tradition d'Occident, et compense largement les dangers réductionnistes de la démarche freudienne.

Nous voudrions, avant de clore ces pages, et en ne quittant notre sujet qu'en apparence, consacrer quelques réflexions aux deux dernières personnalités mentionnées, d'abord parce que leur influence s'accroît fortement en Europe, ensuite parce qu'il nous est apparu que les tenants de Guénon adoptaient trop souvent à leur endroit une attitude plus tranchante que vraiment *informée.*

Dans les quelques lignes qu'il lui a consacrées, Guénon critique sévèrement Jung. Mais pouvait-il connaître réellement le dernier état de sa pensée, bien mieux les ouvrages où elle est exprimée et qui n'étaient encore ni traduits, ni même publiés [34]? Leur étude eût révélé à Guénon que le psychologue de Zurich n'entendait nullement confondre le psychique et le spirituel, laissant modestement à l'analyse son rôle de « voie purgative » et s'interdisant tout empiètement sur le domaine métaphysique. La notion incriminée d'« inconscient collectif » n'est pas sans se retrouver dans celle d'un substrat psychique commun à toute l'humanité, et auquel font allusion les différentes traditions quand elles parlent de « mémoire ancestrale ». Dans un autre ordre d'idées, il s'en faut de beaucoup que Jung se soit seulement intéressé aux dessins des malades mentaux. Quant à ceux-ci, même, Sohravardî n'admettait-il pas qu'épileptiques et hypocondriaques, tout comme les « amis de Dieu », pouvaient recevoir les empreintes du *Malakut?* Il faut bien remarquer en outre que si, comme l'écrit Guénon, « l'adhésion à un exotérisme est une condition préalable pour parvenir à l'ésotérisme [35] », on peut soutenir qu'un élémentaire équilibre intérieur est la condition préalable pour prendre rang au degré zéro d'un exotérisme. Or, l'homme moderne est manifestement dépourvu de cet équilibre que, seules, garantissent les conditions et l'atmosphère d'une société traditionnelle; et le travail analytique de remise en ordre, effectué sous la direction d'un thérapeute avisé et relié lui-même à une voie spirituelle – ce point est capital – sera en mesure de le lui donner par une meilleure connaissance de soi-même, à l'heure précisément où la confession religieuse, bâclée ou collective, est réduite à une caricature. Cassé psychiquement, coupé de ses racines profondes, l'homme contemporain se doit *d'abord* de réparer et d'ajuster son instrument de travail. Guénon tout le premier sait que, selon l'hermétisme chrétien, la « descente aux Enfers » précède la « montée au Ciel » : l'analyse ne fait que reprendre cet itinéraire en faisant passer par la « mort initiatique » – la mort à toutes ses illusions – pour accéder à la « vraie lumière », celle des contraires réconciliés, et en récapitulant les potentialités négatives, condition même de la régénération psychique [36]. Au cœur de l'« Age des Conflits » planétaires, elle permet de résoudre maints conflits personnels, de découvrir son *svabhava,* d'activer sa maturation, d'éviter les plus grossières erreurs karmiques, d'alléger par là l'atmosphère environnante. Pour toutes ces raisons, l'analyse conçue en ces termes constitue une évidente préparation à la vie intérieure.

Bien plus, elle peut constituer dans ses prolongements aux « Petits Mystères » une voie spirituelle à part entière. Sa méthode la rapproche du tantrisme hindou dans la mesure où elle utilise les passions et les instincts en les retournant dans un sens positif au lieu de les refouler au nom d'une morale – et n'est-on pas déjà ici dans une perspective ésotérique? –, sans prétendre pour autant affranchir l'homme de la souffrance, sa meilleure auxiliaire de transformation. L'interprétation que Jung fournit du mal, « face obscure de Dieu », dans *Réponse à Job,* rejoint semblablement celle qu'en donne l'Orient, et que reprend Guénon quand il évoque la nécessité des *Asura* dans l'économie cosmique [37]. La psychologie analytique apparaît comme une version occidentale du taoïsme, puisque son but est de concilier les opposés psychiques et de les dépasser dans la réalisation du « Centre », ce dont Guénon a également parlé à propos de l'Identité suprême [38]. Quant

au détachement à l'égard de l'action extérieure, il rejoint de toute évidence le *wou-weï* des taoïstes, dont Guénon recommande l'usage aux sur-actifs que sont les Occidentaux [39]. Enfin, l'on serait en droit de se demander si la notion d'« inconscient », assimilée à l'« infra-conscient », n'entretient pas un grave malentendu à partir d'une querelle de mots ou d'une représentation graphique défectueuse. Dira-t-on que songes prémonitoires, phénomènes synchronistiques, réponses oraculaires du *Livre des Transformations* viennent d'en haut ou d'en bas? Ne viennent-ils pas plutôt de *derrière* ou *d'ailleurs?* Il est paradoxal de voir Jung retrouver, comme malgré lui d'abord, et presque à son insu, le chemin du « supra-conscient » à partir de l'*Unus Mundus* des auteurs médiévaux.

Le « progressisme » de Shrî Aurobindo s'est également vu pris à partie par certains guénoniens qui, dans un intégrisme assez intolérant, ne se sont guère reportés à l'opinion de Guénon lui-même. Celui-ci considère le maître de Pondichéry comme « un homme qui, bien qu'il représente parfois la doctrine sous une forme un peu trop " modernisée " peut-être, n'en a pas moins, incontestablement, une haute valeur spirituelle [40] ». L'œuvre d'Aurobindo n'est pas contraire à la pensée traditionnelle; c'est sa manière de l'exprimer qui peut dérouter dans la mesure où elle se trouve traduite dans un langage moderne, *adapté* aux hommes de l'époque actuelle. C'est moins en réalité la pensée d'Aurobindo que l'interprétation qui peut en être faite par certains évolutionnistes zélés, ou encore telles applications intempestives qu'en donnent des disciples infidèles, qui motivent les réserves de Guénon. Shrî Aurobindo n'ignore pas que la présente humanité est plongée dans le *Kali-yuga;* et s'il y a chez lui une idée de « progrès », c'est d'abord parce que le *Satya-yuga* constitue bien effectivement un progrès sans précédent par rapport à l'Âge auquel il succède [41]. On n'oubliera pas non plus que l'actuel passage cyclique correspond à celui d'un *Manvantara* à un autre, et cela, qui plus est, au centre même de l'actuel *Kalpa;* ce qui marque le passage des « Enfers » aux « Cieux », puisque les sept *Manvantara* passés sont traditionnellement mis en corrélation avec les *Asura,* cependant que le début du premier des sept *Manvantara* à venir l'est avec les *Dêva.*

Shrî Aurobindo ne prétend rien d'autre, en fait, que développer les pouvoirs latents de l'homme par les divers procédés qu'offre le « Yoga intégral », par l'union de la conscience humaine avec la Conscience divine, par le dépassement des mouvements de la nature inférieure et par un total abandon de soi au Soi. S'il lui arrive de marquer quelque sympathie à l'égard de certains systèmes de la philosophie occidentale, innombrables sont les reproches qu'il adresse au « matérialisme rationaliste » d'Occident et à une religion sectaire qui s'en tient au Dieu personnel. La supériorité orientale ne fait à ses yeux aucun doute [42]. Enregistrant le « vieux fiasco des religions » dès lors qu'elles se sont combattues pour dominer le monde, constatant l'inefficacité des remèdes profanes et la nécessité d'un changement d'ordre intérieur comme seul réel, Aurobindo s'est hardiment projeté au-delà d'articles de foi exclusifs et de rites vidés de leur efficace, vers une spiritualité à l'état pur, qui sera peut-être le péristyle de celle de demain dans la mesure où elle rejoint, par son absence de durcissements dogmatiques, la spiritualité antérieure à tous les dérivés de la Tradition primordiale. Il y a plusieurs raisons de penser que ce regard tourné vers

l'avenir trouve dans l'actuel moment cosmique une justification péremptoire.

Nous ajouterons que l'œuvre de Shrî Aurobindo peut apporter à celle de René Guénon une suite indispensable. S'il est en effet revenu à Guénon de se faire le peintre ou le commentateur du *Kali-yuga* finissant, et le récapitulateur des différentes traditions spirituelles de l'humanité, l'on peut dire qu'il est revenu à Aurobindo d'établir les bases possibles de l'Age futur. Animés par le souffle d'une même présence de prophétie, le premier avertit les hommes de ce qu'ils sont et des menaces qui pèsent sur eux, tandis que le second propose aux hommes de devenir autres, s'ils veulent conjurer ces menaces. Guénon mesure le degré du « chaos » qu'il sait nécessaire à l'émergence d'un autre « Ordre »; Aurobindo décrit cet « Ordre » et les moyens d'y parvenir. En se voulant, l'un dénonciateur des ténèbres extérieures, l'autre citharède du Supramental, ils apparaissent ensemble étrangement complémentaires. A un niveau d'existence où le moindre signe porte signification, il n'est pas indifférent de noter que l'un et l'autre, une fois leur mission respective accomplie, ont quitté leur enveloppe physique à un mois d'intervalle, en l'exact milieu du siècle.

Les différentes dénonciations et prédictions faites par René Guénon dans la première moitié du XX^e^ siècle se sont vues confirmées en d'énormes proportions, au cours de sa seconde moitié : le règne de la quantité s'est multiplié comme une hydre dévoratrice. Depuis la bombe d'Hiroshima, à laquelle ont succédé des armes plus radicalement meurtrières, une odeur de suicide colle à la peau de l'humanité, imprègne ses discours vides et ses actes manqués. Les signes d'angoisse s'ajoutent les uns aux autres en architectures dérisoires; les cris d'alarme se perdent dans le tourbillon des informations déformantes, dans la clameur des jeux, dans les râles planifiés de l'orgasme collectif. Les solutions s'avouent incapables d'enrayer les dissolutions. On peut craindre que l'humanité ne s'évanouisse dans le bafouillage sénile des univers d'Huxley, Orwell, Soljénitsyne, pour laisser place au règne myriadaire des insectes... Dans le même temps, des indices compensatoires creusent patiemment leur voie dans la conscience des hommes : la science a cessé d'être exclusivement scientiste pour reconnaître sa part à la « subjectivité »; elle retrouve à sa façon bien des dires qui, dépassant le dualisme esprit-matière, rejoignent les enseignements du *sânkhya* et du bouddhisme; les philosophies existentialistes se trouvent concurrencées par les doctrines orientales. Signe des temps, le message de Guénon lui-même se répand, trouve audience, se voit régulièrement réédité jusque dans les collections de poche; des foyers de résistance se fondent en marge ou au cœur des institutions établies. A mesure que se confirme la descente cyclique – cet *avatârana* parodique – se fait jour une perspective typiquement eschatologique, avec tout ce que cela sous-entend d'accroissement des dangers comme de multiplication parallèle des promesses germinatives.

Mais au sein d'une telle confusion, qu'en est-il aujourd'hui des hypothèses guénoniennes? Il appert qu'elles sont devenues peu à peu réalités, mais selon des modalités qui n'étaient point celles que prévoyait leur auteur. Tandis que Guénon les imaginait plutôt s'exclure à l'avantage d'une seule, on constate qu'elles se manifestent de concert. On assiste en effet,

tout ensemble et simultanément, à la dégradation croissante de l'Occident, à son absorption par des peuples et des idées venues d'Asie, à une redécouverte de l'ésotérisme chrétien, enfin, à l'ouverture, en milieu non défini, à diverses « voies » tant orientales qu'occidentales. Mais, alors que Guénon envisageait une destruction matérielle, il est possible de constater qu'elle se fait, du moins pour le moment et plus subtilement, de l'intérieur, au niveau psycho-mental, sous l'action de ferments subversifs de tous ordres. L'absorption de l'Occident par l'Orient s'opère beaucoup moins par l'élite spirituelle annoncée que par des réfugiés ou des émigrés déracinés ou ignorants de leur propre tradition. La redécouverte de l'ésotérisme chrétien se produit effectivement, mais en dehors et à l'encontre d'une Église catholique de plus en plus emportée vers sa périphérie. Enfin, l'ouverture à diverses « voies » concerne des voies que Guénon n'avait pas explicitement prévues : Islam, bouddhisme, orthodoxie, zen, hindouisme, taoïsme. On peut donc dire de lui qu'il avait tout à la fois tort et raison dans son estimation des possibilités occidentales, ce qui ne réduit en rien son étonnante lucidité.

« L'Occident parviendra-t-il à se ressaisir à temps? » demandait Guénon en 1924. La question n'a rien perdu de son pathétique; elle s'est seulement élargie aux dimensions de la planète. Parvenue aux portes du désespoir, l'humanité parviendra-t-elle à se ressaisir à temps, ou cédera-t-elle à l'incoercible tentation d'autodestruction habitant toute collectivité qui a tué le Dieu-Père et la Nature-Mère, dont elle est issue?... Par-delà les spéculations et les difficultés qui d'elles-mêmes s'estompent devant l'authenticité de l'effort et l'intensité de l'aspiration, seuls s'imposent désormais le choix d'une voie et son obstinée pratique. S'affranchir des apparences après les avoir détectées, redécouvrir en soi les dimensions de la transcendance, faire offrande au Divin de la totalité de son être : tel est l'entraînement proposé à tout homme qui se veut conscient et différencié.

Au long de cette entreprise, la référence à l'œuvre de René Guénon se révèle décisive. Son lecteur ne tardera pas à s'apercevoir qu'une telle œuvre, plus imposante par sa densité que par son volume, sans contradiction ni compromis, d'un style marmoréen, éclaire des feux du plus haut passé les possibilités d'un lointain avenir. Après les premières impressions de « difficultés » – mais pénètre-t-on au *centre* sans passer par une mise à l'épreuve, et qui jamais a prétendu que tout devait nous être gratuitement apporté? – cette œuvre apparaîtra porteuse d'une lumière d'espérance; elle n'offrira pas seulement une aide indispensable ou une certitude exemplaire, mais aussi et surtout, une chance à ne pas manquer, car il est à penser que c'est bien la dernière.

Jean Biès

NOTES

1. Malgré la rareté des conseils pratiques dans son œuvre, Guénon n'en a pas moins vécu scrupuleusement l'Islam, comme en témoigne l'article de N. BAMMATE, « Visite à René Guénon », *Nouvelle Revue française*, 1955, n° 30.

2. On trouvera néanmoins une intéressante analyse des « hypothèses » envisagées par Guénon dans le livre de J. ROBIN, *René Guénon, témoin de la Tradition,* Éditions de la Maisnie, 1978, pp. 175 et sq.

3. *Orient et Occident,* p. 98. Dans la cosmologie hindoue, le pralaya qui termine un cycle correspond au moment où, les atomes de la matière se dissolvant, seule demeure l'énergie pure.

4. Guénon n'a pas donné d'indication sur la date finale du *Kali-yuga;* il a seulement donné à sa durée probable quelque 6480 années. Au reste, « nul ne sait le jour ni l'heure » – d'autant plus que lors du renversement des Pôles « le temps ne sera plus ». G. Georgel, dont les travaux étaient appréciés de Guénon, fixe cette date à 2031 (après la Crucifixion).

5. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* pp. 113 et sq. Même idée dans la *Crise du monde moderne,* p. 13.

6. *Op. cit.,* p. 110.

7. Sur cette échéance, voir J. TOURNIAC, *Propos sur René Guénon,* pp. 144 et sq., Dervy-Livres, 1973.

8. Voir M. VÂLSAN, « L'Islam et la fonction de René Guénon », *in Études traditionnelles,* n° 305, 1953.

9. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* p. 153 : « La connaissance des principes est rigoureusement la même pour tous les hommes qui la possèdent, puisque les différences mentales restent en deçà du domaine métaphysique. »

10. Dans l'*addendum* à *Orient et Occident* (1948), GUÉNON écrivait : « Les chances d'une réaction venant de l'Occident lui-même semblent diminuer chaque jour davantage. »

11. Cette ouverture œcuménique (dans le bon sens du terme) gagne certains milieux de l'Orthodoxie. Olivier CLÉMENT peut écrire dans ses *Dialogues avec le patriarche Athénagoras* (Fayard, 1969, p. 175) : « Nous ne pouvons plus nous en tirer comme saint Jean Damascène, qui voyait dans l'Islam une hérésie chrétienne. »

12. *Introduction à l'ésotérisme chrétien,* Dervy-Livres, 1979. Références à ECKHART, DENYS l'ARÉOPAGITE, LOSSKY, EVDOKIMOV, SCHUON, COOMARASWAMY et GUÉNON lui-même.

13. Guénon est mort en janvier 1951. *Les Récits d'un pèlerin russe* (La Baconnière) et la *Petite Philocalie* (Cahiers du Sud) ont paru respectivement en 1948 et 1953, avant d'être périodiquement republiés aux éditions du Seuil.

14. Sur ces différents points, se reporter respectivement aux *Aperçus sur l'Initiation,* pp. 286 et sq.; à *Initiation et réalisation spirituelle,* pp. 178 et sq.; *Études sur l'Hindouisme,* pp. 102 et sq.; *L'Homme et son devenir selon le Védanta,* p. 117.

15. *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien,* p. 21.

16. *Op. cit.,* pp. 24 et sq. Dans son ouvrage *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon* (L'Age d'homme, Lausanne, 1975, p. 243), J.-P. LAURANT cite une lettre de GUÉNON qui écrit à son correspondant qu'« il n'y a que l'Église orthodoxe dont la régularité soit incontestable ».

17. M. VÂLSAN a signalé que la lecture de Guénon a coïncidé en Roumanie avec une revivification de la prière du cœur (*Études traditionnelles,* 1969, n° 411).

18. Selon l'expression d'A. BLOOM, dans « L'Hésychasme, yoga chrétien? », *in Yoga,* (Cahiers du Sud, 1953) : « Dans la mesure où l'on peut définir le yoga comme une " technique spiritualisante ", il est légitime de parler d'un " yoga chrétien ". »

19. *Addendum* d'*Orient et Occident.* Il avait déjà constaté que c'est toujours l'Occidental qui est absorbé par les autres races – ce qui est confirmé actuellement par le déséquilibre démographique toujours plus grand entre l'Occident et le tiers-monde. On pourra peut-être un jour, paraphrasant le poète Horace, attester que « l'Asie vaincue a vaincu son superbe vainqueur ».

20. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* p. 46. GUÉNON ajoute plus loin qu'« une fois qu'on s'est engagé sur une telle pente, il est impossible de ne pas la descendre jusqu'au bout ». Il est également vrai que le règne des *shûdra* « sera vraisemblablement le plus bref de tous ».

21. *Orient et Occident,* pp. 103 et sq.; pp. 111 et sq.

22. *Op. cit.,* p. 222. GUÉNON revient sur ce thème dans *la Crise du monde moderne,* p. 132, en remarquant que l'esprit « diabolique » de ce temps s'efforce par tous les moyens

d'empêcher que les éléments de l'élite se rencontrent et acquièrent la cohérence nécessaire pour exercer une action réelle. Il n'en est cependant plus tout à fait de même en ces dernières années du XX[e] siècle.

23. *La Crise du monde moderne*, p. 127. GUÉNON devait varier sur cette estimation : le cataclysme peut survenir avant que l'élite ait eu le temps de se former. Il s'agit donc en quelque sorte d'une course contre la montre.

24. « Le passage d'un cycle à un autre ne peut s'accomplir que dans l'obscurité », écrit l'auteur de *la Crise du monde moderne*, p. 28. Le rôle de l'élite ne peut être qu'indirect, et l'on ne saurait minimiser ni exclure une intervention non humaine.

25. *Op. cit.*, p. 126.

26. *Études sur l'Hindouisme*, p. 22.

27. *Initiation et Réalisation spirituelle*, pp. 14 et sq.; pp. 23 et sq.

28. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 174 : « Il arrive assez fréquemment que ceux qui suivent une voie initiatique voient [les circonstances difficiles ou pénibles] se multiplier d'une façon inaccoutumée [...] Il semble que ce monde, [le domaine de l'existence individuelle], s'efforce par tous les moyens de retenir celui qui est près de lui échapper. » Ces obstacles ne sont cependant pas à confondre avec les « épreuves initiatiques », dans le sens *technique* du terme.

29. *Orient et Occident*, pp. 184 et sq.

30. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 49 et sq.

31. *Initiation et Réalisation spirituelle*, pp. 137 et sq. L'*upaguru*, précise encore GUÉNON, peut être une « chose » ou une « circonstance » déclenchant le même effet. Il est, d'autre part, possible de demander des directives à un maître d'une autre tradition que la sienne. *Op. cit.*, p. 164.

32. *Orient et Occident*, pp. 174 et sq.

33. On connaît la prédiction de Padma Sambhava, au VIII[e] siècle, selon laquelle « au temps des oiseaux de fer », les Tibétains seront éparpillés à travers le monde, et le *Dharma* parviendra jusqu'au « pays de l'homme rouge ».

34. Voir *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, pp. 63 et sq. Outre plusieurs inexactitudes, (Jung n'a jamais été le disciple de Freud), l'article, à la date où il fut écrit (1949), précédait les livres alchimiques de Jung, tels *Aïôn*, *Racines de la Conscience*, *Mysterium Conjunctionis*, *Aurora consurgens*.

35. *Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 61.

36. Voir *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 178 et sq.

37. Par exemple, *Études sur l'Hindouisme*, p. 133. Même si les « épreuves de la vie » ne sont pas l'équivalent des « épreuves initiatiques », comme le souligne GUÉNON, il admet, dans *Aperçus sur l'Initiation*, p. 173, que la souffrance peut être l'occasion d'un développement de possibilités latentes; nous dirions : un détonateur de maturité.

38. Voir le *Symbolisme de la Croix*, pp. 53 et sq.; pp. 59 et sq., et *la Grande Triade*, pp. 33 et sq. Le point de vue psychologique de Jung et le point de vue métaphysique de Guénon créent une différence de plans, non pas une opposition *de facto*.

39. *Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 174.

40. *Études sur l'Hindouisme*, p. 145. Il écrit, p. 246 : « Nous ne pensons vraiment pas qu'on soit en droit de le considérer comme un " moderniste ". »

41. Voir entre autres allusions *Le Cycle humain*, pp. 8 et sq.; *Le Yoga et son objet*, pp. 8 et sq. La tentative d'identifier Aurobindo à Teilhard de Chardin est également dénuée de tout fondement. Dans la revue *Synthèse* (1965, n° 235), J. MASUI écrivait avec raison qu'« un monde les sépare ». Voir de même, p. 409.

42. Reproches consignés par C. A. MOORE in *Synthèse*, pp. 435 et sq.

Sciences et tradition

La place de la pensée traditionnelle au sein de la crise épistémologique des sciences profanes

Michel Michel

La plus grande partie des commentateurs de René Guénon, disciples ou non, se sont plus à mettre en évidence le caractère intemporel de son œuvre, son hétérogénéité radicale par rapport au monde moderne.

Cette œuvre dont le père Daniélou écrivait : « Elle se constitue si complètement en dehors de la mentalité moderne, elle en heurte si violemment les habitudes les plus intéressées, qu'elle présente comme un corps étranger dans le monde intellectuel d'aujourd'hui [1] »; cette œuvre serait le fait « d'un homme seul [2] » apparue « comme une sorte de génération spontanée [3] », un « miracle intellectuel [4] ». Et il ne fait pas de doute pour Jean Tourniac [5] que « s'il est un point sur lequel s'accordent tous ceux qui, à un titre quelconque – guénoniens, non-guénoniens, guénoniens marginaux et antiguénoniens, l'énumération n'est pas limitative – s'intéressent à l'œuvre de René Guénon, c'est que celle-ci se situe à contre-courant de tout ce qui caractérise la mentalité moderne ».

On comprend que cette présentation monolithique de l'œuvre guénonienne, météore de la Tradition jaillissant dans la modernité tout armée telle Athéna de la tête de Zeus, pose un véritable défi au sociologue dont la tâche consiste d'abord à situer (en guise d'explication) une production humaine dans son contexte historique et social.

Défi d'autant plus difficile à relever que Guénon, suivi en cela par ses disciples, a mis en garde contre le caractère réducteur et antitraditionnel de la critique des sciences profanes [6] et particulièrement de l'interprétation psycho-sociologique.

Jean Tourniac remarque à ce propos [7] « lorsque ce processus d'investigation est employé par ceux qui contestent le bien fondé des thèmes guénoniens, il n'y a pas lieu de s'en soucier, puisqu'il est en conformité avec leurs conceptions. Mais lorsqu'il est le fait de " guénoniens " – purs ou marginaux –, il accuse une certaine dichotomie entre la référence et la compréhension guénonienne, et il met en cause, finalement, autant la première que la seconde ».

Nous prenons volontiers acte de ce que toute tentative de critique externe d'une pensée traditionnelle ne peut être elle-même traditionnelle, quelles que soient les sympathies du critique pour son objet, et en ce sens nous comprenons « les réactions parfois très vives de ceux qui pensent être le plus fidèles aux perspectives exposées par Guénon, quand ils prennent connaissance de ces interprétations déviantes [8] ».

Mais ce divorce entre aspirations traditionnelles et méthodes des sciences profanes est un fait; un fait douloureux et pourtant incontournable, dans les conditions intellectuelles de moment historique où nous sommes plongés.

Savoir que les méthodes intellectuelles des sciences humaines ne sont pas neutres, en reconnaître la nocivité quand elles prétendent à l'exclusivité (cf. par exemple les ravages intellectuels de la « critique historique » de la Bible dans les séminaires) doit-il amener à en rejeter radicalement les interprétations?

Certes l'érémitisme intellectuel auquel mène cette option est légitime et recèle probablement bien des vertus provocatrices, mais il nous semble aussi légitime de porter le débat dans la cité des savants, de vivre l'affrontement, non pour « réduire » la tradition, mais pour poser, dans le monde profane, la question de la tradition.

Est-il possible de se situer dans le monde « profane », sur les parvis du temple, non pour profaner ce qui est sacré, mais pour examiner les conditions dans lesquelles le sacré peut rayonner hors du temple de la tradition, sans éviter les obstacles et les objections...?

Donc, plutôt que de pratiquer le cloisonnement il nous paraît fructueux d'explorer cet affrontement, ou plutôt d'en esquisser le parcours dans trois de ses dimensions : 1) Comment une critique externe de type sociologique peut-elle situer l'œuvre de René Guénon? 2) Comment les sciences contemporaines peuvent-elles recevoir au moins partiellement la critique externe très radicale que René Guénon a développée contre ses méthodes profanes? 3) Comment est-il possible de jeter sur cette béance épistémologique qui sépare deux types de pensée, quelques passerelles, voies d'une anthropologie traditionnelle praticable pour l'intelligentsia de cette fin de cycle de l'âge de fer?

Une œuvre « contemporaine »

Dans cette perspective forcément limitée un sociologue universitaire, aussi honnie que soit cette catégorie de « contre-clercs », peut-il de façon

pertinente s'interroger sur la « situation » de l'œuvre de René Guénon et sur les questions qu'elle pose dans le paysage intellectuel de notre époque?

D'un point de vue guénonien, la volonté de « situer » une œuvre, semble d'autant plus légitime que toute l'œuvre de René Guénon montre que l'espace et le temps sont des éléments qualitatifs qui spécifient une production :

> « Un corps quelconque ne peut pas plus être situé indifféremment en n'importe quel lieu, qu'un événement quelconque ne peut se produire indifféremment à n'importe quelle époque [9]. »

Aussi la considération des vérités métaphysiques n'a jamais détourné René Guénon de la lecture attentive des « signes des temps ».

Mais il y a plusieurs façons de situer une œuvre :

– Celle qui s'appuie sur les données de la cyclologie traditionnelle, ou sur une visée providentialiste comme la développe par exemple Jean Robin,

– Celle de la recherche patiente des sources et des influences intellectuelles telle l'exégèse érudite de Jean-Pierre Laurant [10].

Celle du sociologue est plus « macroscopique » et forcément en cela plus approximative.

Il ne s'agit pas bien sûr de « réduire » une œuvre à des déterminismes économiques, historiques ou culturels, ni de nier qu'elle puisse être l'expression providentielle [11] de vérités métaphysiques intemporelles. Mais précisément cette conception providentialiste ne conduit-elle pas à reconnaître que cette « expression » est faite *pour* une société – la société occidentale – *pour* une époque – le XX^e^ siècle –, en fonction des conditions spécifiques de ce monde moderne. Même si l'on néglige – à sa demande – la « personnalité » de René Guénon, force est de constater que son œuvre a été éditée, rééditée, et qu'elle suscite adhésions, commentaires ou réactions.

Quoi qu'il s'en défende, Guénon a des disciples attachés à divers degrés, non seulement à la vérité supra-humaine, mais à son expression guénonienne particulière, « adaptée ». Bref le monde moderne a, au moins partiellement, reçu le message de (ou transmis par) René Guénon.

Ce qui est un gage de la « pertinence » de ce message pour un monde pourtant tant critiqué par celui qui s'en était ostensiblement retiré à la fin de sa vie. Cette pensée, même dans la critique qu'elle fait de notre époque, n'est-elle pas, sous un certain angle, une des façons dont cette époque se pense elle-même? Certes cette pensée est dans ses pans principaux proche parente de celle du brahmane, du soufi ou du moine médiéval; mais il est difficilement compréhensible qu'elle ait pu être conçue, et en tout cas diffusée aux XVII^e^, XVIII^e^ ou XIX^e^ siècles occidentaux.

Comment a-t-elle pu l'être, en France, au XX^e^ siècle?

Cette question semble d'autant plus pertinente à poser, que sans vouloir amoindrir la cohérence de l'œuvre guénonienne et sa spécificité (nous n'osons dire son originalité), il est possible de lui trouver quelques similitudes avec un certain nombre de courants de pensée qui, de façon

« contemporaine » manifestent des aspirations plus ou moins confuses, d'un retour à (ou de) la tradition.

Les protestations contre l'abaissement spirituel et les tentatives de révoltes « traditionalistes » contre le monde moderne furent nombreuses, et nous ne pouvons les détailler ici. Notons, dès la fin du XIX^e^ siècle, le mouvement de conversion des intellectuels et écrivains (Huysmans, Bloy, Maritain...), le renouveau, au début du XX^e^ siècle de la pensée scolastique et thomiste, celui du traditionalisme contre-révolutionnaire (Maurras, Bernanos, Thibon...). Le développement de toute une production ésotérique (J. Evola) ou sapientielle (J. Hani, M. M. Davy...) qui, quelles que soient les critiques des disciples fidèles, ne saurait être comparée avec le bric-à-brac occultiste du XIX^e^ siècle. Certes il reste toute une mauvaise littérature de bas étage dans les rayons « ésotériques » des librairies, mais on y trouve aussi le meilleur. De toute façon, les références au « progrès de l'humanité » qui caractérisaient la production occultiste passée semblent largement tombées en désuétude, et l'influence guénonienne, même indirecte et superficielle, y est certainement pour quelque chose. Les mêmes rayons de librairie permettent d'accéder, sans passer par les vulgarisations déformantes des « théosophismes », aux grands textes de la métaphysique orientale. Le succès des émissions et des ouvrages d'Arnaud Desjardins, par exemple, semble significatif de ce mouvement. Plus récemment, le gauchisme spontanéiste, agent subversif de la pensée progressiste (hégélienne, marxiste, libérale ou technocratique), a semblé à son tour être subverti par le sacré. Les effets en chaîne qu'ont pu provoquer, à des niveaux différents, les maîtres américains du mouvement hippie, Soljenitsyne, ou Maurice Clavel, témoignent de ce phénomène. Et le fait qu'un ancien maoïste comme Christian Jambet prenne la suite d'Henry Corbin dans l'étude de la gnose chiite confirme le diagnostic de Jean Tourniac sur la cassure de 1968 comme refus d'une société ayant rejeté la tradition. Il n'est jusqu'aux pratiques souvent les plus dévoyées : retour du « bon sauvage », mode rétro, verbiage écologiste, hystérie des espaces verts et de la nourriture « naturelle », médecines parallèles, musique folk, orientalisme de bazar, chemin de Katmandou, etc. qui ne puissent être entendues comme un fantastique et commun discours nostalgique sur le *paradis perdu* (cf. l'ouvrage de Lebris) obscurément proféré par la génération « post-soixanthuitarde » aujourd'hui adulte. Jusque dans la franc-maçonnerie, le tiers ordre des institutions républicaines en France, naguère organisme missionnaire du rationalisme, du progressisme et de l'anthropocentrisme, s'est dessiné un important courant pour choisir le retour à la régularité de sa propre tradition initiatique, au-delà même des exigences limitées des réformistes anglais du XVIII^e^ siècle. Paradoxalement, c'est dans l'Église catholique que, si on excepte le phénomène « charismatique » ou la résistance « intégriste » on aura du mal aujourd'hui à trouver des manifestations de rupture traditionaliste.

Peut-être est-ce le signe que l'Église est aujourd'hui l'épicentre des combats eschatologiques où se déchaînent les forces de la contre-tradition?

En tout cas, au niveau d'analyse sociologique où nous nous plaçons, l'appareil ecclésiastique semble se mettre bien en marge des courants émergents en croyant « épouser son siècle ».

Il ne s'agit donc pas de confondre toutes ces fleurs très différentes, et dont certaines portent probablement les poisons de ce que Guénon appelait la contre-tradition; mais il est aisé de reconnaître que ces fleurs ont poussé dans le même terreau culturel qui n'est certainement plus celui de Diderot, d'Auguste Comte ou de Renan.

Ce qui permet au message de René Guénon d'émerger et d'être (partiellement) reçu, c'est cette faille culturelle, ou, précisément, cet effondrement des « fondements » sur lesquels s'était bâtie la société occidentale, effondrement que René Guénon appelait la crise du monde moderne.

Dans cette perspective, nous pensons qu'il est possible d'interpréter la critique que René Guénon fait des sciences profanes comme une des premières expressions de la crise épistémologique qui lézarde notre époque.

La critique guénonienne des sciences profanes est aujourd'hui recevable

En dehors des aphorismes de Cioran, peu de lectures se révèlent aussi toniques que certains passages du *Règne de la quantité et les Signes des temps*. René Guénon y développe avec un superbe mépris une critique rapide mais systématique et radicale (qui va à la racine) des sciences profanes qui ont fait l'orgueil de notre société prométhéenne.

Physique, philosophie, histoire et géographie, psychologie (surtout la psychanalyse assimilée à une action contre-traditionnelle), parapsychologie (sous le nom de « métapsychique »), ethnologie, sociologie, aucun de ces « savoirs ignorants » n'échappe à ses sarcasmes. Seules les « mathématiques pures » semblent en partie trouver grâce aux yeux de l'ancien étudiant en « licence de math. » Le jeune « Palingénius » y voyait la seule discipline dans le domaine scientifique où il soit possible d'atteindre des certitudes, et la met en parallèle avec la vérité métaphysique conçue « comme axiomatique dans ses principes, et théorémétique dans ses déductions, donc exactement aussi rigoureuse que la vérité mathématique, dont elle est le prolongement illimité [13] ». Encore reprochera-t-il aux « mathématiques modernes » de remplacer par des « conventions » la connaissance des principes de la science des nombres et la géométrie traditionnelle, dans *les principes de calcul infinitésimal* de 1946 [14].

Retournant, avec verve, les reproches d'obscurantisme que l'esprit rationaliste faisait aux sciences traditionnelles, René Guénon dévoile au contraire le caractère « empirique » de la science profane (« par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses [15] », surtout dans ses formes vulgarisées ou scolaires qui propagent une imagerie naïve, grossière, « mythologie », au sens péjoratif, qui autorise le public à « se moquer à tout propos des conceptions des anciens, dont, bien entendu, il ne comprend pas le moindre mot », et dont il ne connaît que les caricatures scientistes, les déformations « populaires » semblables à celles sur lesquelles se fondent ses préjugés [16]. Aussi, s'élevant contre l'usage « concordiste » des occultistes ou d'autres, consistant à tenter de valider leurs bribes de savoir traditionnel par des « preuves scientifiques », Guénon ne cessera d'affirmer

que les sciences modernes ne sont que des résidus dégénérés de quelques-unes des sciences traditionnelles, exploitant « ce qui avait été négligé jusque-là comme n'ayant qu'une importance trop secondaire pour que les hommes y consacrent leur activité [17] ».

On comprend qu'entre le radicalisme traditionnel de Guénon et une science encore largement auréolée du triomphalisme scientiste, et en particulier des sciences sociales qui, en France du moins, se donnaient pour idéal de traiter les faits sociaux comme des choses, les rapports n'aient pu être autres que d'exclusion réciproque.

Cette opposition frontale, iconoclaste, au consensus du monde moderne sur la véracité de la science est probablement une des raisons de l'ostracisme qui pèse sur l'œuvre de René Guénon dans la cité des savants. Mais la représentation que la mentalité scientifique se fait de la nature de son savoir a changé.

Guénon avait d'ailleurs repéré l'amorce d'une telle évolution, à propos par exemple de l'abandon du matérialisme naïf [18]. Ce mouvement n'a fait que s'amplifier, et les notions de corps, ou de matière, sur lesquelles depuis, Descartes, s'était édifiée l'épistémologie moderne et son paradigme mécaniciste, ont perdu tout caractère d'évidence pour le physicien contemporain.

La science, naguère suprême référence d'un monde laïcisé, n'a sans doute pas cessé d'augmenter son emprise sur la société, mais à présent, livrée aux interrogations de ses grands prêtres eux-mêmes, sa légitimité est profondément mise en cause.

a) Le procès porte, évidemment, sur les fonctions sociales de la science et ses conséquences militaires (mouvement dit de Pugwash), la rupture des équilibres écologiques, ou ceux des échanges économiques. On dénonce la collusion de la recherche scientifique organisée en professions aux intérêts spécifiques, avec les groupes d'intérêts dominants, industriels, militaires, bureaucratiques ou partisans.

D'autres, comme Habermas [19], mettent en lumière la fonction idéologique de la science, apte, comme tout système de représentation à donner des justifications aux valeurs et autorités d'une société. Dans cette perspective des philosophes comme Simondon, Ellul ou Jean Brun ont montré comment, dans la vie quotidienne, la science et la technique, loin de pulvériser « l'obscurantisme », suscitaient au contraire des attitudes irrationnelles quasi religieuses.

b) Le procès porte d'autre part sur les motivations, ces finalités inconscientes, qui sous-tendent la volonté scientifique.

L'explication par la passion intellectuelle, le désir pur du savoir, est irrecevable dans un monde qui n'imagine pas la possibilité d'une réalisation par voie de gnose. Au contraire, l'impossibilité où l'on est à présent (ce n'était pas le cas dans la Grèce antique) de dissocier la science et la technologie révèle le désir de dominer, d'exploiter et de manipuler. La science n'apparaît plus comme une activité pure, désintéressée, mais comme une des pratiques les plus nettement orientées par la « volonté de puissance » dans laquelle Heidegger – et bien d'autres – ont pu soupçonner une puissance mystérieuse, analogue à

l'« esprit moderne » dénoncé par Guénon, qui posséderait ce monde de la technique, à l'insu même de ses acteurs.

c) Toutes ces critiques cependant ne touchent pas la science dans sa prétention théorique. Aussi est-ce plus fondamentalement encore que la science est mise en cause dans son projet même de rendre compte de la réalité.

Le morcellement des sciences et l'abandon du critère de la vérité

Aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, la science apparaissait comme un grand mouvement prométhéen parti à la conquête de la connaissance totale, la preuve du pouvoir illimité de la raison humaine dès lors qu'elle se libérait des « obscurantismes » métaphysico-religieux.

Aujourd'hui, le caractère automatiquement progressiste, c'est-à-dire indéfiniment capitalisable du savoir est mis en question par la plupart des épistémologues. Gaston Bachelard *(la Philosophie du Non)* puis Koyré, ont montré les discontinuités brutales qui segmentent le mouvement des sciences. Dans les années soixante, Thomas S. Kuhn [20] met en lumière l'importance du paradigme, ce principe d'explication qui sous-tend, contrôle et par là même limite le discours du savoir. Même chez les marxistes, un Althusser a tenté de reformuler la doctrine en termes de rupture épistémologique.

La science a une histoire, et comme l'établit Michel Foucault [21], elle « progresse » par évolution au sein d'une « épistémé », et par mutation d'une « épistémé » à l'autre. Les épistémés, ces continents du savoir, sont discontinues, et il n'est pas de critères extérieurs pour juger de la validité de ces savoirs. Ainsi là où savoir au XVIII[e] siècle consistait à établir un classement, une typologie pertinente, au XIX[e] siècle à dégager l'histoire du phénomène, sa genèse, le scientifique du XX[e] siècle cherchera à relier la partie au tout d'un système. Car le savoir ne se contente jamais de rendre compte des phénomènes sensibles : la même observation empirique, biologique par exemple, a pu être formulée en termes de mécanique newtonienne au XVIII[e] siècle, en termes d'entropie et de thermodynamique au XIX[e] siècle, et dans ceux de la théorie de l'information au XX[e] siècle. Bien plus, une partie du savoir d'une autre épistémé devient incompréhensible, comme la science d'un Paracelse était impensable au médecin du XIX[e] siècle.

Le fait pour la connaissance de se constituer dans une étape postérieure n'est en aucune façon une garantie de progrès. Et de ce fait le plaidoyer de Guénon en faveur des sciences traditionnelles s'en trouve singulièrement conforté. Sa position, qui paraissait incongrue, devient aujourd'hui une thèse non pas admise, mais défendable. On ne comprend sans doute pas mieux les sciences traditionnelles, mais on comprend qu'on puisse ne pas les comprendre.

L'idée que d'autres savoirs que le nôtre soient fondés sur d'autres choix fondamentaux est justifiable. Ainsi, Pierre Thuillier reconnaît que :

« la connaissance peut être subordonnée à des objectifs de types religieux. Connaître, c'est découvrir l'ordre établi par les dieux (ou par Dieu) [...] Sa finalité n'était pas de fournir des savoirs efficaces [au sens moderne]. Mais de révéler comment le monde était organisé, comment une certaine " perfection " y était réalisée, comment s'y manifestait certaines " intentions " [...] Le christianisme en particulier a longtemps conçu la connaissance comme un effort pour découvrir et contempler " le plan divin " [22]...) ».

Ce morcellement historique du savoir se double d'un morcellement par disciplines. Aujourd'hui, sauf dans les vulgarisations, un peu primaires, on ne parle plus de la Science, mais des sciences, savoirs en miettes, sciences spécialisées en autant de micro-chapelles, aux jargons qui n'embrassent que des aspects de plus en plus partiels du réel. Les sciences apparaissent comme les pièces d'un puzzle dont on désespère de reconstituer jamais l'image synthétique.

Plus encore que les langues « naturelles » les sciences donnent la représentation tragique du mythe de Babel. Comme l'écrit Courcier à propos de cette diversité des langages scientifiques :

« [...] d'une part les propos prétendent à l'universalité, d'autre part, il y a impossibilité concrète de traduire une discipline inconnue en terme d'une autre discipline connue, et chacun des univers ainsi entrouverts se présente comme non dominable. La tour de Babel des sciences ouvre sur une multiplicité non dominable d'univers ouverts [23]... »

On peut rattacher ce morcellement à l'esprit analytique postcartésien, à cette croyance qu'un problème complexe peut être résolu lorsqu'on le décompose en autant de parties simples qu'il est possible. Mais cette position réductrice, cette quête désespérante de l'atome (physique ou social), cette rage du dépeçage chez l'anatomiste ou l'ingénieur en organisation scientifique du travail manquent l'objet qu'elles prétendent débusquer; et, comme le disait Henri Poincaré, un savant qui aurait passé sa vie à étudier au microscope, coupe après coupe, le corps d'un éléphant aurait beau en décrire toutes les cellules, il ne connaîtrait pas pour autant ce qu'est un éléphant.

Cet éclatement du savoir se rattache, plus profondément peut-être, à la rupture d'avec les principes métaphysiques que Guénon avait repérée à la fin du moyen âge. Georges Gusdorf reconnaît, à propos des sciences humaines, que « l'autonomie épistémologique n'est pas pensable aussi longtemps que l'ordre de la vie, les motivations des comportements et le devenir de l'histoire sont perçus comme les sous-produits d'une eschatologie ». Cela peut être étendu à toutes les sciences modernes; l'agnosticisme sur les fondements métaphysiques est la condition du déplacement d'intérêt. Cependant, ajoute Gusdorf :

« le retrait de Dieu a néanmoins de graves conséquences. La référence à la théologie assurait sans problème l'unité du savoir

> traditionnel, dont toutes les avenues s'ordonnaient selon la perspective du grand devenir de la création. Cette caution d'unité fait défaut aux disciplines nouvelles, dont chacune tend à revendiquer pour soi seule la totalité du phénomène humain [24] ».

On assiste donc, lorsque plusieurs disciplines sont confrontées ou lorsque au sein d'une discipline plusieurs théories s'affrontent, à de curieuses joutes où chaque partie tente de présenter le système adverse comme une sous-partie de son propre système.

Les émouvantes tentatives de synchrétisme (pensons aux « freudo-marxismes » des années cinquante-soixante) ne parviennent pas à une représentation théorique satisfaisante, le composé est toujours très instable. Aussi, faute de véritables fondements métaphysiques, les impérialismes théoriques cherchent, mais en vain, à unifier le champ du savoir.

L'autre tendance, qui triomphe dans les sciences sociales depuis les désillusions des années soixante-dix, consiste à s'abandonner à un certain scepticisme théorique, souvent euphémisé sous le vocable de pluralisme.

Paradoxalement, ce scepticisme, ou au moins ce relativisme théorique, s'explique en partie par le développement de l'activité scientifique et l'accélération du rythme de la recherche. Au début du siècle, un savant pouvait encore espérer appuyer son activité sur une théorie relativement stable. Aujourd'hui il est amené à en changer chaque décennie et donc à en user avec le même détachement que l'on affiche à l'égard des modes éphémères.

On reconnaît avec W. Heisenberg que « les concepts scientifiques existants ne recouvrent jamais qu'une partie très limitée de la réalité », et que la rigueur d'un savoir scientifique est relative à son caractère réducteur. Jean Ladrière, dans un texte qui pourrait être attribué, deux générations avant, à René Guénon, écrit que

> « la science moderne est dominée par une vision mécaniste de la réalité qui est nécessairement appauvrissante et hyper-simplificatrice; les mailles du réseau scientifique de connaissances laissent donc échapper précisément ce qu'il y a de plus significatif, de plus pertinent, de plus décisif pour l'existence humaine [25] ».

La science, juge Edgard Morin, croit observer la réalité extérieure, en fait, elle « la traduit, la filtre, et même la transforme, pour l'expérimentation qui arrache les corps et les êtres à leur environnement [26] ». D'ailleurs, l'épistémologie contemporaine s'attache à souligner les limitations de la fameuse méthode expérimentale, critère de validation d'une théorie. En particulier la notion d'un monde formé d'objets identifiables, indépendants de l'homme, semble largement contestée par la réflexion issue de la mécanique quantique. Même sans se référer aux conceptions de l'interaction généralisée, il faut admettre avec B. d'Espagnat [27] que, lorsqu'on parle des propriétés d'un objet, il est sous-entendu que ces propriétés n'appartiennent pas en propre à l'objet considéré, mais qu'elles sont le résultat d'une mesure et sont donc en quelque sorte partagées entre l'objet « mesuré » et l'appareil de mesure. De plus, il n'y a pas de rapport direct entre les phénomènes ainsi collectés et la théorie, mais de multiples reconstructions logiques possibles, tout aussi acceptables les unes que les

autres, pour rendre compte d'une série particulière de phénomènes donnés. Les théories scientifiques, sous-déterminées par l'expérience, présentent un caractère provisoire, changeant, « nominaliste ». Ainsi la science est-elle amenée à renoncer au critère du vrai. Dans cette perspective, une des thèses majeures de l'épistémologue Karl Popper consiste à montrer qu'une théorie scientifique ne peut être démontrée et que, par conséquent, la science n'a pas pour vocation de dire la vérité. Tout au plus est-elle amenée à construire des modèles rationnels qui échappent (provisoirement) à la réfutation de l'expérience. Certains épistémologues vont même encore plus loin dans le scepticisme en concevant la théorie scientifique comme la traduction des rapports de forces sociales (« la vérité réside dans le pouvoir ») et d'autres encore, dans la perspective anarchisante de Feyerabend, vantent la fécondité du refus de méthodes [28].

Quelques symptômes de la crise épistémologique

Il n'est donc pas douteux que les fondements sur lesquels se sont constitués le savoir et le système de représentation du monde moderne soient en train de se fissurer. Sans doute ne faut-il pas caricaturer la situation et le grand public continue à subir le prestige de la science, surtout dans le domaine de la médecine où les ouvrages de vulgarisation des « grands patrons » deviennent si souvent des *best-sellers*. En un sens, même, le prestige de la science augmente avec l'hyper-spécialisation; mais elle n'est plus le résultat de l'adhésion de l'« honnête homme » partageant avec les spécialistes les mêmes principes d'explication. Ce prestige découle plutôt de l'abandon de cette ambition. Même chez les techniciens et les savants qui utilisent des éléments d'une autre discipline que la leur, on s'adapte aux objets et aux techniques; mais cette appropriation s'accomplit sur fond d'ignorance. Dans cette perspective, le monde de la science tend à apparaître comme une sorte de contre-ésotérisme qui partagerait avec l'ésotérisme bien des manifestations phénoménales.

> « La science, écrit Michel Paty [29], est comme une boîte noire échappant à la compréhension, inquiétante par ses effets, réservée par son élite et l'apparent mystère de ses temples (en l'occurrence ses grandes machines – cathédrales technologiques où se trame l'alchimie de la matière et se révèlent les secrets des signes du ciel et le savant rationaliste questionné à propos de l'échec des vulgarisations reconnaît : " la sortie de la tour d'ivoire est ratée : il eût mieux valu se taire. L'ordre de l'ignorance est-il décidément le bon : le public aux horoscopes qu'il mérite, et les savants au labo et au secret? ". »

Cette « ésotérisation » de la science est d'ailleurs explicite dans la situation évoquée par Raymond Ruyer dans *la Gnose de Princeton* [30].

> « Il faut imaginer aussi, à Princeton, l'atmosphère si particulière de ces communautés scientifiques vraiment " tibétaines »,

qui se sentent, en quelque sorte, sur le " toit du monde ". D'un monde qu'elles dominent par l'intelligence mais non par le pouvoir [31]. »

Cette gnose aristocratique semble d'ailleurs, comme l'avait tant espéré René Guénon, inspirée par des éléments de métaphysiques orientales.

« A Princeton, il faut tenir compte dans les laboratoires de physiciens japonais ou chinois, et, par leur intermédiaire, de l'influence de la pensée bouddhique [32]. » Si la banquise scientiste se désagrège, c'est donc moins par l'effet des coups de boutoir d'une critique extérieure que par un mouvement interne au sein de la cité des savants.

La réussite « technologique » de la science moderne ne réussit pas, du moins selon l'exigence intellectuelle de certains de ses adeptes, à masquer son échec comme gnose. De là ce désir angoissé de redécouvrir un savoir unifié, une connaissance qui relierait la multiplicité des savoirs en retrouvant leur signification perdue et rétablirait les indispensables correspondances.

L'insatisfaction provoquée par une démarche fondamentalement matérialiste, relativiste, « héraclitéenne » provoque par contrecoup une quête de l'unité, de l'ordre harmonique de l'univers.

Des « gnostiques de Princeton » jusqu'au Colloque de Cordoue [33] de 1979, nombreux sont les scientifiques [34] qui tentent de puiser dans des spéculations métaphysiques – souvent orientales, les procédés d'accès à une connaissance totalisante qu'ils n'ont plus l'espoir de trouver dans les modalités communes des sciences atomisées.

Les théories issues de la mécanique quantique ont ainsi ouvert la voie à tout un courant « systémique », dont les paradigmes ne sont pas clairement fixés, mais n'enferment plus comme dans les derniers siècles la pensée dans un carcan aussi rigide. Certes, ces rapprochements entre physique et tao, gnose et cosmologie ne sont pas sans ambiguïtés. Au concordisme de trop de clercs, sans cesse à la traîne des dernières théories scientifiques, semble succéder une sorte de néo-concordisme à rebours, celle des scientifiques qui prétendent orienter la pointe de leur recherche vers et par des considérations d'ordre métaphysique. De tels essais de dépassement de la science ne peuvent que gêner les théologiens rationalistes pris à contre-pied, mais ils paraîtront aussi suspects aux esprits traditionnels réticents à fonder la vérité absolue sur une apologétique douteuse et si contingente. Seuls sont vraiment à l'aise dans ces rapprochements entre science moderne et connaissance métaphysique, les héritiers de l'occultisme, toujours assoiffés de syncrétisme à n'importe quel prix, et qui, depuis la grande rupture entre la sagesse et la science, promettent la réunion imminente des recherches d'avant-garde et des vérités traditionnelles. Toute une littérature illustre cette espérance toujours déçue, toujours ressuscitée depuis le magnétisme mesmerien du XVIII[e] siècle, le spiritisme et le théosophisme dénoncés par Guénon, la parapsychologie, la revue *Planète,* et tant d'autres publications... Mais ce qui est nouveau, un signe des temps, c'est que cette tentative concordiste atteint le cœur même de la citadelle, la cité des savants.

S'il y avait jusqu'ici des savants pour s'adonner comme Camille Flammarion aux spéculations spirites, ou comme Charles Richet aux recherches

métapsychiques, le phénomène restait marginal. Jamais jusqu'à notre génération un courant scientifique ne s'était si fortement constitué pour briser la clôture épistémologique qui isolait l'activité scientifique de la gnose spirituelle.

Dans ces failles, des pans de sciences traditionnelles (ou plutôt de techniques, héritées des sciences traditionnelles) parviennent même à se faire admettre; ainsi la médecine officielle est-elle amenée à tolérer des pratiques comme celle de l'homéopathie (héritière de la vieille médecine paracelsienne) ou de l'acupuncture (directement issue de la gnose taoïste), alors même que ces thérapies ne peuvent être comprises à travers les schémas actuels de la science physiologique.

Par ailleurs, la psychologie des profondeurs inaugurée par C. G. Jung réhabilite, au moins pour leur pertinence dans le domaine psychique, des sciences traditionnelles comme l'alchimie, l'astrologie ou le yi-king. Plus récemment encore, une partie du courant consacré à l'étude de la dynamique des groupes depuis la dernière guerre, semble s'orienter, sous le nom de développement du potentiel humain, vers la récupération de pratiques orientales issues du zen, du tantrisme, du yoga, ou du soufisme.

Sans doute, avec Guénon, un esprit traditionnel soupçonnera dans ces utilisations hétérodoxes, « psychiques » plus que spirituelles, de ces techniques traditionnelles, la marque de la contre-tradition. De même, la désagrégation de la cohérence de la pensée scientifique peut être interprétée comme un des signes de la « fissure de la grande muraille [35] ». L'étape de la « dissolution », – et des influences irrationnelles inférieures – succéderait, comme le pense René Guénon, à l'étape matérialiste de « solidification du monde ». Pourtant, ces failles qui lézardent les « défenses » (au double sens militaire et psychanalytique) du monde moderne – ou, comme dirait Michel Foucault, l'épistémé occidentale classique – ces failles ne permettraient-elles pas à la pensée contemporaine d'être accessible aussi aux principes traditionnels jusque-là refoulés, même si ces principes sont trop souvent mêlés aux influences infra-rationnelles les plus suspectes?

Guénon et les sciences sociales

Malgré le hautain mépris dans lequel il tenait les sciences profanes, Guénon restait informé, non seulement du domaine des sciences « exactes » et « physiques » – ce qui est normal pour quelqu'un qui dans sa jeunesse s'était préparé au concours de l'École polytechnique, mais aussi du domaine des sciences humaines et sociales de son temps.

Si ses remarques sur la psychanalyse [36] restent très « extérieures » (il y voyait une dangereuse forme de contre-initiation), on trouvera dans son œuvre de nombreuses allusions, en général polémiques, à l'École sociologique française d'Émile Durkheim, à l'ethnologie de Lévy-Bruhl, à la psychologie des foules de G. Le Bon, à la science des religions d'un Frazer, et même au « matérialisme historique » qui, « étendant au passé, la mentalité présente, s'imagine que les circonstances économiques ont toujours été le facteur déterminant des événements historiques [37] ».

Si, entre le macrocosme de l'univers et le microcosme humain, la cité constitue le mésocosme on comprend que Guénon n'ait pu se désintéresser de cette dimension sociale, même si elle ne représente pour lui « qu'une application assez lointaine des principes fondamentaux [38] ». Penseur de la « verticalité », il semble s'être plus préoccupé des conditions de légitimité de l'autorité, de l'organisation des rapports du spirituel, et du temporel [39] que des relations « horizontales » qui constituent le tissu de la communauté humaine. Sa lecture des « signes des temps » remonte trop vite aux « principes » pour ne pas gêner des sciences constitutionnellement « a-gnostiques ». Il ne faut donc pas trop s'étonner que les sciences sociales, pourtant si avides de se référer à tant de théories « méta-sociales » (darwinisme, marxisme, freudisme, etc.) aient ignoré l'éclairage que pouvait leur apporter l'œuvre abrupte de Guénon [40]. Cependant on trouverait dans cette œuvre de nombreuses remarques qui dénotent chez Guénon des qualités d'analyse prisées par la sociologie. Ainsi, au contraire de tant de philosophes qui réduisent les phénomènes sociaux à l'histoire des idées, il donne plus d'importance à l'« impensé » sous-jacent aux mentalités d'une époque qu'aux formulations explicites des théoriciens qui ne font que refléter l'esprit du temps [41].

On découvre aussi chez Guénon une utilisation assez courante de l'explication fonctionnaliste [42] qui s'accorde avec sa vision très « organiciste » de la société, commune à tous les penseurs traditionalistes et qui s'oppose aux métaphores mécanicistes ou volontaristes issues de la philosophie des « lumières » [43].

On peut encore y déceler des figures d'explication proches du structuralisme dans la façon dont Guénon agence la forme d'une relation stable entre des éléments interchangeables (par exemple contemplation/action, brahmane/kshatriya, autorité spirituelle/pouvoir temporel, etc.). En fait, ce que Guénon attaque dans « le bric-à-brac » de « la trop fameuse école sociologique [44] », ce sont les explications « chosistes » en termes de causalité mécanique, validées statistiquement, explications théorisées par Durkheim et ses disciples et qui dominaient alors largement la sociologie française dans la première moitié du XX[e] siècle.

Pourtant, contrairement aux sciences de la nature, il y a toujours eu, dans les sciences de l'homme, une forte résistance à la réduction « objectiviste », c'est-à-dire à l'abstraction de la signification des phénomènes. L'objet de ces sciences se prête mal à l'« agnosticisme » radical (auquel pourtant se vantait de parvenir le béhaviorisme), tant l'intellect humain est spontanément adapté à l'intelligence de la conduite humaine. Toute une tradition « compréhensive » (la sociologie allemande, par exemple) n'a jamais cessé de défendre son droit de cité dans les sciences sociales malgré les vives attaques que les tenants d'une science « rigoureuse » menaient contre la légitimité de ses fondements épistémologiques. Aujourd'hui, les assaillants d'hier doutent de leur propre légitimité.

Les sciences sociales en reviennent à une conception plurielle et modeste d'elles-mêmes, surtout après l'effondrement des idéologies totalisantes (marxisme, freudisme, et dans une moindre mesure structuralisme) qui avaient tenté de les finaliser jusque dans les années soixante-dix. On peut, dès lors, poser cette question : comment ces sciences, ramenées à un plus juste niveau de modestie, sont-elles susceptibles de recevoir (partiellement,

car des sciences profanes, « phénoménales » ne sauraient s'élever à tous les niveaux) certains des éléments de l'œuvre guénonienne, ou plus largement de l'anthropologie et de la cosmologie traditionnelle? Question dont René Guénon se moquerait certainement tant il tenait en piètre estime les sciences modernes; mais question importante pour le scientifique en quête de tradition qui ne veut pas être écartelé entre des perspectives contradictoires.

S'il est, dans les conditions actuelles, peu imaginable que des « sciences » puissent conduire à une connaissance d'ordre supérieur, on peut au moins envisager qu'elles produisent le moins d'obstacles possibles à cette démarche. A ce niveau, il nous semble que la cyclologie que développe René Guénon est devenue le principal blocage à l'acceptation de sa pensée dans les sciences sociales.

Un historicisme à contretemps

Disons-le nettement, l'explication que Guénon donne du changement social, du mouvement historique, devrait heurter comme au début de ce siècle les tenants des sciences sociales. Mais les motifs de leurs oppositions ont profondément changé. Dans la première moitié du XX^e^ siècle, des esprits convaincus du progrès d'une humanité dont l'Occident constituait l'avant-garde, pouvaient être choqués des théories régressives de Guénon symétriquement opposées à la pensée dominante.

Même si la Première Guerre mondiale avait pu ébranler l'optimisme occidental, les témoignages d'un Paul Valéry ou d'un Oswald Spengler restaient très minoritaires. A présent ce « décadencisme » est largement toléré, sinon partagé [45], au milieu des guerres, des crises économiques, démographiques et morales, sous la menace d'une apocalypse nucléaire, après l'effondrement des espérances révolutionnaires dans les années soixante-dix. Le pessimisme historique de Guénon pourrait après tout assez bien confluer avec celui du Club de Rome, des écologistes ou des *no futur* de la génération punk. Ce qui aujourd'hui poserait le plus de problèmes aux sciences sociales contemporaines dans la philosophie de l'histoire de Guénon, c'est précisément ce qu'elle a de commun avec les sciences sociales d'hier : une explication des phénomènes humains en terme de phases, ou d'étapes, ou de stades, dans une évolution bien programmée. Que cette évolution soit pensée en termes de progrès ou de chute ne change pas fondamentalement le paradigme. Il faut comprendre cette actuelle défiance des sciences sociales envers toute philosophie de l'histoire par leur propre histoire d'abord.

Les sciences de l'homme, en effet, se constituèrent, très tardivement, dans l'histoire des sciences profanes, au XIX^e^ siècle. Or l'épistémologie du XIX^e^ siècle est celle de la machine à vapeur et de l'histoire. Tout y est conçu en terme de flux : thermodynamique, devenir de l'Esprit (Hegel), lutte des classes (Marx) ou mécanique des fluides libidinaux (Freud).

Penser un phénomène, c'est en faire la généalogie, c'est-à-dire le situer comme stade dans le développement d'une histoire. Dans ce contexte, les

sciences sociales et singulièrement la sociologie, s'originent dans la philosophie de l'histoire romantique, cette résurgence laïcisée des visions millénaristes de Joachim de Flore.

L'idée d'un sens linéaire de l'histoire, explication ultime des phénomènes sociaux, sous-tend les œuvres de Saint Simon, Auguste Comte (la loi des trois états), Marx et, dans une moindre mesure, celles de Durkheim et de certains de ses disciples comme Lévy-Bruhl. Aujourd'hui encore des portions de sciences humaines dans la paléontologie, la psychanalyse (version *Totem et tabou* ou dans sa dérivation René Girard), l'économie (« les pays en voie de développement ») où des théories comme celles de M. MacLuhan restent encore fortement dépendantes de ce paradigme évolutionniste.

Cependant les recherches contemporaines se détournent de plus en plus de cette perspective historiciste dont elles soupçonnent le caractère idéologique. Les ethnologues en particulier dénoncent, pour la plupart, cette représentation ethnocentrique et erronée qui amène à concevoir les sociétés exotiques comme « primitives » ou « archaïques », leur organisation comme simpliste, et leur pensée comme enfantine [46]. D'une manière générale, les sociologues préfèrent se poser la question du sens, ou celle des rapports synchroniques entre la partie et le tout (fonctionnalisme, structuralisme, systémisme...) que celle des stades de développement. L. Althusser l'avait bien compris qui avant son effondrement dans la pensée française avait tenté la tâche impossible de dégager le marxisme de sa philosophie de l'histoire. Même la science historique semble à présent se détourner de l'explication des vastes périodes visant à en dégager le sens, pour s'en tenir à de pointilleuses descriptions des rapports complexes qui caractérisent un espace-temps. On comprend que dans ce contexte de scepticisme, la philosophie de l'histoire qu'expose Guénon, prenne « à contre-pied », les intellectuels les plus ouverts à ses perspectives traditionnelles, ceux qui accueillent comme une délivrance pour la pensée, l'essoufflement des progressismes rationalistes, marxistes ou technocratiques. Car, par certains aspects, l'explication qu'apporte Guénon des changements apparaît comme un historicisme qui, s'il inverse ses jugements de valeurs, n'est pas très différent de celui développé par « les grands ancêtres » du siècle dernier. Partageant les préjugés de son époque, cet historicisme amène Guénon à sous-estimer l'intérêt des sociétés « sauvages » comme formes présentes de sociétés authentiquement traditionnelles dont il cherche très exclusivement le modèle dans les grands empires orientaux. Aussi, s'il critique le terme de « primitifs » ce n'est pas pour réhabiliter les sociétés tribales, mais pour sauver l'homme originel de l'assimilation avec ceux dont il considérait, à la suite de Joseph de Maistre, les coutumes comme des dégénérescences [47].

On comprend qu'un homme de cabinet n'ait pas été à l'aise avec des sociétés sans écritures, dont les coutumes étaient souvent relatées avec un paternalisme très ethnocentrique par les ethnologues du début du siècle. Pourtant, une meilleure connaissance des peuples « sauvages » montre comment, le plus souvent, leurs mythes et leurs rites [48] comme leur organisation sociale [49] peuvent être des manifestations d'orthodoxie traditionnelle.

Deux traditionalismes : cyclologie ou nature humaine?

L'historicisme de Guénon se manifeste encore par une certaine façon de majorer la fonction de transmission (tradition) aux dépens de l'idée de permanence de la nature humaine. Cette conception l'apparente d'ailleurs aux « traditionalistes » du début du XIX[e] siècle qui, en réaction contre la « philosophie des Lumières », niaient la possibilité pour la raison humaine d'atteindre certaines vérités métaphysiques, conceptions qui avaient été condamnées par le concile Vatican I.

Sans doute, une pensée de la tradition ne peut qu'identifier universel et originel, mais lequel de ces deux termes est fondateur? Le cardinal Daniélou [50] avait saisi ce problème quand il critiquait, « [...] ce qu'il y a de plus profondément valable en ce sens chez Platon ou dans le néo-platonisme est simplement l'héritage d'une tradition antérieure et n'est pas l'expression de la qualité même de l'esprit et de l'intelligence d'un Platon ou d'un Aristote ne me paraît pas quelque chose qui soit évident ». C'est qu'il y a deux façons de concevoir la *philosophia perennis,* soit comme l'objet normalement offert à l'intellect et à la raison humaine que chaque peuple et chaque génération est appelé à redécouvrir, soit comme secret de la révélation primordiale qui serait définitivement perdu s'il n'était correctement transmis [51].

Certes, ces deux optiques ne sont pas exclusives : le thomiste le plus confiant dans les capacités de l'intelligence humaine devra bien admettre que certains mystères offerts par la révélation échappent aux capacités de découverte spéculative spontanée, et l'ésotériste le plus attaché à la transmission régulière de l'initiation ne peut que reconnaître la nécessité d'une qualification préalable chez l'initiable, à recevoir le dépôt initiatique. Pour être éveillé, l'intellect ne doit-il pas préexister? Cependant, Guénon tend à durcir la seconde optique. Ce qui se justifie à propos des rites donnant une qualification (par exemple la tradition apostolique dans l'Église), il l'étend à toute gnose, à toute connaissance métaphysique.

Si deux légendes sont proches, leur similitude doit être interprétée « comme des marques de l'origine commune des traditions [52] », et non pas expliquée par des emprunts ou par des archétypes travaillant universellement l'inconscient collectif. De ce point de vue, l'hostilité de Guénon et de certains de ses disciples à la psychologie des profondeurs de Jung ne s'explique peut-être pas seulement par la peur de la confusion du psychique et du spirituel. Il s'agit aussi de limiter l'importance de la nature humaine, même imaginale, pour confirmer la radicale et surhumaine importance de l'originel transmis rituellement à travers une histoire elle-même soumise à l'entropie des cycles cosmiques des Manvantaras.

Par une figure commune à tout historicisme (Hegel, Marx...) ce n'est pas la nature humaine qui explique l'histoire, c'est l'histoire – la phase de l'évolution – qui explique la nature transitoire du comportement humain.

On dit que l'homme est partout et toujours le même; « rien ne saurait être plus faux », affirme Guénon, « la véritable unité ne saurait appartenir

au domaine individuel [53] »; et il récuse « ces considérations sur l'unité de l'esprit humain que les modernes invoquent sans cesse pour expliquer toutes sortes de choses, dont certaines mêmes ne sont nullement d'ordre " psychologique ", comme, par exemple, le fait que les mêmes symboles traditionnels se rencontrent dans tous les temps et dans tous les lieux [54] ». C'est pourquoi on ne saurait dans l'état actuel de la manifestation cosmique, induire de l'humanité présente ce qu'a pu être l'homme à d'autres stades de son évolution.

> « Cette " solidification " qui s'opère naturellement en lui [...] modifie notablement sa constitution " psycho-physiologique " [et lui a fait perdre] l'usage des facultés qui lui permettraient normalement de dépasser les limites du monde sensible [55]. »

Toute philosophie de l'histoire un peu rigoureuse nie dans son principe même la validité des sciences, car elle remplace la multiplicité des lois statiques, nature de l'objet du savoir scientifique, par une loi unique, celle de l'évolution. Ainsi l'anthropologue allemand Wilhelm Dilthey, au début de ce siècle, opposait-il les sciences de la nature qui se prêtent à l'explication et les « sciences de l'esprit » qui permettent la compréhension. Toute science, dit-il, est par nature inachevée, mais dans le cas des sciences historico-sociales, c'est l'objet lui-même qui est inachevé, et par conséquent il est absurde de prétendre viser à un savoir définitif sur cet objet humain perpétuellement remodelé par l'histoire. De façon plus radicale, Guénon, qui refuse cette séparation de la nature physique avec la culture humaine, étend cette domination de la loi d'évolution à toute la manifestation, et met ainsi en cause la validité des sciences profanes, physiques ou humaines.

> « [...] La tendance à l'uniformité, qui s'applique dans le domaine " naturel " aussi bien que dans le domaine humain, conduit à admettre, et même à poser en quelque sorte un principe (nous devrions dire plutôt un " pseudo-principe ") qu'il existe des répétitions de phénomènes identiques, ce qui [...] n'est [...] qu'une impossibilité pure et simple. »

Et Guénon ajoute que l'histoire ne se répète pas, « il y a seulement des correspondances analogiques entre certaines périodes et entre certains événements [56] ».

Ce refus de négliger les déterminations historico-spatiales est proche de celui de Paracelse qui refusait de généraliser une relation thérapeutique entre tel produit et telle maladie, cherchant au coup par coup une relation analogique ou signature, entre le symptôme et un éventuel médicament. On le voit, le divorce entre cette cyclologie traditionnelle et le projet des sciences modernes est très profond, d'autant plus que les conceptions de Guénon ne sont pas sans rappeler aussi les hystériques dénonciations du concept de nature humaine (ou de nature biologique dans le cas de Lyssenko) de la part des fanatiques du progressisme, marxiste ou autre, de naguère [57]. Nous ne pouvons que constater cette opposition de perspectives, sans savoir comment la réduire. On remarquera pourtant qu'elle s'estompe lorsque Guénon aborde l'analyse historique concrète, qui l'oblige à nuancer largement la théorie : au sein du Kali-yuga, des périodes de restaurations

partielles sont possibles et, d'autre part, les différents espaces ne suivent pas tout à fait les mêmes rythmes (l'Orient n'en est pas au même point de décadence que l'Occident).

Le temps des philosophes de l'histoire ressemble à un fleuve majestueux, celui qu'observe le sociologue ressemble au rivage d'une mer tourmentée où s'entrecroisent la houle, les vagues, les courants, les ressacs et les tourbillons.

La reconnaissance de la complexité de l'histoire humaine par Guénon devrait rendre la cyclologie qu'il théorise moins inacceptable pour les chercheurs en sciences sociales. Ils reconnaîtraient alors qu'outre son caractère traditionnel, cette cyclologie est susceptible d'apporter un éclairage sur certains phénomènes qu'ils peuvent observer. Ainsi depuis l'*Essai sur l'accélération de l'histoire* de Daniel Halevy en 1948, tous les futurologues (comme l'homme de la rue en a le sentiment) s'accordent à remarquer un brutal changement dans les rythmes sociaux qui pourrait correspondre à l'accélération du temps en fin de cycle qu'évoque René Guénon. La cyclologie traditionnelle permettrait encore de rendre compte du parallélisme des phénomènes socio-historiques « contemporains » dont on ne peut expliquer les changements concomitants par des relations causales ou fonctionnelles. Certes, « la société ne marche pas au pas » affirme Gaston Bachelard, mais ces correspondances entre des processus dont on voit mal le lien sont assez nombreuses pour rendre plausible l'hypothèse d'un champ commun faisant subir à chaque élément une évolution commune, sans qu'on puisse distinguer une « infrastructure » d'une « superstructure », un « moteur », des phénomènes générés [58].

Dans une autre perspective, les sciences sociales pourraient, après l'avoir rejetée comme idéologie, réhabiliter l'histoire comme mythe fondamental de l'Occident. Le mythe n'étant point ici conçu comme une histoire fausse, mais selon la conception de Mircea Eliade, comme un modèle exemplaire d'où une culture tire son sens.

Contrairement à certaines sociétés « sans histoire » (c'est-à-dire où l'histoire n'est pas support d'un sens), la société occidentale valorise et « dramatise » l'historicité. A la fois à travers son héritage judéo-chrétien (l'histoire est « histoire sainte », celle de la Chute, de l'Incarnation et de la Rédemption, elle tend vers une fin qui l'éclaire rétrospectivement). Mais aussi à travers son héritage indo-européen et particulièrement romain, qui, comme le montre G. Dumezil, transforme les vieux mythes cosmogoniques en histoire de la fondation de Rome [59]. Aussi, en dévalorisant les sociétés sauvages « sans livres d'histoire » et en remettant en honneur les théories cycliques des « manvantara » ou celles d'Hésiode, René Guénon se montre-t-il beaucoup plus occidental qu'il ne croyait. De ce point de vue, la philosophie traditionnelle de l'histoire échappe à toutes les objections de sciences profanes, car son rôle n'est peut-être pas d'expliquer comment le monde change, mais de réintégrer le désordre de l'histoire dans un ordre supérieur ou, comme le dit Mircea Eliade, d'ordonner le chaos en Cosmos.

Le vice du prométhéisme occidental depuis les millénarismes de la fin du moyen âge (Joachim de Flore) a consisté à dévoyer l'espérance chrétienne pour inverser le mythe historique de l'Occident. René Guénon

remet ce mythe sur ses pieds en affirmant avec toute tradition que ce qui ordonne le chaos, c'est toujours le *Fiat Lux* originel [60]. Ce n'est donc pas l'histoire qui est le principe d'explication – au contraire, sous ce rapport elle n'est qu'illusion, obscurcissement de la réalité [61] –, mais le principe mythique (ou « métaphysique » en terme guénonien) qui, en permanence, est présent au sein de l'historicité. Or l'anthropologie contemporaine semble désormais plus facilement ouverte à ces perspectives métaphysiques qu'à une réduction historiciste dont les sciences sociales ont naguère abusé, même si cette ouverture se limite à un point de vue « phénoménologique » et relativiste dont on voit mal comment des sciences profanes pourraient sortir.

Une anthropologie de l'Imago Dei

Il apparaît donc que l'impertinente critique de Guénon vis-à-vis des sciences profanes est, dans la crise épistémologique que nous traversons, de plus en plus pertinente, et que l'obstacle de sa conception cyclologique de l'évolution du monde n'est pas inconciliable avec la pratique des sciences humaines. Il reste à faire l'esquisse des perspectives offertes, par les sciences humaines contemporaines, à un esprit traditionnel. Il ne s'agit sans doute pas de faire de la connaissance scientifique une voie de réalisation; les sciences profanes, conscientes de leurs limites, ne sauraient prétendre qu'à une position ancillaire (celle que la pensée médiévale attribuait à la philosophie).

Les sciences humaines, jadis machines de guerre contre les traditions, les coutumes et les mythes, ne trouvent plus, dans cette société désacralisée, à exercer leur activité de « démythification ».

En l'absence d'opposition à laquelle se confronter, la seule voie qui est offerte à l'« esprit critique » est de se retourner, pour critiquer sa propre démarche.

De même que les sciences se retournent contre le scientisme, les sciences sociales peuvent être subversives par rapport à l'idéologie dominante occidentale qui les a vues naître; ne serait-ce que, pour l'histoire de l'ethnologie, en nous donnant la possibilité de relativiser nos croyances par la confrontation avec les reliques des hommes d'avant et des hommes d'ailleurs.

Mais au-delà de ce retournement de la critique, sur quoi pourrait se fonder une anthropologie traditionnelle totale, qui ne mutilerait pas l'homme d'une partie de ses dimensions, en particulier, qui ne nierait pas ce qui dans l'homme passe l'homme, selon l'expression de Pascal.

Une anthropologie dégagée des présupposés anthropocentriques du vieux monde moderne est-elle possible? Il semble bien que les sciences humaines contemporaines soient en mesure de reconnaître dans leur objet humain la trace de quelque chose au-delà de l'humain. C'est pourquoi, malgré les anathèmes que Guénon a pu lancer naguère contre les sciences humaines, il y a d'indéniables sympathies entre la pensée traditionnelle et l'histoire des religions telle qu'elle est pratiquée par Mircea Eliade, ou

la psychologie des profondeurs post-jungienne, ou l'ethnologie de Jean Servier et, d'une façon générale, entre toutes les disciplines qui vont reconnaître les représentations de l'homme comme des réalités et non comme des illusions sans intérêt, ou des symptômes plus ou moins pathologiques d'une réalité infra-humaine.

Une anthropologie non réductrice, pour tenir compte de son objet, est amenée à constater que l'homme ne « fonctionne » pas selon les critères mécanicistes des sciences d'une nature réifiée. On ne comprend pas grand-chose aux phénomènes humains si on les réduits aux déterminismes des rapports de causes à effets. Le sacrifice du soldat pour sauver son drapeau est, à proprement parler, incompréhensible, si l'on réduit, ce dernier à un morceau de tissu, et si l'on fait abstraction de la signification de cet emblème.

Voilà ce que tout un pan de la sociologie, appelée « compréhensive » de Dilthey à Max Weber, a été amené à reconnaître, avec une large proportion des psychologies et des ethnologies. L'homme ne vit pas dans un monde de choses, mais dans un univers de signes. Marcel Jousse le remarque après bien d'autres *(Anthropologie du geste),* là où un animal manipule un morceau de bois, le petit d'homme dans ses jeux fera un cheval, un fusil ou une poupée. Leroi-Gourhan fait même, de cette capacité de se décoller de la réalité immédiate, la caractéristique de l'humanité. Dans son ouvrage *le Geste et la Parole,* il affirme que la possession d'outils amovibles est un des principaux critères que la paléontologie possède pour reconnaître la présence du fait humain. Sans doute, certains singes peuvent se servir d'outils, dans des circonstances où ceux-ci leur sont nécessaires; mais aucun singe ne prépare des outils pour le cas où ce serait utile, et ne les conserve après leur utilisation. Seul l'homme est capable de se représenter autre chose que le présent : ce qui sera, ce qui a été, ce qui pourrait être. Et, ajoute Leroi-Gourhan, cette présence d'outils permet de supposer l'existence d'un langage; le langage humain impliquant cette même capacité symbolique de ne pas rester prisonnier de la réalité immédiate. On pourrait en dire autant des rites, et particulièrement des rites funéraires qui sont l'indice que l'homme est capable de se représenter la mort et son au-delà.

Ce qui est mystérieux dans l'homme n'est pas vraiment ce qu'il cache (besoins, pulsions...) mais ce qu'il représente, et singulièrement dans le fait qu'il représente quelque chose. Le « masque » trop souvent dénoncé par une psychologie naïve pour valoriser le petit moi individuel peut être reconnu non seulement comme une simple façon de se cacher, mais comme une façon de représenter une réalité cachée. C'est d'ailleurs la vraie fonction du masque dans les sociétés traditionnelles. Chaque mise en scène, tous les matins héroïquement recommencée, devant le miroir de la salle de bains, témoigne de ce souci permanent, quasi obsessionnel d'endosser une divinité. Dans ses efforts, souvent naïfs, quelquefois lamentables, toujours tragiques pour se représenter le monde (cf. *Théos* dans l'étymologie du mot « théorie ») ou pour se représenter au monde, l'homme manifeste, de façon à proprement parler évidente, sa nature faite « à l'image de Dieu ».

Les sciences sociales profanes sont probablement incapables de nous offrir des normes à la façon des sciences traditionnelles (sauf peut-être la

médecine qui distingue l'état de santé du pathologique, et garde en cela quelque chose des sciences traditionnelles). Mais ces sciences sociales sont bien forcées de reconnaître la paradoxale nature de l'homme qui, dans toutes les formes de sociétés, se donne des normes, des lois qu'il est possible de transgresser. Les lois qu'étudie le physicien apparaissent comme des déterminismes absolus; au contraire les lois humaines, celles de la morale, du langage, des rites, ou toutes les règles du jeu social, se présentent au moins en partie comme des idéaux, des « utopies » que la pratique ne parvient jamais totalement à réaliser. Malgré les rationalisations scientistes, les sciences humaines sont amenées à se soumettre devant ce fait incontournable : l'homme habite un monde de symboles.

Tout signe renvoyant à autre chose que lui-même, le monde comme signe ne peut que renvoyer à un au-delà de lui-même. Ce que re-présente le monde humain est toujours quelque chose d'absent, le désirable; non ce qui est au sens du scientisme positiviste, mais ce qui devrait être, et qui d'un autre point de vue est inscrit dans l'homme et la création comme l'empreinte d'une Altérité cachée, comme la trace d'un événement passé, comme la mémoire du Paradis perdu.

Le monde humain est symbolique (ce que reconnaîtra largement la sociologie contemporaine depuis Marcel Mauss, sans en tirer toutes les conséquences que suggère l'étymologie du mot symbole), objet de reconnaissance coupé en deux dont la partie visible signifie la partie invisible à laquelle elle renvoie. En ce sens l'homme est moins caractérisé par ce qu'il est « positivement », que par ce qui lui manque : l'objet infini de son désir insatiable; objet spécifiable par les attributs divins les plus classiquement définis par la théologie : éternité, aseïté, autosuffisance, toute-puissance, etc.

Ce qui faisait obstacle à une anthropologie de l'*Imago Dei,* c'est le rejet de toutes ces représentations symboliques, comme illusions. L'épistémê classique occidentale, le « monde moderne », avait établi une césure rigide entre la « réalité » des déterminismes matériels ou des liaisons fonctionnelles, et l'« illusion » des représentations. Cette opposition épistémologique engendra d'une part les sciences profanes positivistes, d'autre part toute une production moderne posée comme fiction (romans, théâtre, films, genres poétiques, fantastiques, art de l'« illusion » disait A. Malraux), monde clos et arbitraire sans rapport avec le « réel ».

Or il apparaît à présent que cette césure ne va pas de soi. Le « réel » n'est peut-être pas aussi « substantiel » et rigidement déterminé qu'on le croyait : le monde des choses tel que nous le donne à voir la physique postquantique est plus proche de la vision orientale d'un dispositif fluide et « illusoire » que de la solide vision matérialiste des savants du XVIII[e] siècle. D'autre part, l'« illusion » des représentations n'apparaît plus dans l'anthropologie contemporaine comme un jeu gratuit et sans conséquences. La césure entre deux types de phénomènes, l'un appelé « réalité » et l'autre « illusion », doubles de la rupture cartésienne entre le sujet et l'objet apparaît de plus en plus nettement comme une construction idéologiquement datée.

Naturellement, un esprit traditionnel ne saurait accepter de réduire la question du sens au domaine des sciences humaines. Il suspectera dans

cette réduction une orientation subjectiviste, fruit de la perte de conscience des analogies entre le microcosme et le macrocosme. Contrairement aux ruptures de la pensée occidentale « moderne » (Nature/Société, Nature/Culture), les traditions ont mis l'homme au centre du Monde, conscience d'une création dont chaque parcelle renvoie au créateur (« le cinquième Évangile »).

Guénon montre bien comment la nature même du monde change en même temps que l'histoire humaine [63]; ce qui n'est absurde que pour la mentalité « moderne » qui coupe l'ordre des choses de l'ordre des signes. Si au contraire le sens, la nature des représentations, est considéré comme phénomène réel, inséré dans le champ d'un espace-temps, on ne trouvera pas impensable que Guénon puisse affirmer que l'attente d'un phénomène, même naturel, puisse le provoquer [64].

Le « désenchantement du Monde » dénoncé par Max Weber ne permet donc pas aux sciences profanes de la nature de déchiffrer le sens du monde [65] parce que précisément cette représentation « scientifique » a désenchanté le monde [66]. Il semble bien que chez Guénon le moteur de la chute cyclique réside dans la perte de conscience, c'est-à-dire dans la cécité où nous entraînent de faux systèmes de représentations [67]. Quoi qu'il en soit, le fait qu'une partie des sciences humaines reconnaisse, même de façon limitée, à l'intersubjectivité des cultures humaines la réalité des phénomènes symboliques, ce fait est un coin enfoncé dans le système de représentations du monde moderne, susceptible d'en précipiter la dislocation.

L'ultime témoignage des idoles

Notre plaidoyer en faveur d'une anthropologie profane mais apte à reconnaître dans le phénomène humain les traces du sur-humain, ce plaidoyer serait caduc s'il ne s'affrontait au soupçon majeur auquel pensera tout lecteur de Guénon. Le dégel de la banquise scientiste que nous avons décrit, le retour du sacré sous des formes souvent suspectes [68], l'irrationalisme contemporain ne seraient après tout que les signes de « la grande parodie de la spiritualité à rebours » annoncée par Guénon, qui succède, à la fin des temps, à la « solidification du monde ».

Peut-être Guénon a-t-il raison de voir dans les réactions post-modernes contre le matérialisme naïf de l'âge classique, les signes avant-coureurs du déchaînement de la contre-initiation. Une sociologie des phénomènes symboliques ne saurait le dire, et c'est là une de ses limites : le discernement des esprits ne relève pas des sciences profanes.

Faute des critères de la tradition, une phénoménologie du sens ne distingue pas bien les mythes vrais de leur contrefaçon. Et peut-être bien que la corruption des aspirations les plus élevées de l'homme est ce qu'il y a de pire. On objectera ainsi que le sens découvert par une anthropologie symbolique dans les comportements humains contemporains ne tend pas, de façon claire, vers les principes absolus de la métaphysique. Le blouson du loubard, l'épingle à nourrice du punk, ne représentent pas des « divi-

nités » de même qualité que la robe du hiérophante, la triple tiare du pape, ou l'anneau dans l'oreille du compagnon du Tour de France.

Dans cette perspective, il serait assez facile de céder à la tentation nihiliste et de ne plus voir dans les manifestations du monde post-moderne, à la façon de Jean Baudrillard, que des simulacres insignifiants, ou la manifestation des influences subtiles du psychisme inférieur, dans la grande dissolution finale. D'autre part, cette science humaine qui détecte dans les représentations de l'homme les vestiges de l'image de Dieu ne risque-t-elle pas de confondre le psychisme et le spirituel? Il faudrait, à ce propos, se demander si l'« imaginal » (au sens où l'utilisait Henry Corbin), le monde des archétypes ne sert pas d'interface entre le psychisme et le spirituel?

A notre point de vue, il ne s'agit pas de confusion mais de retrouver par une conversion du regard, de la représentation, la présence du Principe au sein même du psychique le plus dévoyé. Certes, il ne faut pas tout confondre, la divinité avec sa contrefaçon, l'idole; le pèlerin avec le touriste; la forêt magique avec le supermarché, ou l'attente de Paraclet avec le fanatisme révolutionnaire. Nous touchons là une question fondamentale, non seulement pour le chercheur en sciences humaines, mais pour tout homme en quête de tradition au milieu des ruines de la modernité. Si tradition veut dire transmission, que pouvons-nous transmettre que nous n'ayons nous-mêmes reçu? Que signifie ce désir de tradition? En quoi consiste le manque? Comment a-t-on pu rompre avec la Tradition si elle est l'éternel présent de l'homme, « ce qui a été cru toujours, partout et par tous [69]... ». Si ce sentiment de rupture était véritable, la tradition ne serait-elle pas une illusion? Le sens fait-il défaut? Le cosmos est-il redevenu chaos? Les hommes ont-ils totalement perdu la nature de l'Homme originel?

L'évidence de la rupture n'est peut-être que le signe de notre cécité : ce n'est pas la lumière qui manque, c'est la vue. Malgré sa façon de présenter le monde moderne de façon antithétique par rapport à la société traditionnelle, dans un esprit dualiste qu'il dénonce par ailleurs, René Guénon affirmera avec beaucoup de constance qu'il n'y a qu'un Principe dont la négation ne saurait être qu'un apparent éloignement ou mieux une cécité.

Le règne de la quantité et les signes des temps multiplie ces mises en garde contre la tentation nihiliste : la quantité pure n'est qu'une limite qui ne peut jamais être atteinte, elle est en quelque sorte en dehors et au-dessous de toute existence réalisée et même réalisable (p. 11), la base du pôle substantiel n'est jamais atteinte (p. 72), jamais l'uniformité totale n'est possible (p. 74), il y a des limites à l'antitradition et à la contre-tradition (pp. 348-349), car le PARDES (le Paradis) est en apparence lointain « il est toujours en réalité ce qu'il y a de plus proche, puisqu'il n'a jamais cessé d'être au centre de toute chose » (pp. 219-220). Il n'est donc pas absurde de retrouver, au milieu des ruines de la modernité, les vestiges du Principe.

Certes, pour reprendre la distinction de saint Bonaventure, si l'homme reste à l'image de Dieu, il ne se conduit plus à sa ressemblance. Sans doute, les formes non traditionnelles de l'orientation de l'homme à son principe sont dévoyées, idolâtres et pathologiques. Mais la caricature d'Ab-

solu est encore l'indice de ce qui manque à l'homme, de ce dont il est malade. La fausse promesse d'une voie rapide annoncée par l'antique serpent : « Vous serez comme des dieux », dit encore la vérité de ce vers en quoi tend inévitablement notre désir. En soupçonnant les idées et pratiques courantes au nom du permanent, du sacré, du transcendant, la critique d'une anthropologie du sens révèle le dieu refoulé dans l'idole et tente ainsi de renverser le rapport établi par l'idéologie anthropocentrique en « dé-couvrant » et re-connaissant la tradition toujours présente au sein même du monde moderne, et d'abord dans cette idéologie elle-même.

Alors que l'idéologie se donnait comme scientifique, les sciences humaines nous ont permis de démasquer la nature religieuse de l'idéologie. Non pas, comme l'ont souvent affirmé les critiques « positivistes » ou machiavéliennes, que les « ismes », les « religions séculières » soient des illusions parce qu'elles sont de nature religieuse, mais parce qu'au contraire l'illusion de l'idéologie réside dans l'ignorance et la déformation de la vérité religieuse qui l'anime. *Religions de contrebande*, écrit Henri Desroche [70]; ce n'est pas la marchandise qui est fausse, mais l'absence de représentations qui nous empêche de reconnaître la vérité de cette marchandise. C'est la cécité de l'idéologie occidentale sur sa propre vérité qui constitue celle-ci en idéologie.

Ainsi, tirant sa force de ce qu'elle nie, plus l'idolâtrie est aberrante, plus elle témoigne de l'incoercible désir de transcendance qu'elle exprime, masque et refoule à la fois.

René Guénon reconnaît aux sciences profanes la possibilité de saisir malgré tout « l'aspect partiel et inférieur de la vérité [71] ». Une science profane, telle que nous la concevons ne saurait prétendre à plus; mais les vérités, mêmes partielles, sont encore des aspects de la Vérité et chaque parcelle de lumière est à l'image du Soleil.

Chaque époque a probablement eu ses médiations plus ou moins opaques, susceptibles d'être idolâtrées, mais aussi de conduire au Dieu caché. Il ne faut pas, pour refuser d'en faire le parcours, prendre prétexte que nos médiations sont particulièrement opaques. Mais peut-être aussi la distance qui nous sépare du Principe n'est pas si grande que nous croyons. Peut-être cette quête de la trace de Dieu est-elle elle-même la trace que Dieu a imprimée dans le monde; ou tout au moins celle qui nous est aujourd'hui accessible. Depuis Œdipe, toutes les sagesses du monde nous ont montré comment la cécité reconnue était signe de lucidité. Les « lumières » du XVIII[e] siècle s'éteignent. Comme s'éteindront tous les lampions des cultes par lesquels l'homme tente de s'idolâtrer. Le nihilisme alors, parce qu'il est invivable, nous force mieux que toute médiation à retrouver la transcendance.

Au pire nous est donnée la chance d'explorer la nuit des sens et de reconnaître, par le manque infini qui est en nous, la présence d'une image de l'infini.

Michel Michel

NOTES

1. Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire,* Paris, Le Seuil, 1953, p. 120.

2. Jean ROBIN, *René Guénon témoin de la tradition,* Paris, G. Trédaniel, Éditions de la Maisnie, 1978, p. 12.

3. Jean ROBIN, *op. cit.,* p. 32.

4. Michel VÂLSAN « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », Études traditionnelles, juillet 1951.

5. Jean TOURNIAC, *Propos sur René Guénon,* Paris, 1973, p. 203.

6. Cf. par exemple la dénonciation de la « critique de textes » historique et littéraire dans l'Avant-Propos de *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Paris, Vega, 1921.

7. Jean TOURNIAC, *op. cit.,* p. 206.

8. *Ibid.*

9. *Le Règne de la quantité et les signes des temps,* Paris, Gallimard, Coll. « Idées », 1970, p. 60.

10. Jean-Pierre LAURANT, *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon,* Lausanne, l'Age d'homme, 1975.

11. D'un point de vue traditionnel, quel événement n'est-il pas « providentiel »?

12. Jean TOURNIAC, *op. cit.,* p. 13-14.

13. In « Conception scientifique et Idéal maçonnique » *La Gnose,* octobre 1911, *Études sur la franc-maçonnerie et la compagnonnage,* t. II, Paris, « Éditions traditionnelles, 1965, p. 290.

14. *Les principes du calcul infinitésimal,* Paris, Gallimard « NRF », 1946, pp. 9 et 10.

15. *Le Règne de la quantité et les Signes des temps, op. cit.,* p. 118.

16. *Ibid.,* pp. 165-166.

17. *La Crise du monde moderne,* Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1969, p. 78.

18. *Le règne de la quantité,* pp. 221 et 227. Et Guénon voyait dans cette évolution un signe du dangereux mouvement de « dissolution » qui prend la relève de celui de « solidification » arrivé à son extrémité.

19. Jürgen HABERMAS, *La Technique et la Science comme idéologies,* Paris, Éd. Gauthier-Villard, coll. « Médiation », n° 167.

20. Thomas S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, coll. Champs, 1983.

21. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses,* Paris, Gallimard, 1972.

22. Pierre THUILLIER, *Le Petit Savant illustré,* Postface « contre le scientisme », Paris, Seuil, coll. « Science ouverte », 1980, p. 86.

23. J. COURCIER, « Considération à partir de l'épistémologie contemporaine » in *Science et Antiscience,* Paris, Le Centurion, 1981, p. 155.

24. Georges GUSDORF, article « Sciences humaines » de *l'Encyclopedia Universalis,* Paris, 1972, pp. 767-768.

25. Jean LADRIERE, in *Science et Antiscience,* Paris, Le Centurion, 1981, p. 20.

26. Edgar MORIN, *Les Nouvelles Littéraires,* 9 juin 1977.

27. Bernard d'ESPAGNAT, *A la recherche du réel,* Paris, Gauthier-Villard, 1979.

28. Paul FEYERABEND, *Contre la méthode,* Paris, Seuil, 1980, coll. « Science ouverte ».

29. Michel PATY, « Se taire ou divaguer », article consacré à critiquer les orientations du colloque de Cordoue, *Le Monde,* 14 mars 1980.

30. Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton,* Paris, Fayard, 1974.

31. René ALLEAU, « Entretien avec Raymond Ruyer sur les gnostiques de Princeton », *La Quinzaine Littéraire*, 1-2, 1975.

32. *Ibid.*

33. *Sciences et Conscience, les deux Lectures de l'univers* (colloque de Cordoue, 1979), Paris, Stock, 1980.

34. Citons O. COSTA DE BEAUREGARD, J.-M. ATLAN, F. CAPRA, B. JOSEPHSON, B. D'ESPAGNAT, etc. *Le Tao de la physique*, Tchou, 1979. (est un exemple significatif).

35. Cf. chap. XXV du *Règne de la quantité...*

36. « Les méfaits de la psychanalyse », chap. XXXIV du *Règne de la quantité...*

37. *La Crise du monde moderne, op. cit.*, p. 139.

38. *Ibid.*, p. 111.

39. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, Paris, Vega, 1930.

40. Les seules et timides références que nous avons pu trouver (Mircea ELIADE, Gilbert DURAND, Jean-Jacques WUNENBURGER...) concernent les études de René Guénon sur les symboles...

41. Cf. par exemple l'étude sur « L'illusion de la vie ordinaire », *Le Règne de la quantité...*, pp. 141-143, ou encore l'analyse des conditions historiques du cartésianisme, *La Crise du monde moderne*, pp. 96-97.

42. Typique cette phrase : « Il peut y avoir dans d'autres civilisations, des organisations déformées très différentes [...] pour remplir les fonctions correspondantes. » (*La Crise du monde moderne*, p. 102).

43. Cf. *Le Règne de la quantité...*, pp. 91 ou 326.

44. *Ibid.*, p. 299.

45. Cf. Pierre CHAUNU, *Histoire et décadence.*

46. Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, in M. PANOFF et M. PERRIN, *Dictionnaire de l'Ethnologie*, Paris, Payot, 1973.

47. « Les ethnologues ont l'habitude de considérer comme primitifs des hommes qui au contraire sont dégénérés... », *Le Règne de la quantité...*, p. 242.

48. Cf. Les études de Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, et Jean SERVIER, *L'Homme et l'Invisible.*

49. Cf. par exemple, Paul DEL PERUGIA, *Les Derniers Rois Mages*, Paris, Phébus, 1978. Et même Pierre CLASTRE, *La Société contre l'État*, Minuit.

50. Cal. DANIÉLOU « Réticences chrétiennes » in *Planète plus*, n° consacré à René Guénon, avril 1970, p. 127.

51. Ainsi Guénon reproche-t-il à Joseph de Maistre de définir la « vraie maçonnerie » comme « la science de l'homme par excellence »; « ce qui lui échappe dit-il, ce sont les moyens de transmission », *Études sur la Franc-maçonnerie et le Compagnonnage*, t. I, Paris, Éditions traditionnelles, 1965, p. 21.

52. *Ibid.*, p. 205.

53. *Le Règne de la quantité*, p. 127.

54. *Ibid.*, p. 126.

55. *Ibid.*, p. 158.

56. *Ibid.*, p. 97.

57. Guénon avait très bien vu cette opposition entre l'idéologie progressiste et les principes des sciences modernes et il ironisait : « Quant à savoir comment cette " uniformisation " du passé peut se concilier par ailleurs avec les théories " progressistes ", et " évolutionnistes " admises en même temps par les individus, c'est là un problème que nous ne nous chargerons certes pas de résoudre, et ce n'est sans doute qu'un exemple de plus des innombrables contradictions de la mentalité moderne. » *Ibid.*, p. 175.

58. On trouvera une intéressante tentative d'explication historique en terme de cyclologie traditionnelle dans l'essai d'Henry MONTAIGU, *La Fin des féodaux*, 2 tomes, Édition O. Orban.

59. Georges DUMEZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard.

60. « La " création " en tant que résolution du " chaos " est en quelque sorte " instantanée " et c'est proprement le *Fiat Lux* biblique [...] et à partir de là le monde manifesté ne peut effectivement qu'aller en s'abaissant de plus en plus vers la " matérialité ". » *Le Règne de la quantité...*, p. 113.

61. Cf. *Ibid.*, pp. 155-156.

62. Ainsi Michel FOUCAULT écrit : « quand l'homme demeure étranger à ce qui se passe dans son langage, quand il ne peut reconnaître de signification humaine et vivante aux productions de son activité, lorsque les déterminations économiques et sociales le contraignent, sans qu'il puisse trouver sa patrie dans ce monde, alors il vit dans une culture qui rend possible une forme pathologique comme la schizophrénie. Le monde contemporain rend possible la schizophrénie non parce que ses événements le rendent inhumain et abstrait, mais parce que notre culture fait du monde une telle lecture que l'homme lui-même ne peut s'y reconnaître ». Et il ajoute : « ce rapport général que l'homme a établi voici bientôt deux siècles de lui-même, c'est celui que l'homme a substitué à son rapport à la vérité de la vérité ». *In* « écrits de jeunesse », 1960, non réédité. Cité sans références par Maurice CLAVEL, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975, pp. 199-200.

63. Cf. *Le Règne de la quantité...*, pp. 77-78.

64. *Ibid.*, p. 359.

65. Il y aurait lieu de s'interroger sur une éventuelle correspondance entre ce que GUÉNON appelle la « quantité » et les relations fonctionnelles et causales d'une part, et d'autre part la « qualité » avec les rapports de sens.

66. *Le Règne de la quantité...*, p. 178. « Quand un trésor est cherché par quelqu'un à qui [...] il n'est pas destiné, l'or et les pierres précieuses se changent pour lui en charbon et en cailloux vulgaires. »

67. *Ibid.*, p. 180. « Des aveugles seraient tout aussi bien fondés à nier l'existence de la lumière. »

68. On trouvera des exemples évidents dans le retour du hiératisme sous la forme inversée de la mise en scène de toutes les anti-valeurs dans le show-business contemporain. Cf. *L'Enfer* revue de hard-rock au titre significatif.

69. Cf. la règle de saint Vincent de LÉRINS : *« quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est ».*

70. Henri DESROCHE, *Les Religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974; *Sociologie de l'Espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

71. *Le Règne de la quantité...*, p. 100.

Guénon, l'ésotérisme et la modernité

Victor Nguyen

« La nuit est indispensable à l'esprit de l'homme, comme à son corps le sommeil. »

Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse* « Idées, Gallimard, 1974, p. 413.

Le soupçon guénonien jeté sur l'historicité est caractéristique du rapport équivoque entretenu par l'ésotérisme avec la modernité. Au ras de l'événement, la pensée de Guénon inventorie l'histoire, en procédant à une dévaluation radicale de sa légitimité. Ne constitue-t-elle pas le terrain approprié à une descente progressive, le domaine particulier où la quantité investit toutes les modalités de la signification, l'instance suprême qui préside à la solidification croissante du monde, « éloignement graduel du principe, nécessairement inhérent à tout processus de manifestation, [...] le point le plus bas revêt l'aspect de la quantité pure, dépourvue de toute distinction qualitative [...] », limite au demeurant hors d'atteinte, « en dehors et au-dessous de toute existence réalisée et même réalisable [1] ». Même cette *face lumineuse* sur laquelle Jean-Pierre Laurant a insisté, site de la transmission initiatique malgré tout, parachève l'inéluctable obscurcissement de la connaissance, sauf chez ceux qui s'avèrent destinés « à préparer, dans une mesure ou dans une autre, les germes du cycle futur [2] ». Cependant, la dénégation de l'histoire, en l'affaire, prend encore appui sur l'historicité, puisque l'invite à détacher le cyclique du linéaire, provoque la reprise symbolique d'un corpus événementiel qui ne fait que changer de statut.

Loin de dissoudre un fait, unique dans sa détermination, les correspondances, qui le révèlent sur leur trame, en assurent la pertinence aux différents niveaux de la compréhension. Tout se passe comme si l'ésotérique *retournait* l'historique selon une série temporelle involutive, le couple descente/remontée rétablissant, de l'envers à l'endroit, la fonction dévolue précédemment à la dualité grandeur/décadence. Prospective à rebours, les indicateurs du présent ouvrent alors aux commutations du primordial plutôt qu'aux altérations de l'institué. Seulement le primordial et l'institué sont désormais reconduits à ce terme insaisissable du futur antérieur où depuis toujours bascule le temps. L'ésotérique profite des difficultés de l'historicité à dissoudre un surcroît de significations excédant la rationalité des projets successifs qui la nourrissent. Orbites insolites, phénomènes récurrents, structures erratiques, autant de résidus statistiques dessinant plusieurs formations aléatoires susceptibles de résister aux hypothèses de la linéarité cumulative et de la causalité régressive. L'ésotérique n'abolit pas l'historique, non plus qu'il lui échappe, quoiqu'il en parut, mais au bout d'un certain nombre de *silences,* le progrès se trouve en posture sociologique d'être appréhendé comme un mystère à élucider.

Pour preuve, dans la pensée de Guénon, le statut reconnu au Kali-yuga, à la fois accomplissement d'un processus cyclique de la dégradation et renversement du cycle sur lui-même :

> « [...] il faut que son développement se poursuive jusqu'au bout, y compris celui des possibilités inférieures de " l'âge sombre " pour que l'intégration de ces résultats soit possible et devienne le principe immédiat d'un autre cycle de manifestations et c'est là ce qui constitue son sens bénéfique [3] »,

D'où la tentation qui pourrait ne pas s'avérer qu'intellectuelle de concourir humainement à presser un enchaînement irrésistible. On sait que Guénon fit un choix opposé dont cependant l'issue métaphysique démentait *a priori* le succès. L'élite de ceux qui savent n'était-elle pas amenée à diminuer jusqu'à une quasi-extinction au fur et à mesure des amplitudes du Kali-yuga? De toute manière céder à une fuite en avant gnostique serait revenu à acquiescer aux impostures les plus manifestes imputées à la modernité, qui, effaçant la *différence* ontologique jusqu'au point ultime de sa dissolution, n'hésite pas à ériger l'archaïque en mode d'établissement d'une Tradition dépouillée de maintien régulier :

> « [...] il ne s'agit plus simplement [...] de la constitution d'une sorte de " mosaïque " de débris traditionnels, qui pourrait en somme n'être qu'un jeu tout à fait vain, mais à peu près inoffensif; il s'agit de dénaturation et, pourrait-on dire, de " détournement " des éléments empruntés puisqu'on sera amené aussi à leur attribuer un sens qui sera altéré, pour s'accorder à " l'idée directrice ", jusqu'à aller directement à l'encontre du sens traditionnel [4]. »

Le danger de contaminer l'éternel par l'élémentaire ou par l'éphémère, incita Guénon à mettre l'accent sur l'intégrité des rites face aux

avatars prétendument initiatiques banalisés par le siècle. Pas plus que l'on imaginerait demander aux traces matérielles livrées par l'archéologie la restitution des traits de l'âge d'or, arrêtée que serait la démarche rétrospective aux prises avec de véritables seuils cognitifs, un mouvement de direction contraire, destiné à accélérer la réintégration principielle, n'éviterait pas de buter sur l'impossible vulgarisation d'une connaissance médiate à l'histoire qui va l'obscurcissant [5]. Impasse prévisible d'un *développement* déjà à l'œuvre dans les cultures les mieux préservées : « [...] il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques [...] nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles [...] [6]. Dans ces conditions ne demeure logique qu'une inlassable volonté de rattachement. Reste que Guénon, désillusionné des ressources de l'Occident, privilégia l'Islam à la veille de ses convulsions majeures. Reste aussi que l'alternative de la plupart des Églises chrétiennes, l'Église catholique au premier rang, en faveur d'un décentrement stratégique, les portera à sanctifier les pires errements du monde moderne, du moins tels qu'elles les considéraient auparavant. C'est que l'antithèse des voies dissimulait l'unité historiale du parcours, à savoir l'homogénéisation croissante de la planète sous le signe d'une Technique assez absolue pour mobiliser les énergies réputées les plus extérieures au champ de l'histoire. Pressentant l'*âge sombre* à l'aube des Lumières, Vico évoquait l'avènement d'une *barbarie cultivée.* Ne pourrait-on en parallèle, désigner l'organisation du Chaos comme la figure métaphysique du règne sans partage de la Technique? Car les sociétés profanisantes tirent leur énergie du bouleversement systématique des valeurs, conditionné par l'irréversibilité du rapport entre production et consommation. Dorénavant, le désordre matriciel prime et réprime l'ordre principiel, inversant l'herméneutique des sociétés traditionnelles, qui retournaient au chaos périodiquement, dans l'intention de l'exorciser en s'y rajeunissant. Inclinaison de pôle à pôle, l'axe de la connaissance ordonne une *culture-mosaïque* dont la cohésion repose sur la seule densité de sa masse, « assemblage de fragments par proximité, sans construction, sans points de repère, où aucune idée n'est forcément générale, mais où beaucoup d'idées sont importantes (idées-force, mots-clefs) », distribuée en *structures molles,* si l'on ose dire, un fait additionné à un autre, un événement repoussant le précédent, culture qui s'alimente au bruit, rejetant au néant ce dont on ne parle pas ou ce dont on ne parle plus, mais culture qui est parasitée par le bruit, où l'information devient opaque à force de surabondance et demeure toujours sous la menace d'une implosion [7]. Qui ne voit que la sociologie de l'occulte redouble, qu'un pareil régime de l'imaginaire prétendrait contraindre à la désoccultation permanente?

On sait le scrupule de Guénon recommandant, lors de ses dernières années, sans que l'option musulmane diminuât la valeur du propos :

> « [...] pour le rattachement à plusieurs organisations, à la condition qu'il n'y ait pas d'incompatibilité entre elles (cela peut arriver dans certains cas), il me semble qu'on pourrait y appliquer un proverbe qui dit : " Deux sûretés valent mieux qu'une " parce que surtout au milieu de la confusion actuelle, quelqu'un

peut très bien ne pas savoir à l'avance de quel côté il lui sera possible d'obtenir les meilleurs résultats [8].

Si la modernité procède par l'aplatissement de toutes les valeurs également pesées à l'aune de l'évaluation individuelle, les mises en garde guénoniennes confortent, à première vue historique, les adeptes contemporains du grand Tour de la spiritualité postmarxiste, de Katmandou à La Mecque ou à Taizé, du zen aux herbes sacrées. Cette quête, menée de désabusement en désabusement, ne réinvente-t-elle pas les images de l'errance qui, depuis Ulysse, signalent les aventures de la conscience occidentale? Parce que rupture avec l'Orient des origines, la découverte de soi et du monde implique, pour parler comme Heidegger, *la proximité de la distance*. Le voyageur, lancé au péril des flots, attend des dieux qu'ils aident à son rapatriement, dans le sens le plus juste du mot. Mais, pour conduire trop loin et trop longtemps, le périple commence à effacer la trace des dieux eux-mêmes et, à leur suite, jusqu'au souvenir des terres essentielles. Pire, les substances se sont vues sommées d'entrer à leur façon dans le mouvement : « [...] l'Orient immémorial doit lui aussi être débloqué », en effet « l'Orient fut immobile parce qu'il devait être la source éternelle de nos destinées progressives [9] ». Il est vrai que cette prescience de Ballanche affectait l'universel enrôlement du sacré réalisé à son bénéfice par une démocratie soucieuse de fermer l'histoire. Faute d'une politique explicite, l'ésotérisme serait-il condamné à travailler pour autrui ou, malgré ses succès, à se rétracter selon une morphologie sectaire? Seulement le romantisme, tirant les conséquences de la révolution kantienne, a transféré à la littérature la plus grande part des pouvoirs de la métaphysique. De ce fait, l'ésotérique et le poétique sont entrés en connivence, latéralement à une société dont le futur ébauche un gigantesque chantier aux dimensions de la Terre. De Hölderlin à Rilke, l'exil des hommes a suivi l'exil des dieux. Conscience de déficience du réel, une esthétique de l'absence répond à la prise de possession du monde par le Même :

> « Le temps de la détresse est celui où l'essence de l'amour, de la souffrance et de la mort n'est plus appris. L'homme lui-même sombre dans l'indéterminé quant à son être [10].

Très tôt, le sentiment fut vivace, de l'artiste à l'artisan, d'une défaite de l'homme devant la machine, et il n'est pas exagéré de dire que le socialisme originel y puisa d'instinct. Mais le *règne de la quantité* abolit l'harmonie des correspondances : en clôturant le monde sur le profane, il matérialise le sensible et solidifie le visible. Chiffres et jalons également communs à la poésie et à l'initiation :

> « Pour nos grands-parents encore, une " maison ", une " fontaine ", une tour familière, et même leurs habits, leur manteau, étaient infiniment plus, infiniment plus familiers, chaque chose ou presque, un réceptable dans lesquels ils trouvaient de l'humain et en épargnaient. Aujourd'hui l'Amérique nous inonde de choses vides, indifférentes, de pseudo-choses, d'*attrapes-vies* [...]. Une maison au sens américain, une pomme ou une grappe de raisin américains n'ont *rien* de commun avec la maison, le froment, la

grappe qu'avaient imprégnées les pensives expériences de nos aïeux [...] Les choses douées de vie, les choses vécues, *conscientes de nous,* sont sur leur déclin et ne seront pas remplacées. *Nous sommes peut-être les derniers qui auront connu encore de telles choses.* Nous avons la responsabilité de sauvegarder non seulement leur souvenir (ce serait peu de chose et bien peu sûr) mais leur valeur humaine et larique (au sens des divinités du foyer [11]). »

Déjà, en contrepoint des Lumières, avait-on vu courir d'antiques terreurs, mal jugulées par le rationalisme triomphant, et qui accompagnent plus qu'on ne l'a dit la Révolution française conquérante. Julien Gracq leur a rapporté la fortune du *roman noir* qui lézarde alors les belles certitudes de la culture classique [12]. Vecteurs impérieux d'archétypes, les mythes reviennent en force tant éclate l'ambivalence de la modernité, entre la table rase qu'elle postule et les décombres dont elle fabrique son langage. Nietzsche, comme toujours, apprécie sans fard le dilemme : « [...] il faut aller de l'avant, je veux dire avancer pas à pas dans la décadence (c'est ma définition du progrès moderne) [13] ». L'*éternel retour,* suppose, dans sa pensée, une circularité qui n'est pas négation de l'historique, mais épure de son déroulement, de même que Guénon critiquera la conception cyclique chère à Mircea Eliade, trop marquée au regard de la Tradition d'une peur anachronique de l'histoire [14]. Si donc les hantises perdurent, dans cette décadence qui colle au progrès, fascinante à l'instar de la décomposition des corps ou de la boue originelle, le retour d'Hermès contraste irrésistiblement avec l'acculturation au siècle des grandes religions établies. Étrange chassé-croisé, de l'occulte et de l'institué, avertissant que le divin change de masque à la faveur d'une autre gésine de la Terre. Mais qu'en soit menacé le secret et les obstacles qui le préservent jailliront en files serrées. Guénon avisa de la multiplication des leurres, théosophie, spiritisme, recherches d'illusoires pouvoirs destinés à mettre leurs adeptes, quoiqu'ils en eussent, en bien étrange *possession.* Destruction de l'apparence, au cours d'une première longue durée, la modernité expose le sens, pendant une seconde, sous une impitoyable lueur qui le précipite à son tour dans la fusion dévorante d'une planète embrasée par sa propre unité [15]. L'occulte prolifère, de tous les alois, exaspéré jusque dans ses rattachements, popularisant une eschatologie en guise de prévision. La désagrégation de l'histoire commence lorsque sa *matière* se dévoile : « Les idées ne convainquent plus, et les sacrifices qu'on leur a consentis déconcertent [16] », tandis que l'imaginaire dissout le réel au fur et à mesure que recule l'impossible : « Ce qui aplanit les différences et favorise un clair-obscur où se fondent le soleil et le songe. La société n'est plus guère prise au sérieux [17]... » Pour sa part, Guénon ramasse et épure le long effort de restitution des sciences secrètes entrepris depuis cent ans et plus. Il l'accomplit et, l'accomplissant, lui imprime une direction qui en accentue les effets. D'une certaine manière, l'ésotérisme *fin de siècle,* une fois dépouillées ses vêtures romantiques et quarante-huitardes, bascule à droite, comme le nationalisme et le régionalisme, selon une pondération stratégique de la France bourgeoise, mais d'autre part l'ésotérisme reconduit à sa vocation métaphysique, assigne au politique la part réduite des épiphénomènes. En réalité, au-delà de la doctrine, le déclassement ne couvrirait-il pas une dissimulation autrement décisive ? « Quand on veut dérober une entreprise à la vue de la société,

il existe un moyen éprouvé : la tisser dans la trame d'une autre qu'elle approuve, et même tient pour digne d'éloges [18]. » L'État universel en gestation ressent l'urgence de désamorcer les résistances en édulcorant l'historicité. Au reste, comment la leçon ne serait-elle pas tirée des impasses de la contre-révolution : « Si la tradition se maintient, c'est lorsqu'elle touche au fond et donc touche son fond [19].... » Lorsqu'il trace ces lignes, Jünger garde-t-il en mémoire un symbolisme quasi maistrien, prix à payer, dans les guerres et dans le sang, pour le passage d'un *règne* à l'autre, initiation à des métamorphoses de la substance rendant dérisoires les effondrements de sens qui partout les signalent? Derrière la convulsion des formes, l'angoisse se profile, d'un fonds biologique en train de vaciller.

> « L'agitation moléculaire qui atteint aujourd'hui son maximum historique, qui s'étend à la dimension planétaire, qui semble devoir s'accélérer jusqu'au paroxysme, signifie-t-elle la fin des structures, de toute structure, et prépare-t-elle la dissolution [20]? »

Or, Guénon, qui n'a pas traité de la Technique en tant que telle, a mis cependant en accusation l'utilitarisme promoteur d'un rapport univoque de l'homme à ses produits. Le travailleur moderne ne parvient plus à transcender l'usage de l'objet fabriqué en une médiation qui le particularise dans l'*ordo rerum*, à la différence de l'artisan des sociétés traditionnelles, dont l'activité recouvrait l'exacte portée d'un sacerdoce [21]. Pareille régulation trouve son antithèse et prouve son manque dans la dégénérescence de l'argent et par l'argent, selon l'exacte mesure de la poésie rilkienne : « Le monde rentre en lui-même; les choses de leur côté, font de même, dès lors que de plus en plus, leur existence se transfère dans la vibration de l'argent et y développe une espèce de réalité spirituelle qui, aujourd'hui déjà l'emporte sur sa réalité tangible [22] », frisson sacré devant lequel Guénon diagnostiqua le tarissement du monde livré au seul *étalon*, et prenons le mot dans tous ses sens, dont le règne de la quantité puisse s'accommoder sans restrictions [23].

On comprend pourquoi, depuis l'âge romantique, et pas seulement dans la littérature, de petits groupes d'hommes ont mis l'accent sur un courant d'émotion à capter quelque part, société, nature, divinité, si le rassemblement des individus doit triompher de leur éparpillement à l'intérieur de chacun d'eux comme dans leurs relations propres. Alors, le pèlerinage aux sources remplace les années d'apprentissage, l'éducation devient une quête, au terme de laquelle le candidat se découvre initié à l'essence de la vie plutôt que formé par ses difficultés [24]. Le rapport de la modernité au sacré paraît inversement proportionnel au décloisonnement des sociétés d'ordres : il les reconstitue sur un mode incandescent. De là l'inachèvement, l'instabilité, la dissidence du pouvoir spirituel, toutes frontières brouillées avec le temporel. La cléricature laïcisée cherche sa légitimité du côté de l'opinion, à qui elle rétrocède son magistère : « Il n'y a plus de descente inéluctable, univoque, nécessaire, du principe à l'événement mais des interprétations contingentes et multiples... », donc tentation permanente pour les clercs de mettre l'éternel à l'encan [25]. Une fascination pour la *communauté fermée* lui répond, créatrice de mythes, obsédée par les clefs cachées de l'histoire, au moment même où l'irruption des masses prétend installer la transparence au cœur de la Cité. Par le détour du

roman, de la presse, de l'idéologie, la notion d'*ordre* expulsée des temps démocratiques revient au gré de leurs achoppements, puisque les foules n'éprouvent la souveraineté qu'en la ramenant à une matrice providentielle. Quelle meilleure justification que la conjuration permanente de ceux qui se ressemblent, *communion des forts* en lutte avec la société qu'ils prétendent dominer, devant les vieilles angoisses sans cesse renouvelées : « Les crises, les guerres, les révolutions se produisent sans qu'on ait pu les prévoir, ou les éviter. si on les avait prévues [26]. » Évidence transcendantale pour l'ésotérisme que cet effacement des rangs, ensuite redistribués sur le tas, dès l'instant où les hommes choisissent de se classer plutôt que de se compter, mais, qui pour autant s'abandonnent à une dynamique purement réactionnelle : « [...] personne dans l'état présent du monde occidental, ne se trouve plus à la place qui lui convient normalement en raison de sa nature propre », constatait Guénon [27]. La dénonciation de la caste ou sa valorisation font appel à des malentendus identiques, négligeant qu'elle figure « la nature individuelle elle-même, avec tout l'ensemble des aptitudes spéciales qu'elle comporte et qui prédisposent chaque homme à l'accomplissement de telle ou telle fonction déterminée » [28]. Mais rétablir envers et contre tout un pôle métaphysique interdit justement de céder à l'obsession du social, fut-il à manipuler au lieu de le subir. L'activisme ne perdure qu'en fonction d'une substitution moderne de la suggestion au symbole, du suffrage à l'appartenance. L'Orient détient sans doute la faculté d'un redressement qui échappe peu ou prou à l'Occident sinon *analogiquement* et, en se portant vers le modèle oriental, sa vraie *réforme,* l'Occident trouverait une protection contre lui-même. Toutefois l'envahissement occidental a pris désormais des dimensions assez alarmantes pour entraîner l'Orient dans sa ruine :

> « [...] ce mouvement antitraditionnel peut gagner du terrain, et il faut envisager toutes les éventualités, même les plus défavorables; déjà l'esprit traditionnel se replie en quelque sorte sur lui-même, les centres où il se conserve intégralement deviennent de plus en plus fermés et difficilement accessibles et cette généralisation du désordre, correspond bien à ce qui doit se produire dans la phase finale du Kali-yuga [29]. »

L'hypothèse de la crise passagère d'un Orient sous influence, cède en conséquence devant celle d'une chute irrémédiable de l'Occident emportant avec lui le reste de la planète. Mais le pire, serait-il sûr, « le signe précurseur du moment où suivant la tradition hindoue, la doctrine sacrée doit être enfermée tout entière dans une conque, pour en sortir intacte à l'aube du monde nouveau », la prévision guénonienne balise une retraite en bon ordre :

> « L'esprit traditionnel ne peut mourir, parce qu'il est, dans son essence, supérieur à la mort et au changement, mais il peut se retirer entièrement du monde extérieur et alors ce sera véritablement la fin d'un monde [30]. »

Autour du mythe de l'*arche* s'est toujours cristallisée l'attente de *grands passages,* dont les eaux viennent engloutir terres et villes légen-

daires. Mais l'imaginaire des mutations sacrées revendique aussi l'enfouissement des existences souterraines, descente « dans l'invisible, dans l'occulte ou le non-manifesté, du centre qui conserve intacte la spiritualité primordiale non humaine [31] ». Et il y a peut-être un signe des temps à ce que cette doctrine traditionnelle devienne très exactement une poétique sous la plume de Rilke, acharné à soustraire une réalité dont il devine que partout l'âme commence à dépérir :

> « La nature, les choses de notre commerce et de notre usage, sont choses provisoires et caduques; mais elles sont aussi [...] des complices de notre détresse et de notre joie, comme elles ont été les familières de nos ancêtres. Il ne s'agit donc pas seulement de ne pas condamner ou rabaisser l'Ici; mais du fait même de la précarité qu'ils partagent avec nous, ces phénomènes et ces choses doivent être par nous compris selon la plus intime entente et transformés. Transformés? Oui, car notre tâche est d'imprimer en nous cette terre provisoire et caduque si profondément, si douloureusement et si passionnément que son essence ressuscite " invisible " en nous. *Nous sommes les abeilles de l'Invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible* [32]. »

La fragilité intérieure de Rilke, elle revient si souvent dans sa correspondance avec Lou Andreas-Salomé, « tout me traverse au galop, l'essentiel et le plus accessoire, sans que se forme jamais en moi un noyau, un point fixe [33] », le dispose à fondre l'art avec la vie comme instrument destiné à sauver, l'heure presse sur l'horloge du Temps, qui hâte leur disparition, leur inutilité, nous dirions leur obsolescence, « tant de choses visibles qui ne seront pas remplacées [34] », et les sauvant, à les réunir aux archives vivantes de l'éternel :

> « La terre n'a pas d'autre issue que de devenir invisible : *en nous* qui participons pour une part de nous-mêmes à l'Invisible, qui en possédons (au moins) des actions et qui pouvons augmenter notre capital d'Invisible pendant que nous sommes ici – *en nous* seulement peut s'accepter cette transfiguration intime et durable du Visible en Invisible, en une réalité qui n'ait plus besoin d'être visible et tangible, de même que notre propre destin, en nous, ne cesse de *se faire à la fois invisible et plus présent.* Les *Élégies* instituent cette norme de l'existence : elles affirment, elles fêtent cette conscience. Elles l'intègrent prudemment dans son histoire, en mobilisant pour cette hypothèse de très anciennes traditions ou rumeurs de traditions [35] [...]. »

De la recharge de sacré à la revendication emblématique, il n'y a qu'un pas : *« Nous sommes* [...] *ces transformateurs de la terre »*, puisant dans une hétérogénéité radicale, celle de l'intercession, « l'ange des *Élégies* est le garant du plus haut degré de réalité de l'Invisible », figure étrange de gardien du mystère, « Tous les mondes de l'univers s'abîment dans l'Invisible, qui est pour eux le degré de réalité suivant, plus profond... », figure *terrible* de veilleur hiératique, *« quelques étoiles s'exaltent immédia-*

tement et disparaissent dans la conscience infinie des anges », témoin de l'intériorité dont le secret hante l'artiste voué à l'insécurité de l'entre-deux, à l'épuisement de convertir en un double l'*Ouvert* des choses, « *d'autres sont affectées à des êtres qui les transforment lentement, laborieusement, et dans l'effroi et le ravissement de qui elles accèdent à leur état suivant, à leur réalisation invisible* [36] ». L'art devient cette initiation d'un autre genre, maintenant que « tout paraît volatilisé et devenu flottant », que « les événements qui nous touchent le plus renoncent à être visibles », que « presque partout les catastrophes matérielles ont remplacé les événements chargés de l'esprit [37] ». Il n'est pas étonnant que l'on ait pu dater la naissance de la philosophie moderne du jour où elle cessa d'accorder intérêt aux anges [38]. En revanche l'angélologie rilkienne répond à une sorte de *décréation,* elle vise un état problématique où l'introduit l'exil gnostique :

> « Mon corps est devenu une sorte de trappe; au lieu d'accueillir et de restituer, comme jadis, il happe, il enferme; une surface faite de trappes dans lesquelles des impressions torturées dépérissent, une zone figée, un matériau non conducteur; et, très très loin, comme au centre d'un astre en train de refroidir, le feu merveilleux qui ne peut plus que provoquer une éruption ici ou là, sous des formes troublantes et redoutables comme un cataclysme pour la croûte indifférente. N'est-ce pas le tableau d'une véritable maladie, cet écartèlement de la vie en trois zones dont la plus superficielle ne recherche des stimulations que dans la mesure même où les puissances intérieures ne l'atteignent et ne l'ébranlent plus [39]. »

Tout se passe comme si la modernité bouleversait l'économie symbolique en déréglant les rapports entre l'âme, l'esprit et le sensible. Temps de l'histoire et temps du secret permutent dorénavant, de la renaissance à la nostalgie... L'obscurcissement de la Tradition s'accompagne du scintillement des Lumières, tandis que la remontée de l'occulte assujettit la connaissance au regard vulgaire. Guénon, de ce point de vue n'a ménagé ni les illusions ni les compromis, là où tant d'initiés prétendus se flattaient d'apporter réparations et convenances. Le déroulement cyclique ira à son terme puisqu'il est développement d'un principe. Pour autant, l'auteur de *La Crise du monde moderne* n'évitait pas de donner l'impression qu'il y aurait malgré tout des sites privilégiés, quant à l'esprit traditionnel, manifestant une supériorité intrinsèque de l'Orient sur l'Occident, et de façon certaine une difficulté du christianisme, de ce point de vue, religion trop moralisante, trop sentimentale, en un mot trop offerte aux sécularisations. Au reste, la gnose contemporaine reprendra ces critiques sous l'accusation d'un historicisme généralisé, qui conduira à une identique survalorisation musulmane, par exemple dans la pensée d'Henry Corbin. Pour sa part, Rilke écartait du « ciel chrétien » *l'ange des Élégies* en le rapprochant au contraire des « figures d'anges de l'Islam », principes liés à la manifestation qui le touchaient directement : « Il y a en moi une manière, une passion finalement tout à fait indéfinissable de vivre Dieu », plus proche aussi de l'Ancien Testament que de ce qu'il appelait « la Messiade », préférence pour une divinité qui ne réclame pas la foi mais engendre l'appartenance, « Un

Dieu à qui l'on appartient de par son peuple, parce qu'il vous a fait et formé depuis toujours dans vos pères », tel celui adoré par les Juifs ou les Arabes, voire « Les Russes orthodoxes » ou encore « les peuples de l'Orient et de l'Ancien Mexique [40] ». Alors que la foi nécessite de « tenir pour vrai ce qui partout où Dieu est origine, *est* vrai », un Dieu « éprouvé originellement ne sépare ni ne distingue le Bien du Mal par rapport aux humains mais pour *lui-même* [41]... ». Réflexions qui n'étonnent guère chez un lecteur attentif de Fabre d'Olivet, et qui esquissent une *politica hermetica* hors des tentations de forcer la société, dans une direction ou dans une autre. Rilke qui définissait la révolution comme « l'élimination des abus au profit de la tradition la plus profonde [42] », et qui montrait un goût prononcé pour Spengler et son *Déclin de l'Occident* [43], pouvait à l'occasion céder à un emportement face aux soubresauts de l'histoire, mais doutait au fond de l'événement, de son intérêt, de la créance en la justice sociale : « La situation de personne dans le monde n'est telle qu'elle ne puisse tourner au profit particulier de son âme [44]... », intuition corroborée par les récurrences du déséquilibre métaphysique :

> « Dans un monde qui essaie de diluer le Divin dans une sorte d'anonymat, il était inévitable que prospérât cette surestimation de l'humanitarisme qui fait attendre de l'aide humaine ce qu'elle ne peut pas donner. Et la bonté divine est si mystérieusement liée à la dureté divine qu'une époque qui entreprend de la distribuer en devançant la Providence fait resurgir du même coup parmi les hommes les plus vieilles réserves de cruauté [45]. »

Jamais l'ésotérisme ne se trouve en porte à faux aussi évident que lorsqu'il affronte les croyances égalitaires. Prétendre lire en filigrane des sociétés et des civilisations (et logiquement l'ésotérisme parle plus volontiers des secondes que des premières), la présence, fût-ce en creux, d'une répartition des hommes suivant un système de castes qui seraient naturelles, creuse la distance majeure. A première vue, l'incompatibilité éclate, foncière, avec la démocratie, le régime par excellence frappé au signe du Kali-yuga, et l'occulte semble tenir lieu d'un exotisme par d'autres moyens. Au mal d'être-en-situation les remèdes diffèrent. Gobineau s'en va, revient, repart encore, perpétuel errant poursuivi par son époque, que l'Orient tiendra sans pouvoir le retenir, puisque les *fils de Roi* n'ont plus leur place nulle part, mais Guénon longtemps sédentaire, excepté son séjour algérien, ne rejoindra l'Orient qu'au terme d'un cheminement dans la Tradition. Mais pour Nerval, la conjugaison du dépaysement intérieur et extérieur n'empêchera pas la catastrophe finale... La Tradition pays de nulle part, le seul que le progrès n'atteigne jamais? Et le départ de l'initié resterait-il sans conséquences sur l'initiation? Alors, l'abandon de l'Europe, dit-on, par les Rose-croix, en plein XVII[e] siècle, fournit un inépuisable sujet de méditations à l'adepte ou à celui qui, faute de mieux, se glisse dans la peau de l'adepte. Partout la connaissance différencie le savoir que répand l'égalité. Sur le triple critère de l'affiliation, de la transmission et de la hiérarchie, comment classer la Maçonnerie, par exemple, à droite, à gauche ou encore au-dessus? Équivoque de l'occulte, même désaccordé, qui s'accommode mal de la souveraineté de la foule tandis qu'il profite des coups portés par elle aux croyances officielles. C'est que l'ambiguïté s'attache

particulièrement aux phénomènes de masses à la fois destructeurs et créateurs de pouvoirs, destabilisateurs sans réticence et propagateurs de conformisme. D'une part, la modernité postule la levée de tous les secrets, de l'autre ses faveurs en accroissent irrésistiblement le volume. Il n'y a pas de découverte qui ne se paie, quelque part, d'une *recouverte,* un gain qui ne se traduise par une perte. Au gré des nostalgies de l'homme occidental confronté au recul de l'organique devant le mécanique, les figures du retrait purent proliférer. L'ésotérisme reproduit à ce stade, un univers absolu de la mémoire donné comme le nom profane de la Tradition. Cependant l'humanité ambitionne de mettre la science au service d'une récapitulation générale des siècles. Les contaminations étaient inévitables, dont Guénon avertira que sous prétexte de spiritualisme renouvelé, l'invisible se trouve rabaissé en technique :

> « Quant à retourner effectivement dans le passé, c'est là une chose qui, comme nous le disons ailleurs, est manifestement aussi impossible à l'individu humain que de se transporter dans l'avenir [46]. »

Contre les divagations des théosophes et des spirites, il en appelle à la théorie du mouvement ou à la physiologie du cerveau [47]. Ce refus d'un occulte naturalisé en anticipation situe l'exacte réformation guénonienne, soucieuse de toujours rapporter la Tradition à la métaphysique, et qui donc, avec rigueur, déclasse la matière communément appelée occulte. En revanche, si pareille matière a nourri beaucoup d'élaborations *sectaires,* si elle a parsemé de ses atomes doctrines et comportements, la grande production idéologique lui a échappé. Difficultés de nature ou difficultés de circonstances? L'hypothèse que l'idéologie naîtrait d'une mutation gnostique des grands monothéismes n'affecte pas l'occulte proprement dit. En effet, la foi lui fait défaut et il se dérobe à l'histoire, conjonction interdisant la foi en l'histoire et dans ses transformations [48]. Alors, son organisation profite-t-elle de toutes les ruptures de niveau qui réfractent le sacré? Certainement, mais sur cette limite : les catégories du rattachement restent assujetties à la pesanteur du cycle. En quelque sorte une omniprésence sans *imperium,* une connaissance en danger de travestissement permanent, une autorité appuyée sur une morphologie précaire. Plus qu'un moteur, l'occulte ne serait-il pas une énergie? Il constituerait, selon le sociologue américain Edward A. Tiryakian, « le sous-sol culturel » de la société occidentale, et serait par conséquent affecté de mouvements quasi géologiques :

> « Il y a des périodes historiques où l'ésotérique et l'occulte " font surface ", où ils manifestent plus ouvertement, et ces périodes sont des périodes de changement qui s'accompagnent de tensions sociales et de destructurations, par exemple à la Renaissance, au romantisme ou encore en notre siècle [49]. »

Ainsi l'ésotérique, partie prenante de l'avant-garde, s'avère-t-il exempt du soupçon de faire rétrograder l'esprit. Une telle sociologie de l'occulte milite pour un renversement de perspective qui prenne en considération la généralité du phénomène jusqu'à le constituer en troisième force entre la science et la religion, la science comme socle de la technologie et la

religion en tant que croyance validée par l'histoire [50]. Toutefois, aurions-nous affaire à la troisième composante d'une culture post-moderne ou bien à la première étape de cette dernière? Dans les deux cas, une lecture purement profane, qui réserve plus qu'elle nie la dimension sacrée, accentue sans conteste la part du culturel dans les facteurs d'entraînement de ladite post-modernité [51]. Assisterions-nous à *la fin de l'ésotérisme*, dorénavant à ciel ouvert d'après Raymond Abellio [52]? Mais la matière occulte reste diverse, et dans le détail sa remontée prend des voies opposées, dont Guénon, censeur de l'occultisme, a marqué les contrastes : la fermeture aux influences d'en haut produirait un déséquilibre au bénéfice des influences d'en bas. La clôture du monde laisse proliférer la contre-initiation, telle la psychanalyse procédant par l'analyse obligatoire du futur analyste [53]. Elle exploite les « résidus psychiques », provenant de centres initiatiques éteints ou de civilisations disparues, et qui en suspension dans l'air du temps deviennent aisément manipulables [54]. Donc, la banalisation d'un certain occulte, loin de manifester un caractère positif, correspond à l'obscurcissement accru de la Tradition, concourt à la descente prévisible du cycle. Là-dessus, le *règne de la quantité* n'offre aucune échappatoire et accentue encore, si besoin était, le pessimisme (mais quelle signification ce mot peut-il prendre là?) guénonien. Nous sommes loin de l'attente du Verseau, où notre fin de siècle berce quelques chimères tenaces que Guénon n'eut pas jugé aussi innocentes qu'il y paraîtrait [55]. Déjà, à la fin du précédent, Saint-Yves d'Alveydre supputait la prochaine venue d'un âge d'or [56]...

Finalement, le rapport ésotérisme/exotérisme inscrit la courbure révélatrice. Car la Technique, en prenant possession de la Terre, laboure au plus profond. Elle ramène les songes évanouis, les pratiques disparues, les dieux oubliés. Dynamisme au rebours que Guénon a deviné et désigné. Seulement, la Technique ne travaille pas impunément à brouiller les repères qui signalent son empire, elle installe le monde dans un immense jeu de rôles incessamment redistribués, dans un échange perpétuel des identités. Comme Rilke le discerna, il s'agit de sauver les phénomènes au moment où vacillent les essences. Qu'Abellio ou Corbin aient dit leurs dettes envers la phénoménologie ne relève pas du hasard non plus. La Tradition reconduit à l'autorité spirituelle débarrassée de tous ses adventices, Guénon n'y manqua pas : « Le pouvoir temporel [...] concerne le monde de l'action et du changement : or le changement n'ayant pas en lui sa raison suffisante doit recevoir d'un principe supérieur sa loi [57]... » Nul besoin pour le spirituel de valoir autrement que pour ce qu'il représente, encore qu'à l'heure de la progressive fermeture des centres initiatiques plane la menace grandissante d'allégeances retournées. Alors le tellurisme insinue-t-il ses symboles et ses figures à la faveur des grandes conflagrations de l'âge noir. Mais la réduction au *bios* exalte particulièrement un recours à l'héroïcité. Elle n'exprime du reste que le premier stade de l'avènement du Travailleur souligné par Jünger, en ramenant toutefois le type dégagé à un matériau humain de plus en plus indifférencié et qui, par cette indifférenciation mimétique, décalque l'ordre du vivant afin de maîtriser la reproduction de son programme. La subversion de la nature élevée au rang d'une exploitation planifiée sous couleur de bonheur universel dévoile peut-être la grande finalité cachée des sociétés profanisantes. A suivre Jünger, la

Technique présenterait désormais à l'homme une traite restée trop longtemps impayée. Or, de place en place, l'homogénéité gagne les écosystèmes, fabriquant une invisible entropie depuis longtemps redoutée par la science et que Zinoniev a sans doute touchée au plus juste avec la *société de rats* où il croit apercevoir le communisme déjà réalisé autour de nous et même dans nos projections mentales [58]. Précisément l'ésotérisme est à contre-courant de cette involution. La Tradition est mère d'un modèle d'homme *différencié*, selon la terminologie d'Evola qui, pénétré du désajustement actuel de chaque individu entre les trois races le constituant à l'état normal (où elles trouvent une possibilité d'accord), celle du sang, celle de l'âme et celle de l'esprit, concluait, pour notre âge sombre, à la seule justification d'une paternité spirituelle, « absurdité de la procréation » remplacée par « la transmission d'un savoir et d'une orientation intérieure à ceux qui sont qualifiés [59]... ». Ultime aboutissement du processus de descente cyclique : l'initié ne pouvant plus rien sur le monde ordonne sa vie de telle manière que le monde ne puisse pas plus sur lui, et s'ensevelit vivant dans l'initiation qui devient une espèce d'univers parallèle au nôtre mais de plus en plus séparé de lui. Les mariages de Guénon, la fondation d'une famille, l'existence très bourgeoise qui fut la sienne, aux antipodes des refus évoliens, tout cela manifesterait-il une différence de tactique ou une opposition de stratégie? A une Voie de la main droite, faudrait-il, pour la Tradition, préférer une Voie de la main gauche appropriée aux Signes du temps [60]? Le débat ne relève pas de l'anecdote, non plus qu'il se résout en une question de tempérament. Dénoncer l'illusion historique implique-t-il l'accès à autre chose que l'historicité [61]? Ou bien, l'histoire nous gorgerait-elle d'un leurre supplémentaire? Entre la Tradition ruse de l'histoire et l'histoire ruse de la Tradition, la limite est-elle réellement une frontière? Et pourquoi pas le point imperceptible où le cycle opère son renversement?

Evola rejetait l'idée de « restes traditionnels » encore assez puissants pour exercer une influence réelle [62]. Il remettait donc en question la primauté orientale selon Guénon : « C'est en Orient seulement qu'on peut trouver actuellement les exemples dont il conviendrait de s'inspirer », au nom du principe même [63]. En vertu de quelle raison, l'enchaînement cyclique eût-il été brisé ici et non ailleurs? L'approche de la fin du cycle ne faisait-elle pas que presser à son tour le déclin oriental? Guénon abandonnant l'Europe, ce départ prenait une valeur symbolique qui évoquait le repli mythique des Rose-croix. Mais Guénon allait mourir un an seulement avant la prise du pouvoir par Nasser, et il avait eu le temps, avec le premier conflit israélo-arabe d'assister à l'éclatement de la nouvelle question d'Orient? N'en fut-il pas de même pour Mat-Gioi (Albert de Pouvourville), mort au bout de 1939, alors que flambait l'Asie taoïste déjà minée par la révolution [64]. Et que dire de Corbin, disparaissant lorsque le shi'isme prenait le visage d'une terreur parfaitement moderne [65]. Occidentalisation néfaste serait en l'occurrence trop peu dire, puisque le révolutionnaire s'exprime dans le langage et dans la doctrine du religieux. Il n'y a pas exclusion mais mutation :

> *« Le contenu du Livre saint ne peut donc, dans cette logique se justifier que s'il satisfait les besoins matériels et spirituels de notre temps; plus : que s'il les satisfait mieux encore que n'importe quelle autre école ou doctrine [66]. »*

Constat iranien qui vaut ailleurs, pour des formes asymptotiques de l'occidentalisation, entendons de la modernité puisque le Québec catholique expérimenta une *révolution* précisément *tranquille,* mais génératrices de bouleversements et susceptibles de dérapages, révolution islamique aujourd'hui, demain bouddhiste ou hindoue, s'il se peut autres encore, toutes dressées contre l'Occident mais utilisant à son égard les *puissances du négatif* dégagées par ce dernier, puis imposées par lui à l'ensemble de la nature comme au reste du globe [67]. Il en résulte que la tradition devient idéologie, descend dans l'histoire qui la sécularise promptement en la portant à l'incandescence de l'immédiat et lui impute une justification au monde par le développement de la raison, *modèle* de dégénérescence (ou d'acculturation) frappant par son universalité, théologie chrétienne de la révolution ou Islam révolutionnaire, correspondant à l'avènement mondial des masses, à la naissance de l'homme générique réduit aux attributs de l'espèce tel que le célèbre le *règne de la quantité.*

De toute façon, il ne saurait y avoir de « révolution » guénonienne puisque le déroulement cyclique interdit à la Tradition de se manifester au rebours de la nécessité supra-humaine qui la commande. En s'obscurcissant, la Tradition s'éloigne, elle ne décline pas dans une révolution qui l'abandonnerait aux avatars de l'humanité. La Tradition se retire de l'histoire, elle la déleste et lui imprime en conséquence un mouvement accéléré de descente, à l'instar d'une trajectoire astronomique qui fait retour à son point de départ. Aussi, la réappropriation de l'occulte par une culture de la communication précipite-t-elle le retour d'Hermès, le bien nommé, dans une conversion du temps en espace gouvernée par l'achèvement du cycle actuel. La pensée de Guénon rejoint alors l'œuvre de Rilke, toutes deux raccordées à cet *imaginal* où Corbin avait désigné le paysage naturel de la Tradition. Espace de l'imagination créatrice, *topographie spirituelle* [68], qui ne se confond pas cependant avec l'espace initiatique, celui des centres réguliers, celui de l'Agartha dévolu au mystérieux Roi du Monde, celui où se tiennent ces Supérieurs plus ou moins inconnus (dont Fulcanelli offre le type énigmatique), même s'il en supporte les croyances adressées à un autre plan, monde intermédiaire parce que monde intérieur où s'épanouit « l'activité créatrice de l'homme [69] ». Car tant de traits qui dénotent l'occulte nous reviennent au détour de recherches seulement philologiques! Entre l'ésotérisme ressaisi par Guénon et l'*idéologie* restituée par Dumézil, n'y aurait-il que le moyen terme des origines hyperboréennes de la Tradition selon Evola? Quelque chose ne serait-il en acte, ni métaphysique, ni histoire, « Le symbolique dure et son évolution est largement indépendante de l'évolution économique et sociale [70] », qui conserverait la même autonomie vis-à-vis du Principe, existerait sans pour autant se traduire en institution ou en rattachement, et malgré tout constituerait un fonds inavoué, ou inavouable, ou encore inconscient, de représentations, que Tiryakian désigne comme un soubassement de la culture dont elles constituent plutôt la superstructure, formes archétypales, *structures anthropologiques de l'imaginaire* d'après Gilbert Durand, soucieux d'en déduire une *sociologie des profondeurs,* retrouvailles avec la *synarchie* au premier sens du mot, socialité enracinée dans l'imaginaire des grandes fonctions, reflet de leurs tensions ou de leurs concordances : « [...] l'histoire sociale est faite de l'éternel retour et de l'éternelle éclipse des mythes qui lentement émer-

gent de l'inconscient collectif, composent et rusent [71]... » Pourtant, cette *topique sociologique* garde un ton trop analytique pour satisfaire un point de vue traditionnel. Ou la sinusoïde n'exprimerait alors qu'un énoncé purement descriptif de l'idéologie (selon l'acception du mot venant de Dumézil) des sociétés : « [...] toute intention historique d'une société donnée se résout en mythe; toute société repose sur un socle mythique diversifié, tout mythe est lui-même un " récital " de mythèmes dilemmatiques [72] », tandis qu'elle réserverait le sens d'une révolution cyclique effectuée sur un autre plan, l'idéologie, dans la signification accordée par Besançon, manifestant l'abaissement de la courbe appropriée à ce qu'Ortega y Gasset appelait la *révolte des masses :*

> « La masse en révolte a perdu toute capacité de religion et de connaissance, elle ne peut plus contenir que de la politique – une politique frénétique, délirante, une politesse exorbitée puisqu'elle prétend supplanter la connaissance, la religion, la " sagesse ", en un mot les seules choses que leur substance rend propres à occuper le centre de l'esprit humain. La politique vide l'homme de sa solitude et de sa vie intime, voilà pourquoi la prédication du politicisme intégral est une des techniques que l'on emploie pour le socialiser [73]. »

Si le philosophe espagnol retrouve empiriquement les préoccupations topiques de la sociologie, confronté à l'homogénéisation de la société, en relevant les vieilles démonstrations de Guizot, de Humboldt, de Stuart Mill – « pour que l'être humain s'enrichisse, se consolide et se perfectionne, il faut [...] qu'il existe une " variété de situations ". Aussi, lorsqu'une possibilité fait faillite, d'autres restent ouvertes [74] », l'*homme-masse* partout, triomphant et d'abord au cœur de l'Europe longtemps patrie de l'homme différencié, lui inspire un sentiment de pression à la hausse, « montée du niveau historique », « hauteur du temps », « croissance de la vie », offrant parmi les métaphores les plus saisissantes de l'emballement de l'histoire [75]. L'épistémologie contemporaine intègre de mieux en mieux le *catastrophisme* dans ses hypothèses, mais elle répugne encore à considérer l'ésotérisme comme quelque chose qui en dépasserait une illustration forte mais simple. Pourtant la saturation universelle par quoi se caractérise le *règne de la quantité,* masses, production, matière, n'induit-elle pas un renversement de figure familier à cette logique particulière de la contradiction qu'est la *ratio hermetica?* A un certain degré de vitesse acquise, une civilisation ne se trouve-t-elle pas en difficulté de produire toujours plus le type d'homme que son mouvement créateur exige d'elle pour la soutenir? Il aura fallu notre fin de siècle frappée de plein fouet par la crise des valeurs prométhéennes, pour comprendre que le progrès n'a jamais été un *principe de réalité* que pour des couches sociales bien délimitées, bourgeoisies occidentales ou occidentalisées, selon la conscience du futur propre à l'homme faustien [76]. Mais Faust ne présente-t-il pas un double visage? Lorsque le progrès se brouille, l'eschatologie réapparaît, substitution que Tiryakian interroge sans sortir de la modernité : *la fin de l'illusion* et *l'illusion de la fin* [77]. Plus qu'ils ne changent, les rôles s'échangent : l'Occident réintègre le concept de tradition au moment où l'Orient éprouve le besoin de maîtriser la pratique de la modernité. Mais

ni l'un ni l'autre n'entendent perdre les fruits de leurs situations antérieures. Stratégies croisées qui exacerbent encore les malentendus ou les haines parce que désormais les rapports de force entrevus par Guénon commencent à développer toutes leurs conséquences [78]. Ce qui fait que les combats se déroulent rarement terme à terme, mais souvent à fronts renversés [79]. Si bien qu'on en arrive à se demander si la renaissance de la pensée traditionnelle n'est pas pour l'Occident un moyen inédit de surmonter la crise qui l'affecte comme elle affecte le monde, crise dont Guénon, avant nul autre, si ce n'est mieux que nul autre, sut retracer la dimension métaphysique. L'Occident n'a-t-il pas forgé son identité philosophique par le statut qu'il a reconnu à la rupture [80]? Toute l'œuvre guénonienne tourne autour de la notion de crise, et la remontée vers la Tradition de l'âge sombre à l'âge d'or passe par elle. Guénon penseur de la crise? Certainement, dans la mesure où il est le penseur de l'obscurcissement de la Tradition, de sa nuit. Or, la modernité à son tour glisse dans la pénombre. Double obscuration. Les raisons de l'une ne sont-elles que l'envers de l'autre? Alors fin d'un monde, non fin du monde, comme il y a fin d'un jour. Les romantiques ont abusé de la symbolique nocturne. A cet égard, mieux que Breton, Guénon ferme le romantisme, par ses sources venu jusqu'à lui [81]. Quoi qu'il arrive en effet, la nuit finira. Mais, la veille ne se ramène pas à une question physique d'abord. C'est une décision intellectuelle, et elle s'appelle l'*initiation.* L'initiation ou la condition de l'homme post-moderne, cet autre nom de l'homme occidental/occidentalisé au stade du Kali-yuga où il est parvenu. Car, l'Orient ne se trouve plus en Orient, il serait temps que l'Occident le comprenne [82]...

Victor Nguyen

NOTES

1. R. GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les Signes des Temps,* Gallimard, 1945, Avant-propos, p. 9.

2. *Ibid.,* p. 10.

3. *Ibid.,* p. 279.

4. *Ibid.,* pp. 240-241.

5. *Ibid.,* pp. 127-134.

6. « La Diffusion de la connaissance et l'esprit moderne », *Études traditionnelles,* mai 1940, repris dans *Mélanges,* Gallimard, 1976, p. 145.

7. Abraham MOLES, *Socio-dynamique de la culture,* Denoël, 1965, p. 66.

8. Lettre à F. G. Galvao, 12-11-1959, d'après J.-P. LAURANT, *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon,* L'Age d'Homme, 1975, p. 240.

9. J.-F. MARQUET, « Ballanche et l'initiative odysséenne de l'Occident », in *Les Pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident,* Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, Berg international, 1978, p. 39.

10. Jean-Michel PALMIER, *Les Écrits politiques de Heidegger,* l'Herne, 1968, p. 230.

11. R.-M. RILKE, « lettre à Witold von Hulewicz », 13 nov. 1925, *Œuvres,* t. III, Correspondance, Le Seuil, 1972, pp. 590-591.

12. Julien GRACQ, *Préférences,* José Corti, 1981, p. 119.

13. F. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, Œuvres philosophiques complètes, Gallimard, 1974, p. 138.

14. R. GUÉNON, *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, pp. 25-28.

15. Jean BAUDRILLARD, *Les Stratégies fatales*, Grasset, 1982, *passim.*

16. Ernst JÜNGER, *Eumeswil*, La Table Ronde, 1978, p. 52.

17. *Ibid.*, p. 83.

18. *Ibid.*, p. 140.

19. *Ibid.*, p. 152.

20. François MEYER, *La Surchauffe de la croissance*, Fayard, 1974, p. 124.

21. Cf. *Le Règne de la quantité, op. cit.*, pp. 53-65 et *La Crise du monde moderne*, Gallimard, 1946, pp. 96-112.

22. R.-M. RILKE, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, lettre à Lou Andreas-Salomé, 1er mars 1912, p. 213.

23. R. GUÉNON, *Le Règne de la Quantité..., op. cit.*, chap. XV, « La dégénérescence de la monnaie », pp. 108-122.

24. J. GRACQ, *op. cit.*, pp. 235-276.

25. Roger CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, 1974, p. 65.

26. *Ibid.*, p. 85; de même : « [...] pour instaurer dans la société un pouvoir spirituel, il faut réunir et séparer en elle une société tout inverse, spirituelle elle aussi, dont il émanera. Elle n'aura, pour se faire écouter, que le prestige de l'esprit. Ne disposant d'aucune contrainte, il faudra qu'elle fascine », p. 88.

27. R. GUÉNON, *La Crise du monde moderne, op. cit.*, p. 83.

28. *Ibid.*, pp. 83-84.

29. *Ibid.*, p. 114.

30. *Ibid.*, p. 115.

31. Julius EVOLA, *Révolte contre le monde moderne*, Les Éditions de l'homme, 1972, p. 277.

32. R.-M. RILKE, lettre à Witold von Hulewicz, *op. cit.*, p. 590.

33. Rilke à Lou Andreas-Salomé, 10 août 1903, *in* R.-M. RILKE-Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Correspondance*, Gallimard, 1980, p. 94.

34. Lettre à W. von Hulewicz, *ibid.*

35. *Ibid.*, p. 591.

36. *Id.* pp. 591-592.

37. Lettre à la duchesse Gallarati Scotti, 17 jan. 1926, R.-M. RILKE, *Lettres milanaises*, Plon, 1956, p. 85.

38. H. CORBIN, préface à Aurélia Stapfert, *L'Ange roman dans la pensée et dans l'art*, Berg international, 1975, p. 10. Le numéro des *Cahiers de l'Hermétisme*, consacré à l'*Ange et l'homme*, 1978, sous la direction d'A. FAIVRE et de F. TRISTAN, montre bien que les anges permettent à l'esprit de surmonter ce que les auteurs repèrent comme le dilemme typiquement occidental du mythe et de l'histoire, de l'inconscient et du conscient.

39. Lettre à Lou Andreas-Salomé, *in* R.-M. RILKE-Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Correspondance, op. cit.*, pp. 308-309.

40. Lettres à W. von Hulewicz, *op. cit.*, p. 591, à Rudolf Zimmerman, 10 mars 1922, *ibid.*, p. 508, et à Ilse Blumenthal Weiss, 28 déc. 1921, *ibid.*, p. 485.

41. Lettre à Ilse Blumenthal Weiss, *ibid.*, p. 486.

42. Lettre à Dorothéa von Ledebur, 19 déc. 1918, citée par Philippe JACOTTET, *Rilke par lui-même*, Le Seuil, 1970, p. 126. Quant à ce « singulier Fabre d'Olivet », Rilke en parlait en termes particulièrement élogieux : « Pour la première fois j'ai l'impression qu'il y avait là quelqu'un qui possédait la juste notion des systèmes antiques, de l'essence de leurs communication et de leurs secrets », lettre à Marie de Tour et Taxis, 17 nov. 1912, *Œuvre* t. III, *op. cit.*, p. 43. Aussi Furio JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico, studi su R.-M. Rilke*, G. d'Anna, 1976.

43. « Le Spengler est la première chose depuis longtemps qui m'ait refait quelque unité... » écrivait Rilke à Lou Andreas-Salomé (21 fév. 1919, *Correspondance, op. cit.*, p. 361) à qui il avait envoyé *Le Déclin de l'Occident :* « [...] le gros, le merveilleux Spengler est arrivé le matin de mon anniversaire et cette journée que je n'avais jamais distinguée des autres le sera désormais; cette lecture l'a remplie du matin à la nuit, et j'ai continué depuis, comme si aujourd'hui lui aussi était encore un anniversaire sans fin » (L. Andreas-Salomé à Rilke, 17 fév. 1919, I, p. 358).

44. Lettre à Herman Pongs, 21-11-1924, *Œuvres*, t. III, p. 580. Rappelons que les événements allemands de 1918 qui trouvèrent Rilke à Munich, avaient brièvement suscité son intérêt, cf. lettre à Clara Rilke, 7 nov. 1918, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 404.

45. Lettre à H. Pongs, *ibid.*, p. 582.

46. R. GUÉNON, « La Gnose et les écoles philosophiques », série d'articles parus dans *la Gnose* en 1909 et 1911, repris dans *Mélanges*, Gallimard, 1976, p. 205.

47. *Ibid.*, pp. 206-209.

48. Sur les rapports entre gnose et religion dans la genèse des formations spécifiques de la pensée que sont les idéologies, on se reportera au livre fondamental d'Alain BESANÇON, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1977.

49. Edward A. TIRYAKIAN, « Ésotérisme et exotérisme en sociologie. La sociologie de l'Age du Verseau », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. II, 1972, p. 48. Du même auteur « The Sociology of Esoteric Culture », *American journal of Sociology*, vol. 78, n° 3, nov. 1971, pp. 491-512, ainsi que le recueil de textes réunis par ses soins, *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric and the Occult*, John Wiley, New York, 1974.

50. « La sociologie à l'Age du Verseau », *op. cit.*, pp. 49-50.

51. Tiryakian s'appuie en particulier sur le point de vue de D. BELL, *ibid.*, p. 39.

52. R. ABELLIO, *La Fin de l'ésotérisme*, Flammarion, 1973, ainsi que *Approche de la nouvelle gnose*, Gallimard, 1981, sans oublier le Cahier de l'Herne à lui consacré en 1979 sous la direction de J.-P. LOMBARD.

53. *Le Règne de la Quantité...*, *op. cit.*, chap. XXXIV, « Les méfaits de la psychanalyse », pp. 222-229.

54. Sur la notion de *résidus psychiques*, résidus abandonnés par les influences spirituelles, lors de leur retraite, sur « leurs anciens supports corporels, lieux ou objets », donc chargés encore d'éléments psychiques qui les rendent aisément manipulables, cf. *Le Règne de la Quantité..., op. cit.*, chap. XXVII, pp. 181-196.

55. A propos de l'ère du Verseau, le célèbre astrologue André BARBAULT remarque qu'elle ne débutera, de toute façon, pas avant le milieu du prochain millénaire, *Connaissance de l'astrologie, entretiens avec Michel Reboul*, Pierre Horay, 1978, p. 99.

56. Cf. l'excellente monographie de Jean SAUNIER, *Saint-Yves d'Alveydre. Ou la Synarchie sans énigme*, Dervy-livre, 1982, *passim*.

57. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Vrin, 1929, p. 148.

58. Sur le fameux *Der Abeiter* (1932) qui a nourri la méditation heideggerienne de la Technique (cf. J.-M. PALMIER, *Les Écrits politiques de Heidegger*, l'Herne, 1968, pp. 187-212) voir le livre de J. EVOLA, *L'Operaio nel pensiero di E. Jünger*, Volpe, Roma, 1974. Du même EVOLA ses mémoires, *Le Chemin du Cinabre*, Arché, Milan, 1983, pp. 189-195. Quant à Alexandre ZINOVIEV, la meilleure introduction à son œuvre demeure *Le Communisme comme réalité*, l'Age d'Homme, 1981.

59. *Le Chemin du Cinabre, op. cit.*, p. 201; sur sa théorie des trois races, *ibid.*, pp. 146-158 et ses ouvrages antérieurs, depuis réédités, *Il mito del sangue*, Éditions di Ar, Padova, 1978 et *Sintesi di una dettrina della razza, id.*

60. *Le Chemin du Cinabre, op. cit.*, pp. 186-188 et 197-198.

61. Cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, *L'Illusion historique et l'Espérance terrestre*, Berg international, 1981.

62. *Le Chemin du Cinabre, op. cit.*, p. 203.

63. *Orient et Occident*, Payot, 1924, p. 193.

64. Sur ce Lorrain (1861-1939), condisciple et ami de Barrès et de Stanislas de Guaïta, passionné par la civilisation traditionnelle du Viêtnam, qui fut l'introducteur du taoïsme

en France, on se reportera à la précieuse étude de J.-P. LAURANT, *Mat-Gioi : un aventurier taoïste*, Dervy, 1982.

65. L'œuvre majeure d'Henry Corbin (1903-1978) a fait l'objet d'un remarquable Cahier de l'Herne, sous la direction de Christian JAMBET, en 1981.

66. Daryush SHAYEGAN, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, les Presses d'aujourd'hui, 1982, p. 124. De même, pour taoïsme et communisme, voir MAT-GIOI, *Griffes rouges sur l'Asie*, Éditions Baudinière, 1933.

67. *Ibid.*, l'ensemble du chap. V, « L'idéologisation de la tradition », pp. 179-238.

68. H. CORBIN, *l'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Flammarion, 1976, pp. 11 et sq, et cette explication du *mundus imaginalis* qui est imaginal et non imaginaire (au sens restrictif du terme), « notion de l'*imagination* comme étant la production *magique* d'une *image*, le type même de l'action magique, voire de toute action comme telle, mais par excellence de toute action créatrice ; et d'autre part la notion de l'image comme d'un corps (un corps *magique*, un corps *mental*) dans lequel s'incarnent la pensée et la volonté de l'âme », *ibid.*, p. 139. De ce point de vue, la concordance est significative entre le salut du phénomène par l'ange rilkien qui transforme le visible en invisible et les propos du théologien shi'ite Mohammad Hosayn TABÂTABÂ'Y définissant l'ange comme « un atelier à produire de l'invisible » (cf. H. CORBIN, *Nécessité de l'angélologie, l'Ange et l'homme, op. cit.*, p. 68). Non que de Rilke fut un néo-musulman, même s'il peut écrire, pendant certain séjour andalou, étalant « un antichristianisme furibond » : « je lis le Coran et en maints passages, je l'entends parler d'une voix dans laquelle j'entre moi-même de toutes mes forces... » (lettre à Marie de Tour et Taxis, 17 déc. 1912, *Œuvres*, t. III, p. 23 ; aussi la lettre à L. Andreas-Salomé, 19 déc. 1912, *Correspondance, op. cit.*, p. 249, « [...] ici, je lis le Coran dans une véritable stupeur – et je reprends goût aux choses arabes ») et encore moins le thuriféraire d'un quelconque impérialisme religieux. Seulement ces rencontres et ces influences ne font jouer la cohérence de la Tradition dans son *imaginal* qu'afin d'en particulariser les modalités diverses et opposées de son inscription historique. La communication ne s'opère que dans et par l'invisible. Elle suppose, de fait ou de rite, une initiation préalable. Ce qui remet à sa juste place, dans le déroulement du Kali-yuga, le tropisme œcuménique dont nos contemporains sont saisis. Jamais la religion ne s'est autant réclamé du seul for intime, et jamais elle n'a autant prétendu au rassemblement des croyants au nom d'une morale minimum. Entreprise idéologique évidente, où chaque religion se donne comme la mieux adaptée aux problèmes du temps, ou l'histoire asservit la métaphysique, où la théologie confond l'imaginal avec le social. Historiquement, le social, comme le pressent Baudrillard, ne résulte-t-il pas du décloisonnement des sociétés d'ordres (à rapprocher de la situation des hors castes dans le monde hindou) et précisément par désacralisation de l'imaginal rabaissé en imaginaire tout profane ? Quitte après expérience faite des catastrophes mondaines, de se rejeter dans une esthétique du rêve, fût-il éveillé. L'âme romantique témoigne de ces oscillations de forte amplitude. En Occident comme en Orient, n'y aurait-il donc de révolution que religieuse, ou si l'on préfère en forme de sous-produit de la religion, dont elle traduirait la mutation temporelle lorsque l'imaginal d'une culture est confronté à des changements trop nombreux et trop importants pour qu'il puisse en rendre compte dans la sémiotique qui lui est propre ? En ce cas-là une tendance latente et conjoncturelle serait devenue, avec la modernité, un phénomène dominant et structurel. Et s'il est vrai que l'*âge sombre* marque l'avènement de l'*État universel*, le discours « spiritualiste » non moins universel qui en justifie les prétentions s'avère d'autant plus suspect qu'il revendique l'unanimité confessionnelle par l'action. Sous ce masque, une politique se dissimule, qui n'ose pas dire son nom, précisément celle du Kali-yuga, celle de l'oubli de la Tradition, celle de la confusion répandue en toute chose au nom d'une unité précipitée du ciel sur la terre. On assiste alors à la *naturalisation* d'une origine donnée pour suprahumaine mais que l'histoire entraîne dans sa descente. L'idéologie a remplacé l'imaginal, et substitue l'engagement à l'initiation. Nous sommes dans le domaine de l'exotérisme pur, au point le plus bas de l'involution. Par exemple cette prospective au futur antérieur, avec le colloque de Téhéran, en octobre 1977, dont le thème était : *L'impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?* A plusieurs reprises, Henry Corbin dut s'employer à recentrer des débats qui tournaient à l'illusionnisme politique, comme à l'hystérie anti-occidentale (*op. cit.*, Berg international, 1979, *passim*). Faut-il ajouter que depuis... Et en domaine chrétien, cf. les pertinentes analyses de l'abbé Jean MILET, *Dieu ou le Christ ? Les Conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du XVII^e^ à nos jours*. Études de psychologie sociale, Trévise, 1980.

69. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi, op. cit.*, p. 140. Sur la possibilité d'un espace imbriqué dans le nôtre dont il différerait qualitativement, voir les propos d'Eugène Canseliet à Robert Amadou, *Le Feu du soleil, Entretiens sur l'Alchimie,* Pauvert, 1976, pp. 68-69 : « [...] je suis persuadé qu'il y a toute une société sur la terre, une catégorie d'individus qui vivent sur un plan autre que le nôtre », ne constituant pas réellement une société, mais « [...] le consensus des adeptes, de ceux qui ont réussi, les vrais Rose-croix », p. 70.

70. Jean MOLINO, « Le symbole et les Trois Fonctions, *Georges Dumézil,* Pour un temps, Centre Georges Pompidou/Pandora éditions, 1981, p. 75. Dans le dialogue avec Jacques Bonnet et Didier Pralon qui ouvre le volume, Dumézil précise que le problème principal reste « de savoir dans quelle mesure l'idéologie et ses expressions évoluent lorsque évolue, matériellement et intellectuellement, la société qui les professe. J'ai rencontré des cas étonnants où l'idéologie tripartite subsiste alors que la société, et depuis longtemps, s'analyse et fonctionne tout autrement », p. 29, tandis que François DESBORDES nous rappelle la définition dumézilienne de l'*idéologie,* où les mythes impliquent la religion en tant que *rituel, théologie, littérature sacrée,* etc. « [...] mais tous ces éléments sont eux-mêmes subordonnés à quelque chose de plus profond qui les oriente, les groupe, en fait l'unité, et que je propose d'appeler, malgré d'autres usages du mot, l'*idéologie,* c'est-à-dire une conception et une appréciation des grandes forces qui animent le monde et la société et de leurs rapports », « Le Comparatisme de Georges Dumézil : une introduction », *ibid.*, p. 52. L'occulte nous reviendrait-il incessamment en tant qu'archéologie de notre savoir occidental rétablissant toutes ces parentés ? Ou bien comme culture hétérodoxe enfin rendue au grand jour ? Et en pareil cas, l'aveu de son influence ne signalerait-il pas un délitement grandissant de l'objet secret sous la pression du Kali-yuga ? Tensions entre l'occultisme et l'ésotérique, mais coexistence de la pensée critique et de la *ratio hermetica* l'imaginaire, à défaut de l'imaginal, différencie les approches d'une insaisissable modernité qui se dévoile en mythe sans cesser de se donner pour raison. Avec, en épaisseur, mythe du mythe et raison de la raison. Ainsi, Dumézil écrivant sa « sotie nostradamique » « ... *Le Moyne noir en gris dedans Varenne* », Gallimard, 1983.

71. « Le Social et le mythique. Pour une topique sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie,* n° spécial, *Les sociologies,* vol. LXX, 1981, p. 304. Gilbert DURAND a présenté un panorama conceptuel de sa théorie beaucoup plus poussé dans « La Cité et les Divisions du Royaume. Vers une sociologie des profondeurs », in *L'un et le Divers,* Eranos Jahrbuch, vol. 45, 1980, pp. 165-219. Pour l'attention de Guénon aux travaux de Dumezil, cf. *Comptes rendus,* Éditions traditionnelles, 1973, pp. 189-190. Y aurait-il eu beaucoup plus si Guénon avait vécu, que des notes de lecture ?

72. *Le Social et le Mythique, op. cit.*, p. 294.

73. *La Révolte des masses,* Stock, 1937, Préface, p. XXVI.

74. *Ibid.*, p. XXII. Et cette réflexion : « Lorsque Guizot... oppose la civilisation européenne à toutes les autres, en faisant remarquer que jamais en Europe aucun principe, aucune idée, aucun groupe, aucune classe n'a triomphé sous une forme absolue et que c'est à cela que sont dus son développement permanent et son caractère progressif, nous ne pouvons nous empêcher de dresser l'oreille », p. XIV. Mais la démarche de Guizot ne sépare pas vraiment la raison de l'histoire. On l'aura compris...

75. *Ibid.*, titres des chap. II, III et IV.

76. E. A. TIRYAKIAN « La Fin d'une illusion et l'Illusion de la fin », in *Le Progrès en question,* Actes du IX[e] colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française, Menton, 12-17 mai 1975, Anthropos, 1978, t. II, pp 89-129, et, du même, l'article publié en collaboration avec Ivo Rans, « Réflexions sur le catastrophisme actuel », in *Pour une histoire qualitative, Études offertes à Svan Stelling-Michaud,* Presses universitaires romandes, 1975, pp. 283-321.

77. « ... [...] la présence du futur constitue le facteur sous-jacent de l'importance culturelle accordée à la modernité. Par modernité, j'entends un agglomérat d'éléments conceptuels et structuraux qui : *a)* soutiennent et encouragent la recherche du neuf en poussant à l'innovation, *b)* entraînent une évaluation positive du présent en lui accordant une légitimité égale voire supérieure à celle de la " tradition ", *c)* envisagent l'organisation sociale actuelle comme un instrument pour engendrer la société à venir, et *d)* font d'aujourd'hui le juge d'hier et de demain celui d'aujourd'hui (au lieu de l'inverse) », « La fin d'une illusion et l'Illusion de la fin », *ibid.*, p. 383. Également, Mircea ELIADE, *Occultisme, Sorcellerie et*

Modes culturelles, Gallimard, 1976, et Gunther STENT, *L'Avènement de l'âge d'or,* Fayard, 1973.

78. Dans le cas où l'Occident se montrerait incapable de se réformer, Guénon avait pressenti qu'il risquerait « l'absorption ou l'assimilation » par des civilisations mieux préservées et que d'inévitables « révolutions ethniques » en résulteraient, *Orient et Occident, op. cit.,* p. 125. Cf. le point de vue de Raymond RUYER, *Les Cent prochains siècles, le Destin historique de l'homme selon la nouvelle gnose américaine,* Fayard, 1977.

79. Ainsi lors du colloque de Téhéran, le procès sans nuances fait à l'Occident par l'ex-marxiste et futur néo-musulman Roger Garaudy contrastant avec les interventions beaucoup plus mesurées des participants iraniens, en particulier Daryus SHAYEGAN, *L'impact de la pensée occidentale... op. cit., passim.* Avec son livre *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? op. cit.,* Shayegan, poussera plus loin sa critique devenue entre-temps celle de l'Islam révolutionnaire et de la révolution par la tradition.

80. Qui douterait de cette spécificité n'aurait qu'à se reporter à des ouvrages aussi pénétrants que ceux de Richard SINDING, *Qu'est-ce qu'une crise?* P.U.F., 1981 et de Julien Freund, *Sociologie du conflit,* P.U.F., 1983.

81. Eddy BATACHE a dressé un parallèle éclairant, *Surréalisme et Tradition. La Pensée d'A. Breton jugée selon l'œuvre de R. Guénon,* Éditions traditionnelles, 1978.

82. La médiocre influence de Guénon en terre d'Islam comme les incertitudes de ses disciples devenus musulmans, soulignées par le grand travail de Marie-France JAMES, *Ésotérisme et christianisme autour de Renée Guénon,* Nouvelles Éditions latines, 1982, évitent difficilement d'être mis en rapport avec les remarques, pour beaucoup, provocantes, qui ont constitué la contribution de Robert AMADOU à la Décade de Cerisy-la-Salle, *« René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle »,* 13-20 juil. 1973, sous la direction de René Alleau et de Marina Scriabine (Arche, Milan, 1980, réédition). Celui-ci, à partir de ce qu'il nomme le *guénonisme,* insiste sur les désaccords de faits et de doctrines entre Guénon et l'Islam. R. Amadou qui ne se prononce pas sur « l'Islam personnel » de Guénon, sur la valeur de sa foi, s'attache à la *situation* de Guénon par rapport à l'Islam à son « traditionalisme spécifique », en concurrence avec toute dogmatique religieuse, du fait que la distinction/opposition entre ésotérisme et exotérisme dénierait, en pratique à l'orthodoxie le droit de désigner et de qualifier l'hérésie, *op. cit.,* p. 107. Surtout, nous semble-t-il, cette difficulté, cette incompatibilité peut-être de Guénon avec les religions installées et leurs exigences dogmatiques et disciplinaires, sont à la mesure d'une dérive par l'histoire, dans laquelle désormais les orthodoxies légitiment leur autorité. Reste l'occulte, en meilleure posture pour valider un recours par d'autres moyens. Mais, de toute manière, la pensée critique reçoit sa part, manifeste, que l'histoire la dégage ou que la tradition la lui abandonne. En ce sens, la modernité est déjà derrière nous, dont MALRAUX a décrit le climat spirituel : « La nature d'une civilisation, c'est ce qui s'agrège autour d'une religion et le phénomène que nous sentons très bien depuis que la machine est entrée en jeu (pas la science, la machine), c'est la fin de ce qu'on pourrait appeler la valeur suprême, avec en même temps quelque chose qui semble tout le temps la rechercher », entretien avec Kommen BECIROVIC, *André Malraux,* Cahier de l'Herne, 1982, p. 21. La condition post-moderne, entre autres, ne serait-elle pas, en effet, celle où la connaissance (et le mot vaut dans une signification courante aussi) redécouverte comme périlleuse à tous les niveaux de l'histoire (la plus quotidienne ou la plus générale), l'initiation vient seule réduire, à défaut de le surmonter, le hiatus entre l'intelligence et la volonté. Ou, si l'on préfère, plus trivialement, l'ésotérisme comme *trou noir* dans l'historicité. En attendant la fin du cycle.

Puissance et spiritualité dans le traditionalisme intégral

Daniel Cologne

L'œuvre de René Guénon est indissociable d'un vaste courant philosophico-littéraire qui trahit l'inquiétude européenne devant l'essor technique et industriel. Ce courant regroupe, au mépris des frontières nationales, idéologiques et confessionnelles, Georges Bernanos et Oswald Spengler, Paul Valéry et Nicolas Berdiaev, Gabriel Marcel et Miguel de Unamuno, Simone Weil et José Ortega y Gasset. Ces penseurs lucides traquent les symptômes de déclin spirituel derrière le fallacieux déploiement de puissance économique. A ces courageux prophètes convaincus que l'Occident athée, scientiste et matérialiste n'échappera pas à l'inexorable loi de mortalité des civilisations, il faut joindre la génération des écrivains éprouvés au feu : les Ernst Jünger, Pierre Drieu la Rochelle et autres Henry Barbusse, dont la douloureuse interrogation sur le sens de la vie est née sous les « orages d'acier » de 1914-1918. C'est à cette génération qu'appartient Julius Évola.

Au début des années vingt, Julius Évola exprime à travers des poèmes d'inspiration dadaïste le drame d'une personnalité forgée dans le vacarme des canons. *La Guerre, notre mère :* tel est aussi le titre d'un livre d'Ernst Jünger. C'est l'époque où René Guénon rédige l'*Introduction générale aux doctrines hindoues,* et où Gabriel Marcel fait incarner par les personnages de ses premières pièces les pôles de sa vision de l'existence : l'Être et l'Avoir. Chez l'auteur du *Cœur des Autres* (1919), le « procès de l'objectivation » annonce déjà la critique guénonienne du « règne de la quantité ». En 1927 paraît *La Crise du monde moderne.* Cette année-là, Emmanuel Berl diagnostique la « mort de la pensée bourgeoise » et Georges Bernanos,

dans une retentissante conférence prononcée à Bruxelles, dénonce la « religion du progrès » comme « une gigantesque escroquerie à l'espérance ». Nicolas Bardiaev appelle de ses vœux « un mouvement vers ce qui est élevé et profond ». Il croira le trouver quelques années plus tard dans le « personnalisme » d'Emmanuel Mounier.

De l'aveu même du fondateur de la revue *Esprit*, les alternatives doctrinales de ceux qu'on a nommés « les non-conformistes des années trente » ne sont toutefois que des slogans philosophiques exempts de toute rigueur, des cris de guerre et de ralliement, de faciles dichotomies aux assises intellectuelles fragiles. Le mot d'ordre « primauté du spirituel », les évanescentes approximations de la « personne » que l'on oppose à l'« individu », tout cela laisse sur sa faim l'esprit friand de ces références solides sans lesquelles la révolte antimoderne se dissout en une angoisse opaque de type « existentialiste », un vague malaise néo-romantique, une « difficulté d'être » dépourvue d'horizon lumineux. On peut en dire autant de l'antagonisme spenglerien culture-civilisation (repris par Nicolas Berdiaev), de la distinction établie par Miguel de Unamuno entre la « métaphysique vitale » et la « métaphysique rationnelle », de l'opposition développée par Simone Weil entre la « pesanteur » et la « grâce », et de tous les spiritualismes mal définis que le bouillonnement spéculatif de l'entre-deux-guerres fait émerger sur la toile de fond d'un obscur sentiment de décadence.

Autant l'historien des idées ne peut qu'épingler la solidarité objective qui lie René Guénon à tous les essayistes confessant leur anxiété devant la suicidaire « fuite en avant » d'un monde d'où « Dieu s'est retiré » (Georges Bernanos), autant le regard critique, soucieux de dégager de cette fermentation intellectuelle une nette hiérarchie, appréhende obligatoirement la distance qui sépare le « guénonisme » non seulement de ce spiritualisme flou et nébuleux, mais aussi d'un certain passéisme politique et religieux qui, sous prétexte d'endiguer la « rébellion des masses » (Ortega y Gasset) « l'irruption verticale des barbares » (Rathenau), préconise un retour au monarchisme catholique. C'est notamment pour éviter toute confusion avec le traditionalisme à courte vue de Charles Maurras et d'*Action Française* que le traditionalisme guénonien se dit volontiers « intégral », ce dernier adjectif soulignant par ailleurs le caractère supra-historique de la référence.

La Tradition dont parle René Guénon est en effet le dénominateur métaphysique commun à toutes les doctrines, religions et mythologies du passé, le noyau originel dont les croyances et les légendes ne constituent que l'écorce historique, le savoir primordial et universel qui fut révélé à l'homme au début du présent cycle, que l'humanité perdit au fil des âges, qui survécut à travers les vestiges épars des traditions particulières et dont le monde moderne consacre l'oubli définitif, « pulvérisation de l'acquis » dont Émil Cioran fait à juste titre la caractéristique majeure de la mentalité des derniers temps.

Julius Évola a toujours partagé la conception guénonienne des origines de l'humanité, la certitude de l'existence d'une Tradition primordiale, la conviction que son oubli est à la base du développement de la modernité. L'affirmation commune d'un « dualisme de civilisation » et d'un processus

involutif conduisant du monde traditionnel au monde moderne explique l'estime réciproque dont René Guénon et Julius Évola ne cessèrent de se témoigner. Le second nommé écrit :

> « Parmi les rares écrivains qui, en Occident, non par érudition, mais par un savoir effectif sur base initiatique, ont donné une contribution d'orientation et de clarification dans le domaine des sciences ésotériques et de la spiritualité traditionnelle, René Guénon tient une place de relief [1]. »

C'est pourquoi le directeur du *Diorama philosophique,* expérience journalistique que Pierre Pascal qualifie d'« unique et inimitable pour son originalité et sa vivacité intellectuelle [2] » convia René Guénon à y écrire aux côtés d'Othmar Spahn, Edmund Dodsworth et Gonzague de Reynold [3].

Réciproquement, il suffit de parcourir les ouvrages posthumes où sont recueillis les comptes rendus de René Guénon pour s'apercevoir que ce dernier a suivi de près les moindres publications de Julius Évola, y compris des articles parus dans *Vita Italania* et jusqu'à la présentation (préface et annotations) de *Il mondo magico degli Heroi* de Cesare della Riviera [4]. A plus forte raison le chroniqueur du *Voile d'Isis* se pencha-t-il sur *Révolte contre le monde moderne* avec une sympathie ne l'empêchant pas de noter que « l'auteur a une tendance très marquée à mettre l'accent sur l'aspect royal au détriment de l'aspect sacerdotal [5] ». Que Julius Évola soit « séduit par l'assimilation de l'hermétisme à la magie [6] », qu'il tende « presque constamment à établir » cette « assimilation [7] », René Guénon le déplore d'autant plus que *la Tradition hermétique* lui semble un livre « intéressant à bien des égards ». Il attribue cette fausse assimilation à une perception erronée des « rapports de l'initiation sacerdotale et de l'initiation royale », et à une volonté d'affirmer « l'indépendance de la seconde [8] ».

L'admiration mutuelle des deux principaux représentants du traditionalisme intégral ne va donc pas sans quelques réserves d'ailleurs bilatérales. Dans *l'Arc et la Massue,* Julius Évola répond à René Guénon sur la question fondamentale des rapports entre le sacerdoce et la royauté. Il lui reproche d'avoir « affirmé que dans les civilisations traditionnelles normales, on trouve toujours le prêtre au centre et au sommet comme représentant suprême de l'autorité spirituelle, la royauté étant subordonnée à une caste sacerdotale [9] ». Il ajoute que « cela ne se rapporte pas du tout à l'état originel, mais concerne une situation qui n'est déjà plus normale du point de vue traditionnel ».

Les relations entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel ont préoccupé René Guénon à un point tel qu'un passage d'un de ses livres les présente comme le moteur essentiel du devenir global de l'humanité. Évoquant le conflit des brahmanes et des kshatriyas qui secoua dès la plus haute Antiquité le système hindou des castes, il écrit :

> « Il ne serait d'ailleurs que trop facile de constater que la même lutte se poursuit encore de nos jours, quoique, du fait du désordre moderne et du " mélange des castes ", elle se complique d'éléments hétérogènes qui peuvent la dissimuler parfois aux regards d'un observateur superficiel [10]. »

Ces lignes capitales ne sont compréhensibles qu'à condition de donner aux mots *brahmane* et *kshatriya* une signification ontologique, une acception dépassant le cadre des castes et des fonctions sociales, un sens s'élevant au niveau d'une véritable typologie spirituelle. A cette hauteur, il ne s'agit plus seulement de « prêtres » et de « guerriers », mais d'une classification naturelle des êtres humains, d'une bipolarité psychique fondamentale dont Raymond Abellio définit très bien les termes lorsqu'il distingue les « hommes de connaissance » et les « hommes de puissance ».

Dans le monde de la Tradition, il y a une parfaite correspondance entre d'une part l'exercice du sacerdoce et de la royauté, et d'autre part l'appartenance à l'une ou l'autre de ces catégories ontologiques. C'est l'« homme de connaissance » qui est dépositaire de l'autorité spirituelle. C'est l'« homme de puissance » qui détient le pouvoir temporel. Le « mélange des castes » est notamment illustré par l'intrusion des *kshatriyas* dans l'Église catholique, par l'irruption d'une « volonté de puissance » sacerdotale qui détermine l'antagonisme médiéval des « Guelfes » et des « Gibelins » (la « Querelle des Investitures », le conflit de la Papauté et de l'Empire). Dans l'opposition ultérieure, sans cesse renouvelée, de l'Église et de l'État, apparaissent les « éléments hétérogènes » notamment véhiculés par l'ascension des *vaishyas*. Ceux-ci constituent davantage que la « bourgeoisie marchande ». Pour rester dans la terminologie abellienne, ils forment la classe ontologique des « hommes de gestion ».

L'envahissement de la sphère politique par la mentalité gestionnaire explique par exemple la vision prospective d'un James Burnham annonçant dans les années 1945-1950 « l'ère des organisateurs », métamorphose décisive de la fonction étatique. De cette situation anormale découle le transfert de la « volonté de puissance » dans des domaines autres que la politique (théorie gramsciste de la conquête de pouvoir culturel, objectif commun à la « nouvelle Gauche » et à la « nouvelle Droite »). Parallèlement, les « hommes de connaissance » se réfugient dans des milieux spirituels situés en marge des Églises (d'où la prolifération et le succès des « sectes »). L'ancienne lutte des *brahmanes* et des *kshatriyas* se poursuit sur les champs de bataille modernes de la « métapolitique » et de la « nouvelle Gnose ». René Guénon a raison d'y voir, non seulement un conflit de castes caractéristique des civilisations traditionnelles, mais aussi l'antagonisme de deux types humains fondamentaux (deux « classes d'hommes », dirait Jean Thiriart) animant la totalité du devenir historique.

René Guénon n'a pas seulement mis de l'ordre dans le fatras ésotériste du début du siècle. C'est dans le champ de toute la pensée spiritualiste contemporaine que s'exerce son influence clarificatrice. Les actuels « révolutionnaires » de gauche ou de droite qui prônent une « nouvelle culture » contre la « société de consommation » ou la « civilisation marchande » opèrent une régression intellectuelle vers le stade préguénonien de la critique antimoderne. Leur horizon mental ne dépasse pas celui des spiritualistes d'avant-guerre, à qui suffisait la dénonciation polémique du « matérialisme », alors que s'avère tout aussi importante la distinction des niveaux de spiritualité. Pour René Guénon, la décadence moderne ne résulte pas d'une « négation pure et simple » du spirituel. Elle provient d'une descente d'un degré supérieur de spiritualité (la connaissance) à un degré

inférieur de spiritualité (la puissance). La puissance est donc considérée comme un niveau de conscience spirituelle, ce qui conduit René Guénon à juger les philosophies vitalistes (Nietzsche, Bergson) infiniment plus dangereuses que le matérialisme grossier qui les précède et contre lequel elles réagissent. La « contre-tradition » est plus redoutable que l'« antitradition », la « parodie » de la spiritualité plus menaçante que sa « négation pure et simple [11] ».

On peut citer de nombreux passages de *Masques et Visages du spiritualisme moderne* [12] et de *Chevaucher le Tigre* [13] illustrant sur ce point l'accord de Julius Évola. Dans le dernier ouvrage cité, et récemment réédité, le penseur italien développe une réfutation de la *weltanschauung* nietzschéenne aussi définitive que la critique du bergsonisme à laquelle le métaphysicien français consacre un chapitre du *Règne de la quantité.* Ainsi, dans leur testament spirituel respectif, René Guénon et Julius Évola dénoncent l'essentiel de l'aberration moderniste comme la réduction de l'homme à un « élan vital », à une « volonté de puissance ». Une divergence les sépare toutefois et, tout en nous efforçant de la cerner, nous tenterons de déterminer si Julius Évola ouvre la voie à une critique post-guénonienne de la civilisation moderne, s'il opère ce nécessaire dépassement du guénonisme que les actuels pseudo-révolutionnaires de tous bords sont incapables de réaliser.

Préfacier de la récente réédition de *Chevaucher le Tigre,* « évolien » compétent quoique trop souvent inconditionnel, Philippe Baillet analyse la conception que Julius Évola se fait de l'Absolu. Après avoir rappelé que, pour l'auteur du *Yoga tantrique,* « l'Absolu n'est pas une substance fixe et immobile, mais une *potestas* qui reste éternellement elle-même dans la forme comme dans le sans-forme », il conclut que Julius Évola « adhère à une idée de l'Être comme hiérarchie d'états de puissance [14] ».

Un des fondements du traditionalisme intégral est la « doctrine de l'identité suprême », dont René Guénon et Julius Évola parlent à maintes reprises. Selon cette doctrine, le degré le plus élevé de spiritualité est atteint par l'identification à l'Absolu. Il en résulte que, dans la perspective évolienne, la puissance peut se situer à un niveau spirituel supérieur à celui de la connaissance. En d'autres termes, cela revient à dire que le *kshatriya* peut revendiquer une supériorité spirituelle par rapport au *brahmane,* à condition que sa « volonté de puissance » ne se confonde pas avec « l'affirmation d'un Moi guidé [...] par la convoitise et par l'orgueil [15] », à condition que son « élan vital » soit au contraire animé « par une orientation transfigurante [16]. » C'est toute la différence que fait Julius Évola entre l'individualisme moderne, qu'il condamne aussi violemment que René Guénon, et l'héroïsme traditionnel pour lequel il réclame, en opposition avec René Guénon, une spiritualité et une primordialité plus grandes que celles de la connaissance sacerdotale.

Pour Julius Évola, il a existé à l'origine, avant l'âge théocratique des prêtres, un « cycle héroïque » qui constitue la première phase du monde de la Tradition et qui, seul, peut servir de référence et de « mythe mobilisateur » dans la critique et l'action révolutionnaire antimodernes. L'ère de la théocratie sacerdotale constitue déjà un stade involutif par rapport à l'« âge d'or » qui la précède et qui est placé sous le signe de la « royauté

initiatique ». Les révoltes des *kshatriyas* qui ébranlent le monde traditionnel dans sa phase ultime rendent possibles le dépassement du point de vue sacerdotal et le retour à la spiritualité primordiale de type héroïque, à condition que la « volonté de puissance » ne dégénère pas en hypertrophie de l'ego, mais se mue au contraire en une expérience initiatique d'identification avec l'Absolu envisagé comme source inépuisable d'énergie.

De même que l'absence de cette dimension initiatique motive à elle seule les réticences de Julius Évola envers le fascisme, ainsi l'auteur de *Chevaucher le Tigre* donne-t-il parfois l'impression que le vitalisme moderne se justifierait à ses yeux au seul prix d'une orientation intérieure vers ce qu'il nomme l'« impersonnalité active ». Cette ambiguïté pour le moins fâcheuse expose Julius Évola à servir de caution spirituelle à ceux qui veulent infléchir la modernité dans le sens d'un élitisme biologique [17].

Un tel risque de récupération idéologique existait dès 1938, date à partir de laquelle Julius Evola développa sa métaphysique de la race. Rendant compte d'un article paru dans *Vita Italiana*, René Guénon réfute en ces termes la distinction évolienne des « races de nature » et des « races de tradition » :

> « Il n'existe point de " races de nature ", car toute race a nécessairement une tradition à l'origine, et elle peut seulement l'avoir perdue plus ou moins complètement par dégénérescence, ce qui est le cas des peuples dits " sauvages " [18]. »

N'en déplaise à « ceux qui voudraient tout envisager au point de vue historique », écrit-il ailleurs, la Tradition est « éternelle ». Elle possède le « caractère intemporel » propre à « tout ce qui est métaphysique ». Les doctrines qui la formulent « n'ont pas apparu à un moment quelconque de l'histoire de l'humanité ». Il en résulte qu'« il y a toujours eu des êtres qui ont pu la connaître », transmettre lesdites doctrines, concevoir « réellement et totalement » la « vérité métaphysique » qu'elles contiennent [19].

En conséquence, le substrat humain, dont Julius Évola souligne la présence au début du présent cycle, ne constitue nullement une espèce « inférieure » par rapport au « surhomme » primordial d'origine hyperboréenne. Il ne s'agit pas de « races de nature » auxquelles la Tradition n'aurait jamais été révélée, mais de « races de tradition », en déclin spirituel relativement à un cycle antérieur où elles maîtrisaient « réellement et totalement » la vérité métaphysique. Ces races ne méritent donc absolument pas le mépris qui affleure de temps à autre sous la plume de Julius Évola, auquel l'ambiance culturelle des années trente peut servir de circonstance atténuante dans la mesure où les esprits les plus libres échappent difficilement à l'« air du temps », mais dont il convient de mettre en exergue la parenté de ton avec l'arrogance d'un récent courant de pensée mêlant le social-darwinisme à l'idolâtrie nordique.

Il est exact que la volonté guénonienne de préserver la théocratie sacerdotale contre les usurpations des *kshatriyas* est susceptible d'inspirer de regrettables erreurs. Ainsi en est-il de la méprise de René Guénon lui-même en ce qui concerne le bouddhisme sur lequel il ne rectifia son jugement qu'en 1947, grâce à l'influence éclairante de Marco Pallis et

d'A. K. Coomaraswamy. Mais il est tout aussi évident que l'incompréhension de Julius Évola et des évoliens envers le christianisme [20] dérive de l'inaptitude à concevoir l'« identité suprême » autrement que comme ouverture initiatique à la pure immanence de l'Absolu.

Or, ainsi que le montre Georges Vallin dans une remarquable étude d'inspiration guénonienne [21], l'Absolu est aussi pure transcendance, point central du cosmos échappant à tout devenir, Principe imprimant à l'univers son mouvement sans y participer et sans en être affecté. C'est la doctrine aristotélicienne du « moteur immobile », écho occidental de l'« agir sans agir » *(wei-wu-wei)* taoïste. Un tel envisagement de l'Absolu implique une conception de l'« identité suprême » qu'exprime notamment cette parole de Jésus : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » Le degré le plus élevé de la réalisation spirituelle est l'acquisition de cette centralité intérieure, reflet microcosmique de ce que l'ésotérisme islamique appelle la « station divine ». Telle est, selon René Guénon, la spiritualité primordiale propre à l'initié détenteur de la « fonction suprême [22] ».

L'apport guénonien à la critique antimoderne réside pour l'essentiel dans le refus de réduire la modernité au « matérialisme » et de confondre la fin ultime de la civilisation technico-industrielle avec le « règne de la quantité » qui n'en est que la phase préparatoire. C'est ce qui différencie René Guénon, non seulement des spiritualistes de la première moitié du siècle, mais aussi des « révolutionnaires » d'aujourd'hui, dont le regard myope s'acharne sur le « bourgeoisisme » et la « démonie de l'économie ».

Ces dernières expressions sont de Julius Évola. Cela ne signifie pas pour autant que la dénonciation évolienne du monde moderne épouse le mouvement régressif du gauchisme et de la « nouvelle Droite » vers un spiritualisme préguénonien. En effet, parmi les « manifestations du démonique dans le monde moderne », Julius Évola ne cite pas seulement « la civilisation mécanique, l'économie souveraine, la civilisation de la production ». Il épingle aussi « l'exaltation du devenir et du progrès », la glorification de « l'élan vital illimité [23] ». Julius Évola est donc d'accord avec René Guénon pour déceler dans la mentalité moderne une composante vitaliste fondamentale, capable d'infléchir la civilisation technico-industrielle vers un néo-élitisme et un néo-spiritualisme douteux, par-delà les phénomènes transitoires de l'égalitarisme et du matérialisme.

Nous ne pensons pas que les évoliens puissent contester la pertinence de ces lignes prophétiques de René Guénon :

> « Ce ne sera certes plus le " règne de la quantité ", qui n'était en somme que l'aboutissement de l'" antitradition "; ce sera au contraire, sous le prétexte d'une fausse " restauration spirituelle ", une sorte de réintroduction de la qualité en toutes choses, mais d'une qualité prise au rebours de sa valeur légitime et normale [24]. »

René Guénon ajoute qu'« après l'égalitarisme de nos jours, il y aura de nouveau une hiérarchie affirmée visiblement, mais une hiérarchie inversée, c'est-à-dire proprement une contre-hiérarchie, dont le sommet sera occupé par l'être qui, en réalité, touchera de plus près que tout autre au fond même des abîmes infernaux [25] ».

La fin dernière du monde moderne n'est pas la victoire du matérialisme et de l'égalitarisme, mais le triomphe d'un type de spiritualité fondant une nouvelle hiérarchie au sommet de laquelle les « hommes de puissance » auront remplacé les « hommes de connaissance ». Les origines lointaines de la modernité se situent donc dans les révoltes des « guerriers » contre les « prêtres », dans le conflit des *kshatriyas* et des *brahmanes* qui ébranla depuis la plus haute Antiquité les théocraties traditionnelles. Ce qui doit être dépassé au sein même du guénonisme, c'est la tentation de proposer, comme remède à la crise du monde moderne, un prétendu modèle théocratique. En indiquant les limites de l'initiation sacerdotale comme degré de réalisation spirituelle, Julius Évola offre aux guénoniens l'occasion d'éviter le piège du passéisme religieux. En préconisant une sorte d'alchimie spirituelle qui transmute la « volonté de puissance » en initiation héroïque, en faisant de celle-ci le trait dominant d'un cycle plus originel que l'âge théocratique des prêtres, il oblige les guénoniens à remplacer leur référence traditionnelle par une exigence de primordialité.

On ne peut néanmoins dire que Julius Évola ouvre l'accès au stade postguénonien du traditionalisme intégral. L'œuvre de René Guénon recèle en elle-même les germes de son propre dépassement. Julius Évola peut contribuer à transcender le guénonisme en abolissant le facile antagonisme de la puissance et de la spiritualité, en dénonçant la confusion de celle-ci avec la connaissance, en complétant par le haut les degrés de réalisation initiatique, en dotant la « volonté de puissance » d'un niveau spirituel supérieur à celui du point de vue sacerdotal. Mais c'est une plus grande primordialité encore qu'est en droit de revendiquer la conception guénonienne de l'« identité suprême » qui fait de l'initié, non un héros épousant le flux perpétuel du devenir cosmique (aspect immanent de l'Absolu), mais un sage en quête d'une centralité intérieure reflétant l'unité du monde (aspect transcendant de l'Absolu).

Il a sans doute existé à l'origine un cycle de civilisation héroïque. Il n'est pas interdit de le situer au sein de cet « âge d'or » dont parlent toutes les traditions. Mais on aurait tort de croire que l'« âge d'or » fut une époque sans histoire. La mythologie universelle nous suggère même le contraire en nous relatant les tragiques batailles qui déchirèrent le monde des origines : combat des *Devas* contre les *Asuras* dans la tradition hindoue, lutte des titans contre les dieux dans la légende hellénique, guerre des anges dans l'hébraïsme, Tuatha de Danann contre Fomoire chez les Celtes, etc. Cet archétype de la bataille primordiale peut être symboliquement interprété comme un conflit survenu au sein de la spiritualité des origines et opposant les adeptes de l'initiation sapientielle à ceux de l'initiation héroïque.

Si l'on s'en tient au plan de l'initiation, on peut trancher la question de la primordialité par une sorte de « jugement de Salomon », en soutenant que les voies sapientielle et héroïque ont une valeur relative à ce que Julius Evola nomme « l'équation personnelle ». Par exemple, du point de vue strictement initiatique, le choix de la voix héroïque peut paraître légitime pour une nature biologiquement privilégiée. Encore ne faut-il pas oublier que, selon certaines doctrines, et notamment dans la tradition hindoue, l'immanence cosmique à laquelle s'identifie le héros est considérée comme

l'aspect « non suprême » du Principe, l'aspect « suprême » étant la transcendance métaphysique à laquelle aspire le sage en quête de son unité intérieure.

Si l'on passe à présent au plan de la civilisation, il est évident, d'une part que seul un nouveau cycle sapientiel peut résoudre la crise du monde moderne, d'autre part que l'ouverture d'un nouveau cycle héroïque marquerait, non pas l'aube d'une révolution antimoderne, mais l'actualisation des potentialités les plus profondes du monde technico-industriel. Le traditionalisme intégral ne peut faire l'économie d'une reconsidération des rapports entre la puissance et la spiritualité. C'est en ce sens qu'il doit assumer l'apport de Julius Évola. Mais René Guénon doit demeurer sa référence principale, car loin de n'offrir qu'une exaltation passéiste de la théocratie, loin de ne proposer comme idéal que la connaissance spéculative propre à la fonction sacerdotale, le message guénonien présente la seule alternative valable au culte moderne de la force vitale : la beauté intérieure du sage qui retrouve en lui-même la grande harmonie de l'univers.

Daniel Cologne

NOTES

1. *La Doctrine de l'éveil,* Milan, Arché, 1976, p. 285.

2. *Julius Évola : le Visionnaire foudroyé,* Paris, Copernic, 1977, p. 17.

3. Le *Diorama Filosofico* était une page spéciale du quotidien *Il Regime Fascista,* dont la direction fut confiée à Julius Évola et à laquelle, selon Pierre Pascal, « collaborèrent quelques-uns des meilleurs représentants du traditionalisme italien et européen ».

4. René Guénon juge « dignes d'intérêt » les notes introductives et explicatives de Julius Évola, bien qu'elles « appellent parfois des réserves » et recèlent des « interprétations quelque peu tendancieuses ».

5. *Comptes rendus,* Paris, Éditions traditionnelles, 1973, p. 13.

6. *Ibid.,* p. 7.

7. *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques,* Paris, Gallimard, 1970, p. 123.

8. *Ibid.,* p. 119.

9. Actuellement inédit en français, ce livre sera publié prochainement par les éditions Pardes (trad. de l'italien par Philippe BAILLET).

10. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* Paris, Véga, 1976, p. 26.

11. Cf. *Le Règne de la quantité et les Signes des temps,* Paris, Gallimard, 1946.

12. Montréal, Éditions de l'Homme, 1972.

13. Paris, Éditions de la Maisnie, 1982.

14. *Chevaucher le Tigre,* Préface, pp. XIII et XXII.

15. Julius ÉVOLA, *Le Mystère du Graal,* Paris, Éditions traditionnelles, 1977, p. 107.

16. *Ibid.,* p. 108.

17. Sur le sens ultime de la civilisation moderne tel que nous le concevons, cf. notre livre *Cyclologie biblique et Métaphysique de l'histoire,* Pardes, collection « L'Age d'Or », 1982.

18. *Comptes rendus, op. cit.,* p. 147.

19. *La Métaphysique orientale,* Paris, Éditions traditionnelles, 1979, p. 23.

20. Cf. notre ouvrage *Julius Évola, René Guénon et le Christianisme,* Paris, Éric Vatré, 1978 (diffusé par les éditions Pardes).

21. *La Perspective métaphysique,* Paris, Dervy-Livres, 1976.

22. *Le Roi du Monde,* Paris, Gallimard, 1958. C'est la fonction initiatique symbolisée, chez Saint-Yves d'Alveydre, par le personnage du *Brahatma,* qui « parle à Dieu face-à-face ». Les deux autres fonctions suprêmes, mais inférieures à la fonction initiatique, sont symbolisées par le *Mahatma,* qui « connaît les événements de l'avenir » (fonction sacerdotale), et le *Mahanga,* qui « dirige les causes de ces événements » (fonction royale).

23. *Révolte contre le monde moderne,* Montréal, Éditions de l'Homme, 1972, p. 459.

24. *Le Règne de la quantité..., op. cit.,* p. 363.

25. Pour le commentaire détaillé de ce passage, cf. notre livre *Cyclologie biblique et Métaphysique de l'histoire, op. cit.,* p. 19.

Le problème du mal dans l'œuvre de René Guénon

Jean Robin

« Les Occidentaux ont un diable qui est bien à eux et que personne ne leur envie; qu'ils s'arrangent avec lui comme ils veulent ou comme ils peuvent, mais qu'ils s'abstiennent de nous mêler à des histoires qui ne nous concernent en rien [1]. »

Cette piquante repartie de Guénon à l'un de ses fielleux – et très catholiques – contradicteurs, nous introduit dès l'abord au cœur de ce « problème du mal » qui, s'il hante depuis des siècles un Occident dualiste, a laissé parfaitement serein l'Orient traditionnel, que le Voile de Maya n'aveuglait pas...

Que l'on ne se méprenne pas, toutefois. Il ne s'agit pas pour Guénon de nier la réalité relative du mal, mais de lui assigner dans le Plan divin sa juste place, aux antipodes des dramatisations sentimentales et d'un moralisme frelaté. Pas question, donc, d'« évacuer » le scandaleux problème de Satan, comme diraient nos clercs à la mode. Bien au contraire :

> « Il est convenu qu'on ne peut parler du diable sans provoquer, de la part de tous ceux qui se piquent d'être plus ou moins " modernes ", c'est-à-dire de l'immense majorité de nos contemporains, des sourires dédaigneux ou des haussements d'épaules plus méprisants encore; et il est des gens qui, tout en ayant certaines convictions religieuses, ne sont pas les derniers à prendre

une semblable attitude, peut-être par simple crainte de passer pour " arriérés ", peut-être aussi d'une façon plus sincère. Ceux-là, en effet, sont bien obligés d'admettre en principe l'existence du démon, mais ils seraient fort embarrassés d'avoir à constater son action effective; cela dérangerait par trop le cercle restreint d'idées toutes faites dans lequel ils ont coutume de se mouvoir [2]. »

Ces deux citations de Guénon circonscrivent le problème, qui dès lors se résume en ces termes : si beaucoup de nos contemporains ont tort de n'attribuer au mal qu'un statut archétype, lui « interdisant » prudemment de descendre des sphères morales – *lato sensu* – qu'ils lui assignent pour résidence ordinaire, d'autres, que nous qualifierons de « traditionalistes », ne sont pas mieux inspirés, qui confèrent à Satan une réalité distincte de celle de Dieu, le posant ainsi en principe indépendant. Ce dualisme plus ou moins inconscient, qui, disions-nous, a si gravement affecté la pensée occidentale – religieuse ou pas – contredit à angle droit la doctrine si hautement réaffirmée par Guénon, de l'Unicité de l'Existence, ou de l'Identité Suprême.

Cette incapacité à s'élever à la pure métaphysique suffit d'ailleurs à expliquer les inextricables problèmes dont se sont repus jusqu'à la... nausée, théologiens et littérateurs. Puisque, aussi bien, l'une des caractéristiques de l'Occident moderne est de mettre, dans sa sottise, beaucoup d'intelligence. Qu'est-ce en effet que le mal, essentiellement, sinon la spécification pour notre monde de cette force centrifuge par quoi toutes choses s'éloignent progressivement de leur Principe, jusqu'à ce qu'elles aient épuisé en mode distinctif, dans le règne ultime de la quantité, toutes les possibilités qu'elles comportaient synthétiquement et « qualitativement » à l'origine. En ce temps hors du temps où les possibles, c'est-à-dire rien d'autre, en fait, que les attributs du Principe, vivaient dans l'Essence divine cette « distinction sans séparation » (*bhêdâbhêdâ* disent les Hindous), qui préserve l'Unité tout en autorisant la multiplicité chatoyante des existences individuelles.

Si, selon l'adage populaire, « le diable porte pierre », ou si, en d'autres termes, rien, absolument rien, ne saurait échapper au Plan divin, c'est que cette force descendante accompagne et, à un certain degré, accomplit, l'Expir cosmique, jusqu'à la nécessaire dissolution en laquelle elle s'anéantira – unique victime, en définitive, de sa propre « perversité » – et qui, signant la fin d'un cycle d'existence, permettra le redressement instantané (le « renversement des pôles ») et le retour à l'Origine. (« C'est quand tout semblera perdu que tout sera sauvé. »...) Et si tant est qu'on puisse parler d'Origine, et conséquemment de retour, autrement que sous l'angle de l'illusoire séparation. Du jeu cosmique.

Le mal absolu, tel que le postulent inconsciemment nos modernes manichéens, l'imparable malédiction, au contraire, serait que fussent figés, « pétrifiés » à un stade, quel qu'il fût, du processus évolutif, les êtres et les mondes, sans nul espoir pour eux de réintégrer la Source (voir plus haut...) d'où naît toute existence, et dont Ramana Maharshi a dit qu'il ne fallait point espérer de repos qu'on ne l'ait atteinte.

Ainsi donc, l'alchimique putréfaction à laquelle préside la « contre-initiation » – incarnation terrible et grotesque, selon Guénon, de cette

force centrifuge – constitue-t-elle une absolue nécessité, sans quoi l'âge d'or ne pourrait advenir, et la nouvelle Jérusalem resterait perpétuellement prisonnière du monde des archétypes, sans espoir de hiérogamie salvatrice.

C'est bien pourquoi, aussi : « Il faut qu'il y ait du scandale, mais malheur à celui par qui le scandale arrive. » (saint Matthieu, XVIII, 7.)

Ce malheur lui-même, Guénon nous invite à penser qu'il ne saurait être éternel, puisque l'éternité appartient au Principe seul. Dès lors, la notion d'apocatastase s'impose, cette « fin de Satan » chantée par Hugo. Certes, la force cosmique qui, du *Fiat Lux* originel aux ténèbres finales s'identifie à la « chute », ne peut être hypostasiée et n'a donc pas à être « sauvée »; pas plus qu'on ne peut, sans ridicule, affecter d'une signification morale la loi de l'attraction universelle. Mais il en va différemment des êtres en qui s'incarne cette force ou qui, plus généralement, subissent son joug. La tragédie naîtrait-elle donc avec l'individualisation? Comment l'admettre, puisque le *sûtrâtmâ,* ce « fil » qui, selon les Hindous, relie l'individu au Soi, ne saurait être en aucun cas rompu, et pas davantage obstrués les « canaux » par lesquels, selon les kabbalistes, se communiquent les influences émanées du Principe, jusqu'aux états les plus inférieurs. Et, plus évidemment encore, une possibilité divine ne saurait se renier, se « suicider », *in principio.* Ainsi, selon Ruysbroeck, le démon lui-même voit-il « sa beauté d'archange éternellement subsistante dans la pensée divine »... En d'autres termes (métaphysiques) la sanction du mal ne peut être que l'errance – durât-elle une « indéfinité éonienne de cycles » pour ceux qui, ayant oublié leur origine et leur fin se sont égarés dans une impasse – ce qui ne saurait en aucun cas s'identifier à l'éternité des tourments de la très exotérique Géhenne.

Et ce d'autant moins que les Enfers, « comme leur nom même l'indique », ne sont autres que les états ontologiquement inférieurs, et logiquement antérieurs à l'état humain. « Il faut bien remarquer, d'ailleurs, écrit Guénon [3], qu'il ne peut être question pour l'être de retourner effectivement à des états sur lesquels il est déjà passé. » Et de préciser ailleurs ce point [4] en soulignant que la « chaîne des mondes » ne pouvait être parcourue que dans le seul sens ascendant :

> « Ceci est particulièrement net lorsqu'on fait usage d'un symbolisme temporel, assimilant les mondes ou les états d'existence à des cycles successifs, de telle sorte que, par rapport à un état donné, les cycles antérieurs représentent les états inférieurs et les cycles postérieurs les états supérieurs, ce qui implique que leur enchaînement doit être conçu comme irréversible. »

C'est bien pourquoi la phase de purification que constitue la « descente aux enfers » initiatique, et qui se propose d'épuiser certaines possibilités inférieures que l'être porte en lui, ne peut se réaliser que par une exploration *indirecte* des traces, des vestiges laissés dans son subconscient par ces états antérieurs. C'est aussi pourquoi l'égarement labyrinthique des magiciens noirs ne saurait se concevoir qu'en mode « horizontal », et non point régressif. Fussent-ils même rejetés dans ces « ténèbres extérieures » qui, dans la *Divine Comédie,* ne symbolisent jamais que le monde profane [5], et dont Guénon précise bien [6] qu'elles correspondent, justement, à l'état

d'« errance ». Errance dont il n'est pas possible de ne pas envisager la fin, sauf à sombrer dans le pire dualisme...

De fait, Guénon écrivait à Noële Maurice Denis-Boulet le 19 décembre 1918 :

> « [...] tous les êtres ayant à cet égard des possibilités rigoureusement équivalentes, la réalisation devra finalement être atteinte par tous, à partir d'un état ou d'un autre; vous voyez que je vais ici plus loin que vous, et que, pour moi, c'est seulement au point de vue humain que " beaucoup (et même tous) sont appelés, mais peu sont élus " [...]. »

La cause est entendue : admettre une séparation, et donc une opposition éternelles, relève de l'impossibilité métaphysique. Si Jésus est mort sur la croix, n'est-ce pas précisément parce que c'est au centre de la croix cosmique que « se concilient et se résolvent toutes les oppositions; en ce point s'établit la synthèse de tous les termes contraires, qui, à la vérité, ne sont contraires que suivant des points de vue extérieurs et particuliers de la connaissance en mode distinctif [7] ».

Vus *sub specie æternitatis,* Bien et Mal s'assimilent donc aux deux phases du Respir cosmique, dont les fonctions apparemment antagonistes sont typifiées par les *Devas* (les Anges) et les *Asuras* (les Titans) qui, s'ils s'opposent farouchement sur la scène de ce monde, redeviennent Un dans les coulisses de l'Autre Monde. Tout cela n'était que magie d'Indra...

Cette égale participation au Plan divin, quoique selon des modalités différentes – assimilables selon l'ésotérisme islamique à la « Miséricorde » et à la « Rigueur » – permet d'ailleurs d'inverser les significations, selon qu'on se situe dans la perspective du Principe ou dans celle de sa Manifestation. Pour que le monde vienne à l'existence, en effet, un sacrifice est nécessaire, par lequel les êtres se libèrent de Prajâpati, décapité, par lequel se manifestent les possibles, passant, en bonne scolastique, de la puissance à l'acte. Dès lors que Dieu, théologiquement parlant, ne saurait être autre que le Créateur omnipotent, le Principe sacrifié ne peut être que la victime consentante qui, comme le souligne A. K. Coomaraswamy [8], s'impose à elle-même la « passion ». (« Purusha se pourfend lui-même ».) Puisque « Je suis Celui qui suis », qui d'autre en effet pourrait intervenir dans le drame cosmique, qui ne serait pas « Cet Un »? Mais sous un autre aspect, plus contingent, le Principe sacrifié, le « Roi méhaigné » du Graal, le « Progéniteur réparti dans sa progéniture », devient l'innocente victime d'une passion qu'on lui a imposée. « Création » et « Chute » ne vont-elles pas de pair? L'imperfection du monde ne doit-elle pas être justifiée?

C'est pourquoi, d'un autre côté, le mythe de la Création est aussi un mythe de Rédemption : le sacrifice primordial doit être expié, et la Divinité démembrée doit être guérie par ses bourreaux mêmes. Le sacrifiant sera à son tour sacrifié pour que se reconstitue l'Unité – lorsque les possibles, libérés par le meurtre initial, auront accompli jusqu'au bout leur destin.

Cette ambivalence, cette nécessaire complémentarité de la Chute et de la Rédemption qui, à la fin, changent le sacrifiant en sacrifié, sont symbolisées dans le cycle du Graal par l'épisode de sire Gauvain et du

mystérieux Chevalier Vert. Celui-ci, le jour du *Nouvel An,* fait son apparition à la cour du roi Arthur et défie, un par un, les chevaliers attablés de le décapiter, sous la condition qu'un an plus tard, jour pour jour, le bourreau subira le même sort. Gauvain relève le défi et tranche le chef de l'étranger qui emporte sa tête sous son bras, préfigurant le thème des saints céphalophores. Mais à la fin du cycle annuel – image du grand cycle cosmique – le Chevalier Vert épargnera Gauvain, car l'essentiel n'est pas que le « bourreau » ait à son tour la tête tranchée, mais bien qu'elle soit jugée digne de l'être; puisque cette décollation ne signifie rien d'autre que la répudiation de l'ego, le dragon intérieur, reflet inversé, selon les lois de l'analogie traditionnelle, du Grand Serpent de l'Autre Monde [9] décapité *in illo tempore.* Et c'est alors le glaive du Verbe divin – celui qui sort de la bouche du Christ glorieux venant venger sa passion et sauver son sacrificateur – qui sépare l'esprit du corps, le subtil de l'épais, et permet au sacrifiant de se réunir au Sacrifié et de dire enfin : « Je suis. » Comme le chante Hâfiz le poète : « Le coup de ton sabre est la vie perpétuelle »...

Cette réintégration finale de la multiplicité au sein de l'Unité ne nous dispense cependant pas, avons-nous vu, de « jouer le jeu ». Tout au contraire. La conscience « métaphysique » que nous pouvons avoir de l'impermanence de toutes choses et conséquemment de la relativité du mal, nous permet précisément, comme le fit Guénon aux prises sa vie durant avec les « magiciens noirs », de combattre l'Adversaire sans en être dupe. Loin de nous identifier à notre personnage et donc d'en être prisonnier, irrémédiablement enfermé dans la dualité, notre ascèse s'assimilera à la recherche dialectique du point « ataraxique » où se résolvent les oppositions et s'unissent les contraires.

Tout prédisposait Guénon à scruter la Réalité jusqu'en ses abysses ultimes. A commencer par sa naissance sous le signe du Scorpion, confirmant que l'exploration des régions ténébreuses de l'être et la lutte contre les puissances infernales faisaient partie de ses attributions, selon l'économie providentielle qui avait formé son individualité. Mais en n'oubliant pas, répétons-le, qu'il manifestait, à l'égard de la susdite individualité, le plus total détachement :

> « [...] si étrange que cela puisse lui sembler, répondait-il à un adversaire, la " personnalité de René Guénon " nous importe peut-être encore moins qu'à lui, attendu que les personnalités, ou plutôt les individualités, ne comptent pas dans l'ordre des choses dont nous nous occupons [...] ».

Et encore : « [...] du reste, si on continue à nous... empoisonner avec la " personnalité de René Guénon ", nous finirons bien quelque jour par la supprimer tout à fait [10] ! »

Jean-Pierre Laurant a très opportunément exhumé [11] quelques poèmes et un roman de jeunesse de Guénon, inachevé, intitulé *la Frontière de l'Autre Monde.* Après avoir assisté à une séance d'invocation à laquelle se présentaient des démons, le héros y recevait dans un camp de Bohémiens, « une initiation en forme de travaux maçonniques avec une ouverture et une fermeture. En présence de Belphégor lui-même, il devenait prince Rose-Croix, en s'appuyant sur le Mal par " la voie gauche et grâce à la

puissance noire " [...] ». Comme nous l'avons dit ailleurs, sans doute cette initiation luciférienne, inaugurant paradoxalement la carrière de Guénon, était-elle indispensable pour que s'ouvrissent devant lui les portes des Enfers et que, tel un nouveau Dante, il y descendît, symboliquement, pour porter ensuite témoignage à la face de l'Occident incrédule, de « ce » qui constitue la trame du monde moderne.

Aussi bien la contre-initiation peut-elle revendiquer une origine divine – qui fonde la légitimité de tous les « retournements » rédempteurs et qu'atteste, *a contrario,* sa puissance maléfique. Quelle est la clef de cet abyssal paradoxe?

> « [...] ce qui permet que les choses puissent aller jusqu'à un tel point, c'est que la " contre-initiation ", il faut bien le dire, ne peut pas être assimilée à une invention purement humaine, qui ne se distinguerait en rien, par sa nature, de la " pseudo-initiation " pure et simple; à la vérité, elle est bien plus que cela, et, pour l'être effectivement, il faut nécessairement que, d'une certaine façon, et quant à son origine même, elle procède de la source unique à laquelle se rattache toute initiation, et aussi, plus généralement, tout ce qui manifeste dans notre monde un élément " non humain ", mais elle en procède par une dégénérescence allant jusqu'à son degré le plus extrême, c'est-à-dire jusqu'à ce " renversement " qui constitue le " satanisme " proprement dit [12] [...] ».
>
> Si cette contre-initiation revêt sous un certain aspect le caractère « providentiel » que nous savons, en accélérant la dissolution d'un monde, et donc d'une illusion, le règne éphémère de la contre-tradition, but ultime de son action dans l'Histoire, n'en sera pas moins redoutable pour les êtres qui traversent ce monde. C'est pourquoi Guénon mit en garde contre les dangers inhérents à la « Grande Parodie » dont il prophétisa l'imminence. Mais selon quelles modalités, justement, s'incarna dans notre monde ce principe « qui toujours nie »?
>
> Si l'on récapitule toutes les données que nous a fournies à ce sujet le « Témoin de la Tradition », on peut retracer schématiquement la « filiation » suivante : selon lui, la première manifestation de la contre-initiation doit être recherchée dans la perversion d'une civilisation ayant appartenu à un continent disparu. Or, il nous invite aussitôt à nous reporter au chapitre VI de la Genèse, qui écrit effectivement la déchéance de certains anges, les fameux « Veilleurs » du *Livre d'Hénoch,* qui apportent aux hommes des secrets d'ordre inférieur, relatifs, selon toute vraisemblance, au monde intermédiaire.
>
> Furent-ils de ces anges du *Pardes,* qui, selon la Kabbale, « ravagèrent le jardin » et « coupèrent les racines des plantes »? Il est loisible de le penser, puisque selon le symbolisme inversé de l'Arbre du Monde, les racines sont en haut, dans le Principe, et que les couper (d'une façon tout illusoire bien sûr) revient à invoquer les anges en question non plus comme les intermédiaires célestes ou les attributs divins qu'ils sont en réalité, mais

comme des puissances indépendantes, *« associées »* dès lors à la Puissance divine (ce qui constitue en Islam le crime du *shirk*) et non plus *dérivées* de celle-ci :

> « On pourrait dire, et peu importe que ce soit littéralement ou symboliquement, que, dans ces conditions, celui qui croit faire appel à un ange risque fort de voir au contraire un démon apparaître devant lui [13]. »

C'est là l'archétype de cette dégénérescence de la théurgie en vulgaire magie, et, à l'échelle d'une tradition, de cette déviation, par retrait de l'Esprit, qui ne laisse finalement subsister qu'un cadavre psychique – comme ce fut le cas en Égypte.

Quoi qu'il en soit, et toujours selon la Genèse, c'est la corruption issue de cette chute des anges qui provoqua le déluge. Comme Guénon nous dit encore que le déluge biblique doit être très vraisemblablement assimilé au cataclysme qui engloutit l'Atlantide, la conclusion s'impose : les crimes des géants nés du péché des « anges déchus » réfèrent à la corruption de la tradition atlantéenne – prenant la forme d'une révolte des kshatriyas – et c'est donc bien à ce moment que s'incarna la force centrifuge dès lors connue comme la « contre-initiation ».

Cette révolte « nemrodienne » de la caste guerrière contre l'autorité spirituelle, ajoute Guénon [14], est inspirée par *Set*, qui fut en Égypte, entre autres, le « dieu à la tête d'âne », et qui, sous la forme de l'âne rouge :

> « était représenté comme une des entités les plus redoutables parmi toutes celles que devait rencontrer le mort au cours de son voyage d'outre-tombe, ou, ce qui ésotériquement revient au même, l'initié au cours de ses épreuves; ne serait-ce pas là, plus encore que l'hippopotame, la " bête écarlate " de l'Apocalypse? [...] En tout cas, un des aspects les plus ténébreux des mystères " typhoniens " était le culte du « dieu à la tête d'âne », auquel on sait que les premiers chrétiens furent parfois accusés faussement de se rattacher [...] nous avons quelques raisons de penser que, sous une forme ou sous une autre, il s'est continué jusqu'à nos jours, et certains affirment même qu'il doit durer jusqu'à la fin du cycle actuel. »

Cette part obscure de l'héritage atlantéen échut d'autant plus facilement à l'Égypte que, selon Guénon, la tradition égyptienne avait vraisemblablement servi d'intermédiaire entre l'Atlantide et la tradition hébraïque, dont la base était précisément le cycle atlantéen.

Passant de l'« histoire » à la « géographie », la connaissance directe, discrètement évoquée par Guénon, des mystères typhoniens, lui permit de dresser une carte assez étonnante des centres contre-initiatiques, qu'il confia à un correspondant le 25 mars 1937. Il faut auparavant préciser que les « tours » dont il est question ne sont autres que les « tours du diable », telles que les décrivit W. B. Seabrook [15], c'est-à-dire des centres de projection des influences sataniques à travers le monde.

« Celles-ci [les " tours "] semblent plutôt disposées suivant une sorte d'arc de cercle entourant l'Europe à une certaine distance : une dans la région du Niger, d'où l'on disait déjà, au temps de l'Égypte ancienne, que venaient les sorciers les plus redoutables; une au Soudan, dans une région montagneuse habitée par une population " lycanthrope " d'environ 20 000 individus (je connais ici des témoins oculaires de la chose); deux en Asie Mineure, l'une en Syrie et l'autre en Mésopotamie; puis une du côté du Turkestan [...]; il devrait donc y en avoir encore deux plus au nord [16], vers l'Oural ou la partie occidentale de la Sibérie, mais je dois dire que, jusqu'ici, je n'arrive pas à les situer exactement. »

Grâce à des éléments en provenance d'une autre source, nous pouvons compléter en partie ces indications. L'un au moins des deux « maillons manquants » de la chaîne contre-initiatique enserrant l'Europe – et qui réfèrent évidemment au chamanisme ouralo-sibérien – doit être localisé dans la région du fleuve Ob, forme géographique constituant pour certains « démons » un support d'activité permanent. Par une curieuse « coïncidence » Gaston Georgel [17] y situe le « pôle d'évolution » de l'Eurasie, centre originel de la race indo-européenne « avant sa " descente " cyclique vers les pays méridionaux ». Cette « Terre des Vivants » à l'origine fertile et peuplée, devenue une « Terre des Morts » glaciale et déserte, offre un nouvel exemple d'un centre relevant de la géographie sacrée, mais qui ne subsiste plus qu'à l'état résiduel et maléfique.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'insister sur la parfaite continuité qui unit, dans l'arc de cercle emprisonnant l'Europe, les « tours du diable » situées en terre d'Islam et les centres « bolchevisés ». Libre à chacun d'en tirer certaines conclusions, relativement aux déviations du « Khalifat », parallèles à la corruption de l'idée du Saint-Empire, dont Moscou, la Troisième Rome des panslavistes, incarne partiellement l'héritage. Ces deux contrefaçons – orientale et occidentale – de l'*Imperium* pérenne, doivent être selon Guénon « l'expression de la " contre-tradition " dans l'ordre social; et c'est aussi pourquoi l'Antéchrist doit apparaître comme ce que nous pouvons appeler, suivant le langage de la tradition hindoue, un *Chakravartî* [ou " monarque universel "] à rebours [18] ».

Il est une ultime leçon à tirer de la répartition des tours du diable : Si les résidus issus du chamanisme en décomposition sont si dangereux, c'est que certains de ses rites, par exemple, « rappellent d'une façon frappante des rites védiques, et qui sont même parmi ceux qui procèdent le plus manifestement de la tradition primordiale [19] ». *Corruptio optimi pessima...*

Ainsi, cette redoutable nécromancie, animant les cadavres de la tradition primordiale et de la tradition atlantéenne, unies par une véritable « chaîne », conforte-t-elle *a contrario* la validité de la géographie sacrée.

Cependant, les terribles menaces que comporte cet encerclement de l'Occident ne doivent pas nous faire oublier que sire Gauvain, qu'il convient maintenant de retrouver, a désigné symboliquement certaine « voie étroite », par son mariage avec l'« épouse hideuse » – qui se change finalement en une belle jeune fille, identifiée dans le conte à la Terre-Mère et à la Souveraineté. Image de cet *Imperium* corrompu en attente d'une légiti-

mation spirituelle, qui, instantanément, en inversera le sens. « C'est quand tout semblera perdu... »

Sans parler de Cundrîe, la messagère du Graal, qui n'avait revêtu un aspect hideux que pour éprouver les chevaliers, une telle métamorphose se rencontre dans de nombreuses légendes celtiques, toujours liée, précisément, à la *royauté* à conquérir. Ainsi dans la légende de Lughaid Laighe, celui qui osera dormir avec la Dame repoussante deviendra roi. Et comme le souligne Coomaraswamy [20], « il faut identifier la Dame repoussante au Dragon ou au Serpent que le héros désenchante par le " Fier Baiser " [...] ».

Si nous n'interrogeons pas les mythes, si nous renouvelons l'erreur du chevalier qui, au château du Graal, omit de parler, à quoi nous servira notre science – aussi « traditionnelle » qu'on puisse la souhaiter? Puisque les faits historiques, nous dit Guénon, « traduisent selon leur mode les réalités supérieures, dont ils ne sont en quelque sorte que l'expression humaine », c'est au royaume des archétypes que se joue notre destin. Posons donc aujourd'hui la question « symbolique » qui fera s'évanouir l'illusion tragique de la dualité : Qui donc, dans le monde actuel, hypostasie l'Épouse hideuse, et quel est le héros qui, par le Fier Baiser, lèvera l'immémoriale malédiction?

Jean Robin

NOTES

1. *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage,* t. I, Éditions traditionnelles.
2. *L'Erreur spirite,* Éditions traditionnelles.
3. *L'Ésotérisme de Dante,* Gallimard.
4. *Symboles fondamentaux de la science sacrée,* Gallimard.
5. Voir *l'Ésotérisme de Dante,* chap. III.
6. Voir *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit.,* chap. XXIX.
7. *Le Symbolisme de la croix,* Véga.
8. *La Doctrine du sacrifice,* Dervy.
9. Ce symbolisme ophidien est entre autres manifesté par Zeus qui, de même qu'Asclépios, fut autrefois serpent, par Quetzalcoatl, par le Dragon chinois, image du Verbe, et bien sûr par le Serpent d'Airain.
10. *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, op. cit.,* I.
11. Voir *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon,* L'Age d'Homme.
12. *Le Règne de la quantité et les Signes des temps,* Gallimard.
13. *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit.*
14. *Ibid.*
15. In *Aventures en Arabie,* Gallimard, 1933. SEABROOK évoque en ces termes celle qu'il vit à Cheik-Adi, dans les contreforts des montagnes du Kurdistan : « Derrière, surmontant une autre éminence plus élevée, était une tour blanche pointue, semblable à la pointe finement taillée d'un crayon, et d'où partaient des rayons d'une éblouissante lumière qui nous venaient frapper les yeux. La vue m'en donna un frisson d'enthousiaste curiosité, car, quel qu'en pût être exactement l'objet, je savais, à n'en point douter, que c'était une des " Tours de *Shaitan* ", l'un de ces phares fabuleux dont il est question dans les mythes et les contes persans, arabes et kurdistans. »

16. Pour respecter le septénaire traditionnel des *Aqtâb* ou « Pôles » terrestres, auxquels les centres contre-initiatiques des *awliya es-Shaytan* – ou « saints de Satan » – prétendent justement s'opposer, en les parodiant.

17. *Les Quatre Ages de l'humanité*, Archè.

18. *Le Règne de la quantité et les Signes des temps, op. cit.*

19. *Ibid.*

20. *La Doctrine du sacrifice, op. cit.*

Extraits de lettres à Hillel[1]

René Guénon

Le Caire,
le 11 avril 1930

Le personnage que je devais voir à Sohag est mort l'année dernière; je ne m'y suis donc pas arrêté en allant à Louqsor, ayant su cela ici avant mon départ.

J'ai vu des choses très intéressantes dans les tombeaux des rois; mais tout cela est d'ordre presque exclusivement cosmologique et magique; en tout cas, on a l'impression de quelque chose d'entièrement différent de tout ce que racontent les égyptologues. Dans certains endroits, il y a encore de singulières influences qui subsistent; certaines sont d'une nature assez dangereuse.

Le Sinaï est très intéressant aussi à d'autres points de vue.

René Guénon

Le 18 octobre 1930

Il y a ici, derrière El-Azhar, un vieux bonhomme qui ressemble étonnamment aux portraits que l'on donne des anciens philosophes grecs, et qui fait d'étranges peintures. L'autre jour, il nous a montré une espèce

de dragon avec une tête humaine barbue, coiffé d'un chapeau à la mode du XVI[e] siècle, et six petites têtes d'animaux divers sortant de la barbe. Ce qui est tout à fait curieux, c'est que cette figure ressemble, presque à s'y méprendre, à celle que la « R.I.S.S. » a donnée il y a un certain temps, à propos de la fameuse « Élue du Dragon », comme tirée d'un vieux livre qui n'était pas désigné, ce qui rendait son authenticité plutôt douteuse. Mais le plus fort, c'est que le bonhomme prétend avoir vu lui-même cette drôle de bête et l'avoir dessinée telle quelle!

René Guénon

Le 22 avril 1932

A ce propos, l'impression de Tamos [2] dont vous me parlez n'est qu'en partie exacte : s'il y a eu dans ce qui vous est arrivé quelque chose de provenance égyptienne, cela n'a rien de musulman, mais est bien plutôt « pharaonique », comme on dit ici. En effet, la seule chose qui subsiste de l'ancienne Égypte est une magie fort dangereuse et d'ordre très inférieur; cela se rapporte d'ailleurs précisément aux mystères du fameux dieu à la tête d'âne, qui n'est autre que Set ou Typhon. Cela semble d'ailleurs s'être réfugié en grande partie dans certaines régions du Soudan, où il y a des choses vraiment peu ordinaires : ainsi, il paraît qu'il y a une région où tous les habitants, au nombre d'une vingtaine de mille, ont la faculté de prendre des formes animales pendant la nuit; on a été obligé d'établir des sortes de barrages pour les empêcher d'aller faire au-dehors des incursions pendant lesquelles il leur arrivait souvent de dévorer des gens. Je tiens la chose de quelqu'un de très digne de foi, qui a été dans le pays et qui a eu même un domestique de cette espèce, qu'il s'est d'ailleurs empressé de congédier dès qu'il s'en est aperçu. Pour en revenir au dieu à la tête d'âne, les histoires de Le Chartier et C[ie] s'y rattachent certainement; il est malheureusement difficile d'arriver à certaines précisions mais peut-être tout cela se découvrira-t-il tout de même peu à peu [...] Il me paraît à peu près sûr que c'est bien là le vrai centre de toutes les choses malfaisantes que vous savez. J'ai pu me rendre compte qu'on emploie dans certains rites le sang d'animaux noirs; à ce propos, n'avez-vous jamais eu à constater chez vous de manifestations prenant la forme desdits animaux? Il serait intéressant que je sache cela [...].

René Guénon

Le 12 mars 1933

La sorcellerie de l'Afrique du Nord n'est pas arabe, mais berbère, et peut-être en partie d'origine phénicienne, quoique l'élément le plus puissant (je veux parler de ce qui concerne la tête d'âne) soit égyptien et

continue les mystères typhoniens; je pense même que c'est tout ce qui a survécu de l'ancienne civilisation égyptienne, et ce n'est pas ce qu'elle avait de mieux [...] Il semble d'ailleurs que le côté « magique » y ait été très développé d'assez bonne heure, ce qui indique qu'il y avait eu déjà une dégénérescence; il y a, dans certains tombeaux, des influences qui sont vraiment épouvantables, et qui paraissent capables de se maintenir là indéfiniment.

René Guénon

NOTES

1. Certaines de ces lettres ont été utilisées en partie par M. JAMES dans l'ouvrage cité.
2. Rédacteur au *Voile d'Isis* et aux *Études traditionnelles.*

Des sources pour savoir ?

Les notes de Palingénius pour « l'Archéomètre »

Nicolas Séd

Il y a quelques années J. Saunier rappela dans une note marginale un détail bibliographique souvent oublié. René Guénon « participa à la rédaction d'une longue étude sur l'Archéomètre, parue dans *la Gnose* [1] ». Comme les articles publiés dans *la Gnose* d'une part, « l'Archéomètre » et l'œuvre de Saint-Yves d'Alveydre en général d'autre part, posent bien des problèmes, quelques précisions ne seront pas inutiles.

Selon les renseignements de Paul Chacornac, qui font autorité en cette matière :

> « en novembre 1909 René Guénon, sous son nom gnostique de *Palingénius*, et en collaboration avec quelques-uns qui firent partie de l'" ordre du Temple ", Marnès (Alexandre Thomas) et Mercuranus (P.G...), et, comme lui, entrés dans l'Église gnostique, fondait la revue *la Gnose* [2] ».

Le premier numéro parut en novembre 1909 comme l'« Organe officiel de l'Église gnostique universelle ». Dès le quatrième numéro de la première année (février 1910) ce sous-titre fut remplacé par « Revue mensuelle consacrée à l'étude des sciences ésotériques ». Celui-ci à son tour laissa la place à « Revue mensuelle consacrée aux études ésotériques et métaphysiques » à partir du neuvième numéro de la deuxième année (septembre 1911). La revue cessa avec le deuxième numéro de la troisième année en février 1912. Du début à la fin, René Guénon en fut le directeur.

Nous y trouvons une suite de onze articles intitulés « l'Archéomètre » : dans la première année (1909-1910) n° 9, pp. 179-190; n° 10, pp. 210-219;

n° 11, pp. 240-249; dans la deuxième année (1911) n° 1, pp. 8-20; n° 2, pp. 47-54; n° 3, pp. 88-93; n° 5, pp. 141-148; n° 11, pp. 289-292; n° 12, pp. 305-315; dans la troisième année (1912) n° 1, pp. 1-7; n° 2, pp. 29-33. La série fut interrompue par la cessation de la revue.

L'auteur ou le rédacteur de ces articles ne donne même pas son nom gnostique. Il signe simplement « T ». Cette particularité pourrait indiquer éventuellement qu'il s'agit du produit d'un travail collectif auquel participaient régulièrement certains « évêques gnostiques » (= T) de la revue. Nous savons cependant que la responsabilité en revint au rédacteur de la revue, Alexandre Thomas, qui signait régulièrement ses autres articles par son nom d'emprunt, Marnès. Quant à René Guénon, il avait eu l'occasion de préciser plus tard que, dans ces articles, il était le rédacteur des notes qui se rapportent *à la tradition hindoue.*

Le marquis Saint-Yves d'Alveydre mourut le 6 février 1909 et ses travaux sur l'Archéomètre furent interrompus alors qu'ils n'étaient qu'à l'état embryonnaire. Le volume imprimé portant ce titre parut sans date, mais l'avertissement qui y fut inséré tout au début par les éditeurs, c'est-à-dire par les « Amis de Saint-Yves » qui se groupaient autour du docteur Encausse, mieux connu par son nom d'occultiste Papus, et dont l'hostilité à l'égard des travaux qui se préparaient dans l'entourage de René Guénon est bien connue, fut signé le 23 mai 1911. Cette date est à retenir car les notes que Guénon avait rédigées pour la série d'articles en question cessèrent pratiquement avec le cinquième numéro de la deuxième année, donc en mai 1911. Dans les publications suivantes de la série nous ne trouvons plus que des renvois, soit aux articles signés Palingénius parus dans la même revue, soit aux différents travaux de Matgioi (Albert de Pouvourville). La collaboration guénonienne aux travaux qui s'inspirent de l'Archéomètre se situe donc entre la date de la mort de Saint-Yves et entre celle de la signature de l'Avertissement du volume paru par les soins des « Amis de Saint-Yves ».

Les notes de Guénon s'inscrivent, sans aucun doute volontairement, dans la suite d'un apport oriental qu'avait reçu Saint-Yves. Il semble, en effet, que celui-ci fut en contact vers 1894 avec un Hindou qui était originaire de l'Inde du Nord (qu'il ne faut pas confondre avec l'Afghan Hardjij Scharipf). Selon un auteur anonyme que Guénon tenait pour bien informé [3] « ce sont probablement les informations, d'ailleurs fragmentaires, reçues de cette source, qui sont à l'origine des travaux de Saint-Yves sur l'Archéomètre [4] ». Jean Reyor nota à son tour qu'« on peut penser que les Hindous que connut Saint-Yves avaient l'intention de faire remettre au jour en Occident des données traditionnelles oubliées [5] ». Malheureusement, il apparaît aussi « que, pour une raison ou pour une autre, ce projet ne put être réalisé entièrement (la tendance de Saint-Yves à affirmer sa personnalité ne fut sans doute pas étrangère à cet échec), que Saint-Yves reçut seulement des données incomplètes et, finalement reconnu impropre à l'œuvre projetée, fut ensuite abandonné à lui-même [6] ». « Ce furent ces données incomplètes qu'il tenta inlassablement de coordonner pendant plus de vingt ans par ses propres moyens et c'est de cette tentative qu'à notre avis est né " l'Archéomètre " [7]. » Un travail de révision de ces données devint possible après la mort de Saint-Yves. C'est avant tout une recension des sources que Marnès ne tarda pas à entreprendre tout en gar-

dant une attitude respectueuse à l'égard des efforts du marquis d'Alveydre. Il dut procéder avec vigilance car « Saint-Yves a été " accaparé " par l'école occultiste (comme l'a été à titre " posthume " Fabre d'Olivet [8] ».

Selon Marnès, l'Archéomètre est « un instrument synthétique applicable à toutes les manifestations verbales, permettant de les ramener toutes à leur Principe commun et de se rendre compte de la place qu'elles occupent dans l'Harmonie Universelle [9] ». Pour citer la définition de Saint-Yves lui-même, c'est « un rapporteur cyclique, code cosmogonique des hautes études religieuses, scientifiques et artistiques [10] ». Jean Reyor en donna une appréciation plus claire et plus pratique :

> « Basé sur le duodénaire, l'Archéomètre indique les correspondances des signes zodiacaux avec les planètes astrologiques, avec les couleurs, les sons, les nombres, les formes, les lettres des divers alphabets sémitiques et celles du fameux alphabet *watan* dont les caractères seraient les véritables idéogrammes primitifs [11]. »

De cet alphabet de vingt-deux lettres Saint-Yves précisa dans une lettre :

> « Je le tiens moi-même des Brahmes éminents qui n'ont jamais songé à m'en demander le secret. Il se distingue des autres dits sémitiques en ce que ses lettres sont morphologiques, c'est-à-dire parlent exactement par leurs formes, ce qui en fait un type absolument unique. De plus, une étude attentive m'a fait découvrir que ces mêmes lettres sont les prototypes des signes zodiacaux et planétaires, ce qui est aussi de toute importance [12]. »

Pour séparer parmi les notes de ces articles de *la Gnose* ce qui en revient à René Guénon il fallait comparer leur style littéraire avec ceux des écrits de Palingénius et de Marnès qui paraissaient à cette époque dans cette même revue. La formule de critique textuelle qui s'en est dégagée est fort simple. Palingénius ne se sert jamais des mots recherchés qui reviennent sans cesse sous la plume de Saint-Yves et y obtiennent un sens « technique ». Par contre ces mots sont employés méthodiquement par Marnès. En outre, Marnès, comme la plupart des auteurs qui étudient les courants gnostiques, introduit constamment dans son style des majuscules qui sont injustifiées, si l'on s'en tient au point de vue strictement grammatical, mais qui sont néanmoins compréhensibles dans le contexte donné. Palingénius se tient toujours aux conventions du bon usage et réduit ces concessions à des proportions raisonnables.

Nous avons retenu comme écrites certainement par Palingénius une quarantaine de notes. Nous les reproduisons en gardant l'ordre chronologique des publications successives et en y ajoutant des titres pour faciliter le repérage.

I. Manou [13]

Manou : Intelligence cosmique ou universelle, créatrice de tous les êtres, image réfléchie du Verbe émanateur. Dans son cycle, *Manou* est *Pradjapati,* le Seigneur des créatures; il crée les êtres à son image, et peut être regardé comme l'Intelligence collective des êtres de l'ère qui précède celle qu'il régit. Le *Manou* est le type de l'Homme *(Manava);* dans son ère, il donne à la Création sa Loi *(Dharma, Thorah);* il est ainsi le Législateur primordial et universel.

Dans le *Kali-Youga,* qui est le quatrième âge (l'âge de fer), le Taureau *Dharma* (la Loi de *Manou,* le *Minotaure* ou Taureau de *Minos* chez les Grecs, le Taureau de *Ménès* ou *Mnévis* chez les Égyptiens, la *Thorah* de Moïse chez les Hébreux) est représenté comme n'ayant plus qu'un seul pied sur terre.

II. Manvântara [14]

Manvântara : l'ère d'un *Manou.* Dans un *Kalpa* (jour de *Brahmâ*), il y a quatorze *Manvântaras,* dont chacun est régi par un *Manou* particulier. Le premier *Manou* d'un *Kalpa, Adhi-Manou* (le premier-né de *Brahmâ*), est identique à *Adam-Kadmôn,* manifestation du Verbe (*Brahmâ,* lorsqu'il est considéré dans sa fonction créatrice). Dans le *Kalpa* actuel, le premier *Manou* est *Swayambhouva,* issu de *Swayambhou* (Celui qui subsiste par lui-même, le Verbe Éternel); six autres *Manous* lui ont succédé : *Swârochîsha, Auttami, Tâmasa, Raivata, Chakshousha,* et enfin *Vaivaswata,* fils du Soleil; ce dernier, qui est appelé aussi *Satyavrata* (dans son rôle à la fin du *Manvântara* précédent, rôle analogue à celui du *Nouah* biblique), est donc le septième *Manou* de ce *Kalpa,* et c'est lui qui régit le *Manvântara* actuel. Dans ce même *Kalpa,* sept autres *Manous* doivent encore lui succéder, pour compléter le nombre quatorze; voici leurs noms : *Sourya-Savarni, Daksha-Savarni, Brahmâ-Savarni, Dharma-Savarni, Roudra-Savarni, Roucheya, Agni-Savarni.* (Le mot *Savarni* signifie : qui est semblable à, qui participe de la nature de; placé à la suite d'un nom d'un principe, il désigne un être qui manifeste ce principe, car la manifestation d'un principe participe de sa nature, est issue de son essence même.)

III. Zodiaque [15]

Il semble tout d'abord qu'il ne puisse y avoir ni nord ni sud dans le Zodiaque, qui coupe la sphère universelle suivant le grand cercle horizontal (Équateur, supposé coïncidant complètement avec le plan de l'Écliptique,

ce qui n'est pas réalisé dans le système solaire matériel, toujours supposé rapporté à la terre), mais il faut supposer que, pour situer le commencement de l'année dans le Zodiaque, après avoir choisi l'orientation dont il sera question un peu plus loin (axe occident-orient), on rabat sur le plan horizontal le grand cercle perpendiculaire, c'est-à-dire vertical, ayant cet axe pour diamètre horizontal, ce qui fait coïncider avec la ligne des solstices l'axe vertical qui joint le sommet du *Mérou* au fond des Grandes Eaux, et ce qui détermine en même temps le point de départ de l'année; on peut dire alors que, dans le Zodiaque, la ligne des solstices est l'axe nord-sud.

La figure entière est une projection de l'ensemble de l'Univers sur la surface des Grandes Eaux, rapportée au point central de cette surface (son point de rencontre avec l'axe vertical).

IV. Mérou [16]

On situe le *Mérou* au pôle nord, où le Soleil peut effectuer une révolution diurne tout entière, sans descendre au-dessous de l'horizon, et où même, si le plan de l'Écliptique coïncidait avec celui de l'Équateur, le Soleil ne quitterait jamais l'horizon (voir à ce sujet les textes védiques). Dans l'état de choses actuel, notre système solaire étant rapporté à la Terre (ces deux plans ne coïncidant pas), le Soleil accomplit sa révolution diurne avec la portion de l'Écliptique où il se trouve pendant ce temps, et qui occupe sur la sphère céleste une longueur d'un degré; le Soleil décrit donc ainsi chaque jour sur la sphère céleste sensiblement un cercle parallèle à l'Équateur (ce cercle n'est pas fermé en réalité), et, si le cercle se trouve au-dessus (ce qui a lieu pendant la moitié de l'année où le Soleil est au nord de l'Équateur), le Soleil ne cessera pas d'éclairer le pôle nord pendant tout ce temps; par contre, pendant l'autre moitié de l'année, où le Soleil est au sud de l'Équateur, éclairant le pôle sud, le pôle nord restera plongé dans l'obscurité.

V. Triangle [17]

Le triangle renversé est le symbole de la *Yoni,* l'emblème féminin; au contraire, le triangle droit est un symbole masculin analogue au *Linga.*

VI. Œuf du monde [18]

Dans l'Œuf du monde *(Brahmânda),* la manifestation de *Brahmâ* (le Verbe créateur) comme *Pradjapati* (Seigneur des créatures, identique à *Adhi-Manou*), qui est aussi appelé *Virâdj,* naît sous le nom d'*Hiranya-*

Garbha (Embryon d'or) qui est le principe igné involué, que les Égyptiens regardaient comme la manifestation de *Phthah* (*Hêphaïstos* des Grecs).

VII. Tarot [19]

Dans le Tarot, le principe passif, figuré par la *coupe,* correspond à l'Air, mais le principe actif, figuré par le *bâton,* correspond à la Terre; l'*épée,* qui représente l'union des deux principes, correspond au Feu, et le *denier,* qui symbolise le produit de cette union, correspond à l'Eau.

Si l'on considérait la genèse des quatre éléments à partir de l'Éther primordial, la disposition serait tout autre : l'Air, première différenciation de l'Éther, se polariserait alors en Feu, élément actif, et Eau, élément passif, et l'action du Feu sur l'Eau donnerait naissance à la Terre. Ceci montre que les correspondances diffèrent suivant le point de vue que l'on envisage.

VIII. Kali-Youga [20]

Le *Kali-Youga* commence trente-six ans après la mort de *Krishna;* de même trente-six ans après la mort du Christ (ou plus exactement de Jésus, considéré comme manifestation terrestre du principe *Christos,* car la mort ne peut pas atteindre un principe, mais seulement l'individualité *symbolique* qui manifeste ce principe *pour nous*), c'est-à-dire en l'an 70, a lieu la destruction de Jérusalem par les Romains, commencement de la dispersion définitive des Juifs, qui correspond pour eux à l'ère du *Kali-Youga.* Il y a là un rapprochement à signaler, et sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir par la suite, lorsque nous étudierons la succession des manifestations de *Vishnou* et leurs rapports.

IX. La lettre i [21]

Cette lettre est féminine dans l'alphabet *watan,* ainsi que dans l'alphabet sanscrit, tandis que sa correspondante dans l'alphabet hébraïque est au contraire masculine.

X. La lettre i [22]

En sanscrit, la lettre *î,* comme terminaison féminine, équivaut au ה hébraïque. – D'ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, dans

l'alphabet sanscrit, la lettre *I* consonne (Ya) est aussi un signe féminin, comme dans l'alphabet *watan;* il en est encore de même de l'*Y* grec.

XI. Astral [23]

C'est le domaine des Forces cosmiques, que l'on devrait plutôt, à ce point de vue, appeler plan vital ou énergétique; mais la dénomination de plan astral, due à Paracelse, est plus habituellement employée, parce que ces Forces cosmiques, lorsqu'on les considère dans le monde physique, et en particulier dans le système solaire, sont les Forces astrales. Le symbole •• représente la polarisation de la Force universelle, de même que le nombre 11, qui exprime également le Binaire équilibré, et qui correspond à la lettre ↄ planétaire de Mars dans l'alphabet watan [24]. Cette lettre occupe le milieu dans le septénaire des planétaires; en sanscrit, elle est l'initiale du nom de *Karttikeya* (appelé aussi *Skanda*), le chef de la Milice Céleste, et de celui de *Kâma,* le Désir, aspect principiel de la Force universelle [25].

XII. Trimourti [26]

La *Trimourti* se compose de trois aspects du Verbe, envisagé dans sa triple action par rapport au Monde : comme Créateur *(Brahmâ)*, comme Conservateur *(Vishnou)*, et comme Transformateur *(Shiva)*.

XIII. Shaivas et Vaishnavas [27]

De là la distinction des *Shaivas* et des *Vaishnavas,* se consacrant particulièrement au culte de l'un ou de l'autre de ces deux principes complémentaires, que l'on peut regarder comme les deux faces d'*Ishwara.*

XIV. Âryas [28]

Cette dénomination n'exprime qu'une qualité, qui a été possédée à tour de rôle par diverses races; elle ne peut donc pas servir à désigner une race déterminée, comme l'ont cru à tort les ethnologistes modernes, qui l'ont d'ailleurs appliquée à une race tout hypothétique (voir plus loin [29]). – Il ne faut pas confondre ce mot *Ârya* avec *arya,* laboureur (en latin *arator*), dont l'*a* initial est bref.

XV. Héros [30]

Le mot *Héros* n'est que la forme grecque (Ἥρως) du mot *Ârya*, de même que *Herr* en est la forme germanique; les Héros sont aussi considérés comme Fils des Dieux.

XVI. Âryavarta [31]

C'est une erreur de croire, comme le font beaucoup d'orientalistes, que ce nom *Âryavarta* a toujours désigné l'Inde, et qu'il n'a pas été employé précédemment pour qualifier d'autres contrées; il est vrai que cela nous reporte à des époques complètement ignorées des historiens modernes.

XVII. Nationalités [32]

A une époque où il n'existait pas de nationalités artificielles comme celles de l'Europe actuelle, dont les divers éléments n'ont souvent à peu près rien de commun, il y avait une étroite solidarité (par affinité) entre tous les hommes qui constituaient un peuple, et il a même pu arriver que ce peuple entier portât le caractère d'une catégorie sociale déterminée, n'exerçant que certaines fonctions; les descendants du peuple hébreu ont conservé quelque chose de ce caractère jusqu'à notre époque, où pourtant, en Occident du moins, la solidarité dont nous venons de parler n'existe même plus dans la famille (ce qui est un des signes du *Kali-Youga*).

XVIII. Varna [33]

Le mot *varna* désigne proprement l'essence individuelle, qui résulte de l'union des deux éléments dont nous allons parler (*gôtrika* et *nâmika*, dénominations que les *Djainas* ont détournées de leur sens primitif et traditionnel). Notons que le mot *Savarni* (semblable à, qui procède de) a la même racine; il pourrait être traduit littéralement par *coessentiel* (au sujet de ce mot *Savarni*, voir 1re année, n° 9, p. 181, note 2 [34]).

XIX. Djâtî [35]

On traduit le plus souvent le mot *djâtî* par *naissance,* ce qui ne rend que très imparfaitement l'idée exprimée par le sanscrit; certains ont même cru devoir le traduire par *nouvelle naissance,* contresens que rien ne peut justifier.

XX. Dwidja [36]

Dans le Christianisme, la seconde naissance est figurée par le baptême, qui, d'ailleurs, n'est autre chose que l'épreuve de l'eau des initiations antiques. Dans le Brahmanisme, l'initiation, qui confère la qualité de *Dwidja* (deux fois né) est réservée aux membres des trois premières castes (voir plus loin [37]). Sur la signification et la valeur de l'expression « seconde naissance », nous renverrons à l'étude sur *Le Démiurge,* publiée dans les premiers numéros de cette revue (1re année, n° 3, p. 47 [38]).

XXI. Vaishyas [39]

Il importe de remarquer que, dans une société régulière, la richesse n'est jamais regardée comme une supériorité; au contraire, elle appartient surtout aux *Vaishyas,* c'est-à-dire à la troisième caste, qui ne peut posséder qu'une puissance purement matérielle. – Ceci doit être rapproché des divers passages de l'Évangile où il est parlé des riches et de la difficulté pour eux de pénétrer dans le Royaume des Cieux.

XXII. Vish (à propos des *Çoûdras,* c'est-à-dire le peuple [40])

[...] la désignation collective du peuple, ou de la masse, en sanscrit, est *vish,* qui se retrouve dans *vishwa,* tout, et qui est la racine du nom des *Vaishyas;* il désigne le vulgaire, mais en ne considérant que les hommes procédant de *Manou* par la participation à la Tradition (ce qui est la signification du sanscrit *Manava;* à ce sujet, voir 1re année, n° 9, p. 181, note 1 [41]), c'est-à-dire les membres des trois premières castes, la participation directe et effective (conséquence de l'initiation, à la condition qu'elle soit réelle, et non pas seulement symbolique) étant interdite aux *Çoûdras* et aux hommes sans caste par leur propre nature individuelle. D'ailleurs, le mot *vish* peut être pris dans un sens supérieur, pour désigner l'ensemble

de tous ceux qui procèdent de *Manou;* il faut remarquer que *Vishwa* désigne aussi l'Univers (comme son synonyme *Sarva*), et que les trois lettres qui forment le mot *vish* sont celles du Triangle de la Terre des Vivants [42], lues dans le sens où elles servent également à former le nom de *Vishnou* (voir 1re année, n° 11, p. 248 [43]). Cette dernière remarque indique peut-être la raison pour laquelle ce mot désigne habituellement le vulgaire; en effet, les *Vaishnavas* sont plus nombreux que les *Shaivas* (ces derniers appartenant surtout aux castes supérieurs), et attachent plus d'importance aux rites extérieurs que ceux-ci, qui donnent la prépondérance à la contemplation intérieure.

XXIII. Çoûdras et chândâlas [44]

Marnès écrit : Les *Vaishyas* ne sont admis qu'aux petits mystères, qui s'étendent seulement au domaine individuel; la Connaissance universelle constitue les grands mystères, réservés aux deux premières castes, et qui, envisagés au point de vue des applications, comprennent l'initiation sacerdotale, celle des *Brâhmanes,* et l'initiation royale, celle des *Kshatriyas.*

Palingénius note : Cela ne veut pas dire que les membres de toutes les castes, et même les individus sans caste, ne puissent pas être admis à tous les degrés d'enseignement; mais ils ne peuvent pas remplir également toutes les fonctions, et il est impossible aux *Çoûdras* et aux *Chândâlas* de réaliser les grades initiatiques dans leur individualité terrestre, en raison des conditions même de cette individualité.

XXIV. Confusion des castes [45]

La confusion des castes, avec toutes ses conséquences, est encore un des signes du *Kali-Youga,* tel qu'il est décrit en particulier dans la *Vishnou-Pourâna.*

XXV. Sôma [46]

La coupe, qui contenait le *Sôma* dans le rite védique, est devenue le *Saint-Graal* dans la tradition chrétienne et rosicrucienne; elle est un des signes de la Nouvelle Alliance (voir la note suivante [47]), et nous aurons l'occasion d'y revenir. Rappelons que le bâton est un symbole masculin et que la coupe est un symbole féminin (voir 1re année, n° 9, p. 188, note 1 [48]).

XXVI. Paraçou-Râma [49]

Paraçou-Râma, ou *Râma* à la hache (que l'on figure comme un *Brâhmane* armé de la hache de pierre des Hyperboréens ou peuples de race blanche) est la sixième manifestation de *Vishnou* dans le cycle actuel.

XXVII. Râma [50]

Lorsque le nom de *Râma* est employé sans épithète, il s'agit toujours de *Râma-Chandra* ou du second *Râma* (le premier étant *Paraçou-Râma*), c'est-à-dire de la septième manifestation de *Vishnou;* il est d'ailleurs bien entendu que ce nom ne désigne nullement un individu, mais caractérise toute une époque. – Il y a encore un troisième *Râma,* qui est le frère de *Krishna, Bala-Râma* ou le fort *Râma,* appelé aussi *Balabhadra;* ce dernier est regardé habituellement comme une manifestation de *Shiva.*

XXVIII. Âtmâ [51]

Marnès écrit : Si nous considérons les fonctions des différentes castes dans la société envisagée comme un organisme, [...] nous voyons que les *Brâhmanes* constituent la tête, qui correspond dans l'individualité totale à l'esprit ou principe pneumatique [...] [52].

Palingénius note : Il ne s'agit pas ici de l'Esprit Universel *(Âtmâ),* mais seulement de l'esprit individuel, que certains ont appelé aussi l'âme intellectuelle, c'est le νοῦς des Grecs, la נשמה hébraïque. – Nous avons aussi indiqué la distinction, dans l'individualité humaine, des trois principes pneumatique, psychique et hylique (voir l'étude sur *Le Démiurge* [53]); cette division du Microcosme correspond, dans ces trois termes, à celle du Macrocosme, dont il a été question précédemment (1re année, n° 10, p. 215 [54]).

XXIX. Théorie et pratique [55]

Marnès écrit : [...] pour ce qui est du rôle des deux castes supérieures, on peut dire que celui des *Brâhmanes* consiste essentiellement dans la contemplation (théorie), et celui des *Kshatriyas* dans l'action (pratique [56]).

Palingénius note : Les mots *théorie* et *pratique* sont pris ici dans leur

sens strictement étymologique; il est bien entendu que la contemplation dont nous parlons est métaphysique, et non mystique. Nous renverrons à l'étude sur *Le Démiurge* (1re année, nos 1 à 4 [57]) pour ce qui concerne l'état du *Yogi*, ou l'être affranchi de l'action (état assimilable à la fonction du *Brâhmane*).

XXX. Castes [58]

Marnès écrit : [...] en considérant les castes, non plus seulement dans le plan individuel et social, mais, en raison de leur principe même, dans la totalité des états d'être de l'Homme Universel (qui contient en soi toutes les possibilités d'être), on regarde le *Brâhmane* comme le type et le représentant de la catégorie des êtres immuables, c'est-à-dire supérieurs au changement et à toute activité, et le *Kshatriya* comme celui des êtres mobiles, c'est-à-dire des êtres qui appartiennent au domaine de l'action [59].

Palingénius note : C'est pourquoi on étend à tous les êtres, animés et inanimés, une classification qui correspond à la distinction des castes parmi les êtres humains.

XXXI. Ilâ [60]

En effet, le *Brâhmane* est le dépositaire de la Parole sacrée, qui constitue la Tradition; cette Parole, considérée comme initiatrice des hommes, est appelée *Ilâ*, et elle est dite fille de *Vaivaswata*, le *Manou* actuel, chaque *Manou* jouant dans son cycle particulier *(Manvântara)* le même rôle qu'*Adhi-Manou* dans la totalité du *Kalpa*. Ici, nous considérons seulement *Adhi-Manou* dans sa manifestation par rapport à un *Kalpa* (dans le *Kalpa* actuel, cette manifestation est *Swayambhouva*), cycle au cours duquel se développe une série indéfinie de possibilités d'être, constituant une possibilité particulière, telle que la possibilité matérielle (comprise dans toute son extension).

XXXII. La couleur blanche [61]

L'Église Romaine a réservé la couleur blanche au Pape, à qui elle attribue l'autorité doctrinale; d'ailleurs, comme nous le verrons, la tiare et les clefs sont aussi des symboles empruntés au Brahmanisme.

XXXIII. La couleur jaune [62]

En Chine, le jaune est la couleur attribuée d'abord à *Fo-Hi*, et ensuite à tous ses successeurs dans l'Empire du Milieu. Au Tibet, les couleurs

sacrées *visibles* sont le jaune et le rouge; c'est là un point sur lequel nous reviendrons plus tard. Quant aux Bouddhistes, si l'adoption de la couleur jaune leur donne une apparence extérieure de régularité, il n'en est pas moins vrai que, étant hérétiques, ils ne peuvent revendiquer aucune dérivation régulière des centres orthodoxes [63]. – Ce qui vient d'être dit au sujet de la couleur jaune montre pourquoi elle ne peut pas symboliser les *Vaishyas;* on va voir que ceux-ci ont pour couleur symbolique le bleu, même lorsqu'ils descendent des *Dasyous* jaunes. Ce nom de *Dasyous* est la dénomination commune donnée à tous les peuples qui occupaient l'Inde avant le Cycle de *Ram,* et dont les uns étaient de race jaune (assimilés aux *Vaishyas*), et les autres de race noire (assimilée aux *çoûdras*).

XXXIV. Çri [64]

La racine du mot grec Χριστός se retrouve dans le sanscrit *Çri,* qui exprime une idée d'excellence *(çreyas),* dont la consécration de l'individu par l'onction sacerdotale ou royale est le signe sensible. Le mot *Çri* se place devant certains noms propres comme une sorte de titre, assez analogue à l'hébreu קדש, que l'on traduit par « saint », et qui implique également l'idée de consécration; d'autre part, משיח, Messie, signifie littéralement « oint », comme Χριστός. Employé seul, *Çri* est plus particulièrement une désignation de *Vishnou;* de même, sa forme féminine *Çrî* est un des noms de *Lakshmî,* la *Shaktî* ou Énergie productrice de *Vishnou.*

XXXV. Mlechhas [65]

On traduit habituellement ce mot *Mlechhas* par « Barbares », mais il n'a pas, comme cette dernière expression, un sens défavorable; la racine verbale *mlech* signifie simplement « parler d'une façon inintelligible » (pour celui qui emploie ce mot), c'est-à-dire parler une langue étrangère. D'après la tradition brahmanique, la neuvième manifestation de *Vishnou* dans le cycle actuel devait être un *Mlechha-Avatâra,* une descente parmi les peuples occidentaux; ceci s'oppose à la prétention des bouddhistes, qui ont voulu voir cette manifestation en *Çakya-Mouni.* Nous aurons à revenir dans la suite sur les *Avatâras* ou manifestations de *Vishnou;* le mot *Avatâra,* dérivé de *ava,* en bas, et *trî,* traverser, signifie proprement descente (du principe dans l'Univers manifesté).

XXXVI. Brâhmanes [66]

Il faut avoir bien soin de remarquer que les *Brâhmanes* ne sont nullement des « prêtres », dans le sens ordinaire de ce mot, car il ne

pourrait y avoir de prêtres que s'il y avait quelque chose d'analogue aux religions occidentales, ce qui n'existe pas en Orient (voir *La Religion et les Religions*, 1re année, n° 10 [67]). Les fonctions de la caste sacerdotale consistent essentiellement dans la conservation de la Doctrine traditionnelle, et dans l'enseignement initiatique par lequel se transmet régulièrement cette Doctrine.

XXXVII. La consonne Ya [68]

En sanscrit, toute consonne écrite sans modification est considérée comme suivie de la voyelle *a*, dont le son est défini comme celui qu'émettent les organes de la parole lorsqu'ils sont dans leur position normale; tous les autres sons procèdent donc de ce son primordial *a*, car ils sont produits par des modifications diverses des organes de la parole à partir de cette position normale, qui est naturellement leur position de repos. C'est pourquoi la lettre A est la première de l'alphabet et représente l'Unité suprême; ceci est très important à considérer pour l'explication de la syllabe sacrée trigrammatique *AUM*, dont nous aurons à parler plus tard.

XXXVIII. La voyelle A long [69]

La voyelle *â* (A long) est, en sanscrit, le redoublement du son primordial *a;* elle est le plus souvent une terminaison féminine, de même que la voyelle *î*, qui est également un redoublement de *i* bref (voir 1re année, n° 10, p. 213, note 1 [70]). Nous pouvons ajouter que, au point de vue idéographique, *i* désigne l'élan de la Prière et de l'Adoration, et aussi l'action de commencer, d'aller et de revenir (aller se dit aussi *ire* en latin); *î* indique l'action de prier et d'adorer, ainsi que sa correspondance avec l'Être qu'on prie et le Principe qu'on adore; ceci doit être joint à ce que nous avons dit un peu plus haut au sujet de la consonne *Ya* [71].

XXXIX. Dhâtou [72]

La racine verbale est appelée en sanscrit *dhâtou*, forme fixée ou cristallisée; en effet, elle est l'élément fixe ou invariable du mot, qui représente son essence immuable, et auquel viennent s'adjoindre des éléments secondaires et variables, représentant des accidents (au sens étymologique) ou des modifications de l'idée principale.

XL. Kâma [73]

En sanscrit *Kâma* signifie Désir (voir 1re année, n° 10, p. 215, note 2 [74]), il est dit fils de *Mâyâ*.

XLI. Nisha [75]

La Cité Divine, appelée en sanscrit *Nisha; Dionysos* est *Dêva-Nisha.*

XLII. Krishna [76]

Krishna, figuré comme le Bon Pasteur (*Gôpala* ou *Gôvinda*), porte souvent des *Swastikas* au bas de sa robe; on a vu, d'autre part, que le *Swastika* est aussi un emblème de *Ganésha* (1re année, n° 11, p. 245 [77]).

XLIII. Pitris [78]

Sur les *Pitris* (Ancêtres spirituels de l'humanité actuelle), voir *Les Néo-Spiritualistes,* 2e année, n° 11, p. 297, note [79]), et dans le présent numéro, *La Constitution de l'être humain et son évolution posthume selon le Védânta,* p. 323, note [80].

Abordant les sujets sous l'angle des différentes sciences traditionnelles auxquelles l'Archéomètre fait appel constamment, ces notes forment un ensemble important dans l'œuvre du jeune Guénon. Elles méritent une place de choix à côté des études sur « le Démiurge » ou « les Conditions de l'existence corporelle ». Plusieurs thèmes qui s'y présentent sous la forme d'un résumé succinct ou comme une simple promesse d'explications à venir n'ont jamais pu être développés dans les ouvrages ou articles ultérieurs. Nous pensons notamment à la doctrine des sept *Manous* qui doivent encore succéder dans ce *Kalpa* que nous vivons actuellement; aux dix manifestations de *Vishnou* et à leurs rapports respectifs, en considérant le neuvième *Avatâra* « selon la tradition brahmanique », – comme le souligne Palingénius – donc en tant qu'une descente parmi les peuples occidentaux; ou encore à une étude détaillée du symbolisme des vingt-deux lettres de l'alphabet avec tout ce qu'un tel sujet pourrait impliquer pour les méthodes

d'invocation ou pour l'iconographie. A tort ou à raison, nous y sentons également les germes d'une sociologie traditionnelle qui procéderait à partir du symbolisme des couleurs avec l'idée de l'extension analogique des castes sur « tous les êtres animés ou inanimés ». Volontairement, nous avons évité de poser la question qui se présente pourtant à chaque instant au lecteur de ces notes. Qui a pu inspirer cette concision et cette assurance doctrinale au directeur de *la Gnose* qui, à l'époque, n'avait qu'à peine vingt-quatre ans?

Peut-être devons-nous ajouter encore quelques mots. Dans l'ouvrage que nous avons cité au début J. Saunier publia une note confidentielle de Papus. Elle date de 1911 ou de 1912, et nous a été conservée parmi les papiers manuscrits du fonds Paul-Vulliaud à la Bibliothèque de l'Alliance israélite universelle de Paris [81]. Selon ces annotations « l'ordre de G. » – à savoir « l'Ordre du Temple » dont firent partie à l'époque Palingénius et Marnès, car c'est bien celui-ci que Papus désigna par l'initiale du nom de famille de Guénon –, prétendait s'appuyer sur l'Archéomètre « pour soutenir son templarisme ». Nous avons montré que les travaux collectifs en question précédaient la publication du livre posthume de Saint-Yves. Nous pouvons aussi faire abstraction de tout ce qu'une telle confidence pouvait laisser entendre à l'époque parmi les occultistes. Mais en fin de compte elle peut bien contenir une part de vérité aussi. Autrement dit, René Guénon aurait souhaité, et peut-être même exigé, que les études cosmologiques qui s'inscrivaient dans le prolongement de l'apport oriental de l'Archéomètre se poursuivent dans le cadre initiatique et rituel des Hauts Grades de la Maçonnerie. Pour commenter un tel point de vue nous pourrions dire très brièvement avec E. Aroux [82], que l'échelle des *Kadosh* templiers se dresse – ou se reflète, ce qui revient au même – sur la face du ciel de Saturne dont la science correspondante n'est autre que l'astrologie.

Que la réunion de ces notes de Palingénius puisse rappeler la « conception traditionnelle intégrale [83] » qui doit se trouver obligatoirement à la base de toutes les études « archéométriques » dignes de ce nom.

Nicolas Séd

NOTES

1. J. SAUNIER, *La Synarchie,* Paris 1971, p. 169.

2. P. CHACORNAC, *La Vie simple de René Guénon,* Paris 1958, p. 38.

3. *Études traditionnelles,* 50, 1949, p. 233; cf. R. GUÉNON, *Comptes rendus,* Paris 1973, p. 106.

4. Dans SAINT-YVES D'ALVEYDRE, *Mission des souverains,* Paris, 1948, Introduction, p. 12.

5. J. REYOR, « Saint-Yves d'Alveydre et l'" Archéomètre " », *Voile d'Isis-Études traditionnelles,* 40, 1935, p. 287.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 284.

9. *La Gnose,* 1re année, n° 9, p. 179.

10. *Ibid.*

11. J. REYOR, *op. cit.* p. 290.

12. Notes sur la tradition cabalistique (lettre de Saint-Yves à Papus) in *l'Archéomètre*, Paris s.d., p. 125.

13. *La Gnose*, 1re année, n° 9, p. 181, note 1.

14. *Ibid.*, note 2.

15. *Ibid.*, p. 185, note 2.

16. *Ibid.*, p. 187, note 1.

17. *Ibid.*, note 2.

18. *Ibid.*, note 3.

19. *Ibid.*, p. 188, note 1.

20. *Ibid.*, p. 189, note 2.

21. *Ibid.*, note 3.

22. *La Gnose*, 1re année, n° 10, p. 213, note 1.

23. *Ibid.*, p. 215, note 2.

24. Les rédacteurs désignent les lettres de l'alphabet *watan* par les noms et les graphismes des lettres hébraïques.

25. A cet endroit un trait marque le changement de sujet. Ce qui suit n'est pas de la rédaction de Palingénius.

26. *La Gnose*, 1re année, n° 11, p. 248, note 1.

27. *Ibid.*, note 3.

28. *La Gnose*, 2e année, n° 1, p. 10, note 1.

29. Cf. XVII.

30. *La Gnose, ibid.*, p. 10, note 4.

31. *Ibid.*, note 5.

32. *Ibid.*, p. 11, note 1.

33. *Ibid.*, note 3.

34. Cf. II.

35. *La Gnose, ibid.*, p. 11, note 4.

36. *Ibid.*, p. 12, note 1.

37. Cf. XXI, XXII.

38. Il s'agit du passage où nous lisons : « [...] nous devons aussi remarquer que les différents Mondes, ou, suivant l'expression généralement admise, les divers plans de l'Univers, ne sont point des lieux ou des régions, mais des modalités de l'existence ou des états d'être. Ceci permet de comprendre comment un homme vivant sur la terre peut appartenir en réalité, non plus au Monde hylique, mais au Monde psychique ou même au Monde pneumatique. C'est ce qui constitue la seconde naissance; cependant, celle-ci n'est pas à proprement parler que la naissance au Monde psychique, par laquelle l'homme devient conscient sur deux plans, mais sans atteindre encore au Monde pneumatique, c'est-à-dire sans s'identifier à l'Esprit Universel. » (Cf. R. GUÉNON, *Mélanges*, Paris, 1976, p. 18).

39. *La Gnose, ibid.*, p. 13, note 4.

40. *Ibid.*, note 5.

41. Cf. I.

42. Voir *la Gnose*, 1re année, n° 11, p. 190. Le Triangle de la Terre des Vivants, triangle droit, est formé par les trois lettres *yod, waw, pé;* le Triangle des Grandes Eaux, triangle renversé, par les lettres *resh, mem, ḥet.*

43. Il s'agit de la formation des noms dans ces deux triangles principaux de l'Archéomètre. Notons que René Guénon semble avoir accepté comme traditionnelle la constitution de ces deux triangles. Pour leur rôle dans la formation des différents calendriers, voir *ibid.*, 1re année, n° 11, pp. 189-190.

44. *La Gnose*, 2e année, n° 1, p. 14, note 1.

45. *Ibid.*, note 3.

46. *Ibid.*, p. 15, note 2.

47. Cf. XXVI.

48. Cf. VII.

49. *La Gnose, ibid.*, p. 16, note 3.

50. *Ibid.*, note 5.

51. *Ibid.*, p. 17, note 2.

52. *Ibid.*, p. 17.

53. Cf. plus particulièrement le chapitre III. (R. GUÉNON, *Mélanges, op. cit.*, pp. 18-22.)

54. Il s'agit du ternaire : a. Principe divin, b. l'action du Principe, c. la Passivité universelle comprenant l'ensemble des possibilités formelles et informelles.

55. *La Gnose, ibid.*, p. 17, note 5.

56. *Ibid.*, p. 17.

57. R. GUÉNON, *Mélanges, op. cit.*, pp. 9-25.

58. *La Gnose,* 2e année, n° 1, pp. 17-18, note 6.

59. *Ibid.*, p. 17.

60. *Ibid.*, p. 18, note 2.

61. *Ibid.*, p. 19, note 1.

62. *Ibid.*, note 2.

63. En cette question comme en celle du neuvième *Avatâra* de *Vishnou* (cf. XXXV) Palingénius se tient au strict point de vue de la « tradition brahmanique ». Dans une note de *la Crise du monde moderne* (Paris, 1946, p. 19, note 2) R. Guénon précisera : « La question du Bouddhisme est, en réalité, loin d'être aussi simple que pourrait le donner à penser ce bref aperçu; et il est intéressant de noter que, si les Hindous, au point de vue de leur propre tradition, ont toujours condamné les Bouddhistes, beaucoup d'entre eux n'en professent pas moins un grand respect pour le Bouddha lui-même, quelques-uns allant même jusqu'à voir en lui le neuvième *Avatâra,* tandis que d'autres indentifient celui-ci avec le Christ. »

64. *La Gnose,* 2e année, n° 2, p. 48, note 1.

65. *Ibid.*, note 3.

66. *Ibid.*, p. 49, note 2.

67. Pp. 219-221. A la page 220, Palingénius écrit : « Étymologiquement, le mot *Religion,* dérivant de *religare,* relier, implique une idée de lien, et, par suite, d'union. Donc, nous plaçant dans le domaine exclusivement métaphysique, le seul qui nous importe, nous pouvons dire que la Religion consiste essentiellement dans l'union de l'individu avec les états supérieurs de son être, et, par là, avec l'Esprit Universel, union par laquelle l'individualité disparaît, comme toute distinction illusoire; et elle comprend aussi, par conséquent, les moyens de réaliser cette union, moyens qui nous sont enseignés par les Sages qui nous ont précédés dans la Voie. »

68. *La Gnose, ibid.*, p. 51, note 4.

69. *Ibid.*, p. 53, note 3.

70. Cf. X.

71. Cf. XXXVII.

72. *La Gnose, ibid.*, p. 53, note 5.

73. *Ibid.*, p. 54, note 2.

74. Cf. XI (fin).

75. *La Gnose,* 2e année, n° 5, p. 147, note 4.

76. *Ibid.*, note 6.

77. Marnès écrit à propos des deux saints Jean d'hiver et d'été : « Saint *Jean* remplace ici le *Janus* latin, dont les deux visages représentaient les deux moitiés de l'année, qu'il ouvrait et fermait avec ses deux clefs. Ces clefs, placées en croix, forment une figure analogue à celle du *Swastika,* emblème du *Ganésha* hindou, dont le nom doit aussi être rapproché

de celui de Janus, et dont le symbolisme, que nous aurons à étudier plus tard, se rapporte également à l'année. »

78. *La Gnose,* 2e année, n° 12, p. 307, note 2.

79. « [...] la tradition hindoue donne le nom de *Pitris* (pères ou ancêtres) aux êtres du cycle qui précède le nôtre, et qui est représenté, par rapport à celui-ci, comme correspondant à la Sphère de la Lune; les *Pitris* forment l'humanité terrestre à leur image, et cette humanité actuelle joue, à son tour, le même rôle à l'égard de celle du cycle suivant. Cette relation causale d'un cycle à l'autre suppose nécessairement la coexistence de tous les cycles, qui ne sont successifs qu'au point de vue de leur enchaînement logique; s'il en était autrement, une telle relation ne pourrait exister. »

80. « Les *Pitris* peuvent être considérés (collectivement) comme exprimant (à un degré quelconque) le Verbe Universel dans le cycle spécial par rapport auquel ils remplissent le rôle formateur, et l'expression de l'Intelligence Cosmique, réfraction du Verbe dans la formulation mentale de leur pensée individualisante (par adaptation aux conditions particulières du cycle considéré), constitue la Loi *(Dharma)* du *Manou* de ce cycle [voir *l'Archéomètre,* 1re année, n° 9, p. 181, notes 1 et 2; cf. I et II]. Si l'on envisage l'Univers dans son ensemble, c'est-à-dire en dehors de toutes les conditions spéciales qui déterminent cette réfraction dans chaque état d'être, c'est le Verbe Éternel Lui-même (*Swayambhu,* " Celui qui subsiste par Soi ") qui est l'Ancien des Jours *(Purâna-Purusha),* le Suprême Générateur et Ordonnateur des Cycles et des Âges. »

81. J. SAUNIER, *La Synarchie, op. cit.,* p. 169.

82. E. AROUX, *Le Paradis de Dante illuminé a giorno, dénouement tout maçonnique de sa Comédie albigeoise,* Paris 1857, pp. 1059-1061.

83. Sur la réapparition en Occident et le développement de cette conception on consultera l'étude intitulée « Science et Spiritualité », qui parut dans la revue *le Symbolisme,* n° 355, janvier-mars 1962, pp. 146-166.

De quelques énigmes dans l'œuvre de René Guénon

Jean Reyor

Les études – livres ou numéros spéciaux de revues – consacrées à René Guénon se sont multipliées depuis une dizaine d'années, ce qui semble indiquer que cet auteur continue à susciter un certain intérêt de la part d'une fraction du public. Devant la multiplication – assez inattendue – de ces publications, certains de mes lecteurs des *Études traditionnelles* de la période 1929-1960 se sont montrés surpris de ne voir figurer nulle part ma signature dans cette production. Il leur semblait que le fait d'avoir connu personnellement Guénon me donnait, plus qu'à bien d'autres, qualité pour parler de sa personne et de son œuvre. De là à ce que mon abstention apparaisse comme le signe d'un moindre attachement de ma part à l'une et à l'autre, il n'y a qu'un pas que quelques-uns ont franchi. Je tiens donc à dire qu'aujourd'hui comme hier et comme avant-hier je considère l'œuvre de Guénon comme l'événement intellectuel le plus important qui se soit produit en Occident depuis la fin du moyen-âge.

Je n'avais jamais eu l'idée d'écrire une biographie de Guénon, précisément parce que je l'avais connu, si paradoxal que cela puisse paraître; je n'avais pas davantage envisagé une étude d'ensemble de son œuvre, ce qui eût été au-dessus de mes moyens. Par contre – et ceci répondra à ceux qui ont pu croire à une désaffection de ma part à l'égard de l'homme et de l'œuvre – j'avais eu une grande ambition : celle de préparer – de contribuer à préparer – une édition définitive de toute l'œuvre de Guénon pour une collection du genre de « La Pléiade. » Les circonstances ne me l'ont pas permis. Tout ce que j'ai pu faire a été de maintenir dans la ligne guénonienne les *Études traditionnelles* de 1951 à 1960, puis, grâce à la

compréhension de Marius Lepage, de donner à la perspective traditionnelle une large place dans *Le Symbolisme* jusqu'en 1971; d'autre part de faire paraître les deux recueils publiés sous les titres d'*Initiation et Réalisation Spirituelle* et d'*Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien.*

Dans les années qui suivirent immédiatement la mort de Guénon, Paul Chacornac forma le projet d'écrire une biographie de celui-ci qui devait paraître en 1958 sous le titre *La Vie simple de René Guénon.* Je ne pouvais refuser à l'éditeur de Guénon, directeur nominal des *Études traditionnelles,* une collaboration qu'il me demandait avec insistance. En dehors des pages entièrement rédigées par moi – et que reconnaîtront facilement mes anciens lecteurs – je me suis surtout attaché à éviter qu'il soit donné trop d'importance à des faits demeurés d'une interprétation difficile, tel, par exemple, que l'ordre du Temple rénové. Comme l'a très bien compris J.-P. Laurant, Paul Chacornac n'a pas connu les poèmes et le début de roman du jeune Guénon, au sujet desquels un autre biographe, moins prudent que J.-P. Laurant, a, depuis lors, fait grand bruit. Je ne pouvais prévoir, entre 1951 et 1958, que ces textes circuleraient par la suite entre tant de mains et je ne voyais pas d'intérêt à révéler l'existence de ces productions juvéniles [1]. Ceci dit – il le fallait bien – il est vrai que j'ai connu René Guénon, c'est-à-dire que, pendant une durée très limitée, j'ai eu avec lui d'assez nombreuses conversations. Il n'en résulte pas que je sois en mesure d'apporter des éléments nouveaux à la connaissance que nous avons de sa carrière et de son œuvre. La chronologie montrera assez bien pourquoi.

J'ai rencontré René Guénon pour la première fois en juillet 1928. Je n'avais pas encore vingt-trois ans. Je l'ai vu pour la dernière fois en février 1930, je n'avais guère plus de vingt-cinq ans. Quelle que soit la bienveillance dont il a fait preuve à mon égard, mon âge, mon manque de maturité, excluaient tout à fait qu'il m'ait fait des « confidences [2] ». D'autre part, une partie seulement de son œuvre était alors publiée, ce qui exclut que j'aie pu poser certaines questions, car, comme on l'a dit, sa conversation n'était que son œuvre parlée, son œuvre déjà publiée. Or, pour prendre un exemple, le premier article concernant la théorie de l'initiation n'a paru qu'en octobre 1932. D'autre part, ni l'Islam, ni la Maçonnerie n'intervenaient dans son discours. En somme, le Guénon que j'ai toujours connu apparaissait comme un Guénon purement hindouiste. C'est d'ailleurs à propos de la doctrine hindoue des cycles cosmiques que je lui avais écrit pour lui demander la faveur d'un entretien. J'étais engagé alors dans la préparation d'une étude sur l'œuvre de Fabre d'Olivet [3]. Je savais que Guénon s'y était lui-même intéressé et je désirais savoir comment il s'expliquait que Fabre avait pu errer au point de renverser l'ordre des quatre âges. En fait, il apparut que Guénon lui-même, tout en attribuant une certaine valeur à l'œuvre de cet auteur et surtout à *la Langue hébraïque restituée* [4] restait surpris de l'illogisme qu'implique cette erreur [5].

Je dois dire qu'assez rapidement mes entretiens avec Guénon portèrent sur une question beaucoup plus actuelle. Depuis quelques années je fréquentais assidûment la librairie Chacornac qui avait, entre autres choses, réédité après la guerre de 1914-1918 deux ouvrages de Fabre d'Olivet : *la Langue hébraïque restituée* et *Les Vers dorés de Pythagore.* Je connaissais

surtout le plus jeune des frères Chacornac, Louis, qui était préposé à la vente et, par conséquent, en rapports directs avec les clients. Il déplorait alors la médiocrité du niveau intellectuel de la revue éditée par la maison, *le Voile d'Isis,* où la seule collaboration de valeur était représentée par les études de G. Tamos sur la mythologie. Je ne sais plus qui, de Louis Chacornac ou de moi, eut l'idée de mettre la revue à la disposition de Guénon. Toujours est-il que nous entreprîmes d'en convaincre Paul Chacornac, avec quelque peine, car ce dernier gardait rancune à Guénon de quelques critiques de celui-ci concernant Éliphas Levi. Enfin, nous l'emportâmes et je fus chargé de proposer à Guénon de prendre la direction de la revue. Celui-ci refusa d'être le directeur de la revue mais accepta d'emblée d'en être un collaborateur régulier, à condition que l'occultisme en soit banni. L'entreprise était difficile car, à part G. Tamos, choisi comme rédacteur en chef, il n'y avait guère à ce moment d'autres collaborateurs possibles [6]. C'est alors que Guénon me fit une obligation d'écrire pour la revue, ce que je fis tant bien que mal, en mettant au jour quelques ouvrages du XIX[e] siècle qui témoignaient d'une certaine conscience de l'unité et de l'identité fondamentales des doctrines traditionnelles. Dès janvier 1929, *le Voile d'Isis* commença la nouvelle carrière qui devait l'amener à devenir *Études traditionnelles.* A la fin de 1931, G. Tamos, qui avait eu quelques désaccords avec Guénon, résigna ses fonctions de rédacteur en chef, et ne fut pas remplacé, de sorte que la direction *effective* me fut attribuée, par accord tacite ou explicite entre Guénon et les frères Chacornac (respectivement directeur nominal et gérant de la revue). Jusqu'à sa mort, Guénon ne cessa de me témoigner sa confiance dans l'accomplissement de cette fonction. Ceci, qui m'est infiniment précieux, n'implique pas que je me crois pour autant dépositaire de quelque connaissance inédite. En fait, toute une part de l'œuvre de Guénon me pose bien des énigmes, comme elle en pose sans doute à beaucoup de ses lecteurs, mais, comme je n'en connais pas la solution, je trouve généralement inutile d'en parler. Pour une fois, je vais essayer de le faire.

Guénon a écrit quelque part – dans un compte rendu, je crois – que ses sources ne comportaient pas de références. Je le crois aisément. Il reste qu'on aimerait savoir quelles étaient ses sources. En ce qui concerne l'essentiel de la doctrine métaphysique, nous avons son témoignage formel que j'ai déjà fait figurer dans le livre de Paul Chacornac mais que je ne crois pas inopportun de répéter ici. En 1934, André Préau qui fut un des premiers « guénoniens » à collaborer au *Voile d'Isis* « rénové », avait donné à la revue *Jayakarnataka* publiée aux Indes, à Darwar, un article consacré à Guénon et intitulé « Connaissance orientale et recherche occidentale » dans lequel se trouvait le passage suivant :

> « Cet auteur [Guénon] présente le cas très rare d'un écrivain s'exprimant dans une langue occidentale et dont la connaissance des idées orientales a été directe, c'est-à-dire essentiellement due à des maîtres orientaux; c'est en effet à l'enseignement oral d'Orientaux que M. René Guénon doit la connaissance qu'il possède des doctrines de l'Inde, de l'ésotérisme islamique et du taoïsme [...]. »

Le texte de cet article avait été communiqué à Guénon avant sa publication. Dans ce texte, que j'ai eu sous les yeux, Préau avait d'abord écrit que c'était à l'enseignement d'Orientaux que Guénon devait sa connaissance des doctrines de l'Inde et de l'ésotérisme islamique. En retournant l'article avec son approbation, Guénon avait ajouté de sa main « et du taoïsme ».

Certes, les « sources » indiquées ici sont fort vagues. On a bien cité depuis les noms d'individualités islamiques et taoïstes, sans aucune espèce de certitude. Pour l'hindouisme, qui fut sans doute la première « source », personne, que je sache, n'a sérieusement avancé un nom. Peu importe – ou, en tout cas, peu m'importe.

Toutefois, ces « sources » orientales n'expliquent tout de même pas tout dans l'œuvre de Guénon qui comporte des affirmations, concernant ce qu'il faut bien appeler des faits historiques, et qui ne peuvent cependant être le fruit de l'érudition. Un exemple, très mince en lui-même, fera mieux comprendre ce que j'ai en vue.

Dans un article paru dans *Regnabit* et intitulé « Le chrisme et le cœur dans les anciennes marques corporatives » Guénon indique dans une note : « signalons en passant un fait curieux et assez peu connu : la légende de Faust, qui date à peu près de la même époque (XVI^e^ siècle) constituait le rituel d'initiation des ouvriers imprimeurs ». Assurément, le fait est « assez peu connu », car si on peut attribuer l'invention de l'imprimerie à un certain Faust (ou Fust), il est bien difficile de voir dans une des formes *connues* de la légende de Faust les éléments d'un rituel d'initiation. Il semble donc que la « source » de Guénon dans cette affaire comme en d'autres circonstances, ne relevait pas du domaine public, mais il est bien improbable – pour ne pas dire plus – qu'on doive la chercher dans l'enseignement des maîtres hindous, taoïstes ou musulmans!

On retrouve des énigmes de même sorte, mais sur des sujets plus importants, dans l'ouvrage sur *L'Ésotérisme de Dante* [7], dont certains passages seraient bien déconcertants si on n'admettait pas que l'auteur a disposé de sources non publiques.

C'est ainsi que Guénon mentionne l'organisation rosicrucienne qui manifesta publiquement son existence en 1604. Or, les premiers manifestes rosicruciens ont été publiés en 1614. Il déclare que cette Rose-Croix, nettement antipapiste, du commencement du XVII^e^ siècle, était déjà très extérieure et fort éloignée de la véritable Rose-Croix originelle, et plus loin, il nous dit que la dénomination de *Fraternitas Rosae-Crucis* apparaît pour la première fois en 1374, ou même, suivant quelques-uns (notamment Michel Maïer) en 1413. Mais Guénon ne nous dit pas d'où il a tiré cette date de 1374 destinée apparemment à nous convaincre de l'existence d'une Rose-Croix antérieure à celle du début du XVII^e^ siècle, et on ne comprend pas du tout pourquoi, s'il pensait avoir une certitude au sujet de la date de 1374, il a éprouvé le besoin, en indiquant une source, d'une façon bien vague d'ailleurs, de citer ensuite celle de 1413.

En fait, je crois qu'on ne s'avancerait pas beaucoup en disant qu'on ne trouve pas trace de Fraternité Rose-Croix, de rosicruciens, voire même du *mot* Rose-Croix avant les manifestes de 1614. Comment, dans ces conditions, peut-on parler d'une Rose-Croix originelle dont celle du XVII^e^ siècle

aurait été une dégénérescence ou une déviation, à moins qu'il s'agisse d'une donnée transmise par une organisation initiatique.

Il faut bien dire aussi que l'existence des Fidèles d'Amour, *en tant qu'organisation,* n'est nullement établie historiquement car il apparaît bien que c'est Rossetti, au milieu du XIX[e] siècle, qui en a parlé le premier sans se référer à un texte antérieur.

Pour *la Fede santa,* il semble bien que c'est à Guénon lui-même qu'il faudrait en rapporter l'« invention », car Rossetti et Aroux eux-mêmes (sans parler de l'absence de toute mention antérieure) ne la connaissent pas. Guénon introduit cette dénomination de la façon suivante :

> « Au musée de Vienne se trouvent deux médailles, dont l'une représente Dante et l'autre le peintre Pierre de Pise : toutes deux portent au revers les lettres F.S.K.I.P.F.T., qu'Aroux interprète ainsi : *Frater Sacrae Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius.* Pour les trois premières lettres, cette interprétation est manifestement incorrecte et ne donne pas un sens intelligible; nous pensons qu'il faut lire *Fidei Sanctae Kadosch.* »
>
> Et il ajoute aussitôt : « L'association de la *Fede santa* dont Dante semble avoir été un des chefs, était un tiers-ordre de filiation templière ».

C'est ainsi que, sans autre référence, la *Fede santa* a fait son apparition dans l'histoire. Apparemment, il a suffi pour la faire naître de traduire en italien deux mots latins supposés d'après une inscription ne comportant que les lettres isolées, d'ailleurs susceptibles d'être considérées comme les initiales des sept vertus, interprétation qui a été retenue par Luigi Valli. J'ai demandé, il y a quelques années, à un « guénonien » italien, et depuis à un français, tous deux très au fait de la littérature dantesque, s'ils avaient connaissance d'une mention faite de la *Fede santa* à propos de Dante. Après des recherches assez poussées, leur réponse a été négative [8].

Ici, comme dans le cas du rituel d'initiation des imprimeurs, il est peu vraisemblable que le déchiffrement de l'inscription de la médaille de Vienne dont Guénon déduit l'existence de la *Fede santa* puisse être attribué à une source orientale, quels qu'aient été dans le passé les rapports entre des organisations islamiques et celles auxquelles Dante appartenait.

Mais il se trouve que nous savons que Guénon a eu d'autres sources, au moins une autre source, occidentale celle-là. Son ami Fr. Vreede a révélé que Guénon avait été membre d'une « maîtrise » :

> « Un groupement de maîtres à tous grades dont la tradition orale remontait à l'époque artisanale de la Maçonnerie française, à savoir à l'époque troublée où eut lieu la sécession massive des compagnons contre la domination des maîtres (leurs patrons), car il y eut une confusion mentale progressive entre d'une part les compagnons initiés et d'autre part les compagnons professionnels des corporations de métier, dans lesquels se recrutaient souvent les candidats à l'ordre maçonnique [9]. Après cette décomposition de la Maçonnerie française règulière, des groupements de maîtres décidèrent de maintenir la tradition ancienne toute

pure. Pour empêcher à l'avenir toute déviation, toute divulgation, toute trahison, ils décidèrent l'anonymat des membres, et que désormais il n'y aurait plus de statuts ni d'autres documents écrits; plus de candidatures, mais acceptation de nouveaux membres par cooptation secrète ».

Et Vreede ajoutait : « Je compris alors de quelle source authentique Guénon tenait ses connaissances étendues du rituel et des symboles de la tradition ancienne des bâtisseurs de cathédrales et de leur science géométrique, attribuée à Pythagore sans laquelle le Grand Art ne saurait exister *(ars sine scientia nihil).* »

On ne saurait affirmer que c'est dans ce groupement de Maîtres que Guénon a reçu des indications précises au sujet de Dante et de la *Fede santa,* mais je ne peux m'empêcher de remarquer l'atmosphère très maçonnique, assez inattendue, de *l'Ésotérisme de Dante.* De cette même « source » pourrait bien procéder aussi l'affirmation relative au rituel d'initiation des premiers imprimeurs que nous avons vue plus haut, la Maçonnerie ayant eu un rôle central par rapport aux autres initiations artisanales.

J'en étais là de mes réflexions sur les sources occidentales de l'œuvre de Guénon quand un ami à qui j'en avais fait part fit, à la Bibliothèque Nationale la découverte de deux ouvrages écrits par des Maçons dans les années 1830-1833 [11]. Ces deux ouvrages font mention de l'existence, en Italie, à cette époque, d'une société ou ordre *della Santa Fede* qui, composée de catholiques très stricts et politiquement « réactionnaires », avait adopté, pour « duper les Maçons et les Carbonari », l'initiation connue sous le nom de « rite de Misraïm » *(sic).*

On ne saurait assurément déduire de ceci que cette *Santa Fede* était la continuation de la *Fede santa* dont Guénon nous apprend l'existence à l'époque de Dante, ni se faire une idée exacte de sa nature à travers les propos évidemment tendancieux des deux Maçons qui en font état au début du XIX[e] siècle. Mais il est bien remarquable que cette *Santa Fede* moderne soit présentée comme revêtue d'une forme maçonnique. Il est encore plus remarquable que les deux Maçons en question affirment expressément que « l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg,* le célèbre de Maistre » *avait été provincial du Piémont de cette organisation.*

La mention de Joseph de Maistre, à l'occasion d'une *Santa Fede* « moderne » nous ramène à certains aspects de la carrière de Guénon. En effet :

1. – Guénon a écrit en 1927 un article intitulé « un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples [12] » où est exprimé l'espoir que ce projet pourrait être repris avec quelque chance d'aboutir.

2. – D'après Fr. Vreede, Guénon, pendant l'année 1926, préparait avec un groupe d'amis la fondation d'une association qui fut nommée « Union intellectuelle pour l'entente entre les peuples », et dissoute lors du départ de Guénon pour Le Caire.

Il y a clairement chez Guénon une intention de rattacher son projet à celui de Joseph de Maistre dont il aurait recueilli en quelque sorte l'héritage. Par quelle filiation? nous ne le saurons sans doute jamais, de

même que nous ne saurons pas davantage à quelle organisation initiatique pensait Guénon dans les dernières lignes de l'article de 1927.

Quoi qu'il en soit, ce que nous savons, c'est que ce projet n'a pas abouti.

Après plus d'un demi-siècle, que reste-t-il? Il reste, bien sûr, l'œuvre publique de Guénon, ce qui est sans doute l'essentiel, et je ne saurais mieux faire que de rappeler ici la conclusion d'une étude, publiée (seulement dans le numéro spécial des *Études traditionnelles* consacré à la mémoire de Guénon en 1951, bien qu'ayant été rédigée dès 1944, et dont Guénon a eu connaissance) par un homme qui fut sans doute un des meilleurs connaisseurs de son œuvre et de certaines doctrines orientales :

> « En manière de conclusion, nous insistons encore sur l'extraordinaire puissance de suggestion, sans cesse croissante, du pouvoir de mensonge qui dominera entièrement le monde extérieur avant la fin du cycle. Nous savons qu'il y aura un moment où chacun, seul, privé de tout contact matériel qui puisse l'aider dans sa résistance intérieure, devra trouver en lui-même, et en lui seul, le moyen d'adhérer fermement, par le centre même de son existence, au Seigneur de toute Vérité. Ce n'est pas là une image littéraire, mais la description d'un état de choses qui n'est peut-être plus très éloigné. Puisse chacun s'y préparer et s'armer d'une telle rectitude intérieure que toutes les puissances d'illusion et de corruption soient sans force pour l'en faire dévier. *Rien ne saurait mieux que l'œuvre de Guénon faciliter aux Occidentaux cette préparation.* »

Que pourrais-je ajouter qui soit un plus bel hommage à la mémoire de René Guénon?

Jean Reyor

NOTES

1. J'ai eu ces textes entre les mains pendant un certain temps et je les ai rendus – sans en avoir pris de copie – à la personne qui me les avait communiqués.

2. J'emploie ce mot car il a été dit – et même imprimé – que certains me considéraient comme le « confident » de Guénon! Je ne mérite certes pas cet excès d'honneur.

3. M. Léon CELLIER a bien voulu le rappeler à la fin de l'introduction de son beau livre sur Fabre d'Olivet.

4. Ceci est une constante chez Guénon, depuis les articles de *la Gnose* jusqu'au *Règne de la quantité* du moins en ce qui concerne *la Langue hébraïque restituée*, et ceci est une grande énigme.

5. En effet, si on considère la « chute » d'Adam comme un fait historique qui s'est produit une fois, il ne peut y avoir ensuite que « remontée », « progrès ». Si, au contraire, comme Fabre d'Olivet dans sa traduction des premiers chapitres de la Genèse, on y voit un processus cosmologique, il y a « descente » du commencement à la fin du règne adamique. Ce qui correspond à la perspective hindoue. Celle-ci comporte aussi un aspect « compensateur » : la théorie des *Avatâras* ou descentes divines dans le monde manifesté que Guénon

n'a malheureusement jamais abordée. Il y a fait une simple allusion dans le premier chapitre de *la Crise du monde moderne.* Comme je lui disais un jour combien il me paraissait souhaitable qu'il traite à fond de cette théorie, il me répondit ceci, dont je garantis le sens sinon la littéralité : « Je ne veux pas achever de mettre tout le monde contre moi. Si je dois traiter un jour ce sujet, cela ne sera pas publié de mon vivant. » Lui ayant rappelé ce propos dans les derniers mois de sa vie, il me répondit que, finalement, il n'avait jamais rédigé cet exposé. Il ajouta qu'il ne laisserait aucun texte prêt à être publié après sa mort, mais seulement des notes utilisables pour lui seul.

6. Grillot de Givry étant décédé à cette époque.

7. Il en est une aussi, à propos de Dante, dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* d'une tout autre sorte, et que, seul, J.-P. LAURANT a signalée dans son étude *Réflexions sur Guénon, l'histoire et l'absolu* dans le numéro des *Cahiers de l'homme esprit* de 1973. Il s'agit de la citation de *De monarchia* que Guénon présente à l'appui de sa thèse de la primauté de l'autorité spirituelle. Certes le passage cité, isolé de son contexte, peut se prêter à une telle utilisation, mais comment Guénon, surtout dans un exposé public, a-t-il pu ne pas se sentir obligé d'attirer, par une note, l'attention sur le fait que le *De monarchia,* dans l'ensemble allait à l'encontre de cette thèse?

8. CHARBONNEAU-LASSAY a bien mentionné la *Fede santa* mais en se référant à Guénon.

9. Il est bien probable que la même confusion s'était produite dans d'autres métiers dont les maîtres trouvèrent refuge dans des fraternités qui n'avaient pas primitivement été établies à leur usage, peintres, graveurs et autres faiseurs d'images. (Note de Jean REYOR.)

10. Je n'ignore pas que certains pourraient opposer aux affirmations de Vreede une déclaration de Guénon lui-même qui a écrit dans un compte rendu daté d'avril 1931 (reproduit dans le recueil des *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage,* t. I, p. 174) : « nous ne nous connaissons point de frères en initiation dans le monde occidental, où nous n'avons d'ailleurs jamais rencontré le moindre initié authentique ». Il est clair que Guénon n'a pu vouloir dire par là que Maçonnerie et Compagnonnage, par exemple, ne transmettaient pas une véritable initiation puisqu'une notable partie de son œuvre est fondée sur l'affirmation contraire. Il est évident pour moi que le texte d'avril 1931 veut dire que Guénon n'a pas rencontré en Occident d'individualités qui fussent *autre chose que des initiés virtuels.* Ce pouvait fort bien être le cas des maîtres à tous grades évoqués par Vreede, ce qui n'empêchait nullement ceux-ci de détenir et de transmettre à Guénon un dépôt de connaissances. La validité de la transmission de l'initiation, comme de la transmission d'éléments de connaissance, est liée à la fonction mais non au degré de réalisation du transmetteur. (Les citations de Fr. Vreede sont empruntées à un article paru dans les publications de la Loge Villard de Honnecourt de 1973.)

11. Jean WITT, *Les Sociétés secrètes de France et d'Italie, ou Fragments de ma vie et de mon temps,* Paris 1830 (traduit par A. Bulos), chap. I, pp. 25-35; et Mario REGHELLINI : *La Maçonnerie considérée comme le résultat des religions égyptienne, juive et chrétienne,* par le F ∴ M ∴ R ∴ de S ∴, t. III, Paris, 1833, E ∴ V ∴, 5833 V ∴ L ∴, chap. XXXII, « Maçonnerie en Italie » (pp. 97-104).

12. Dans la *Revue vers l'unité,* mars 1927.

L'Extrême-Asie dans l'œuvre de René Guénon

Pierre Grison

Devons-nous imaginer la haute stature de Guénon dressée, des rives lumineuses du Nil face à l'Asie lointaine, les mains ouvertes pour en accueillir le message? La question peut être en effet posée, encore que sous une forme moins idéale et moins schématisée : comment et par quelles voies perçut-il ce message? Comment s'insère-t-il dans l'œuvre qui nous est proposée? C'est ce que nous voudrions tenter d'indiquer, fût-ce sommairement, dans les réflexions qui suivent.

On connaît, par la relation qu'en donna Paul Chacornac, l'anecdote suivante : en 1934, André Préau, sollicité par une revue indienne, y écrivait :

> « C'est en effet à l'enseignement oral d'Orientaux que M. René Guénon doit la connaissance qu'il possède des doctrines de l'Inde, de l'ésotérisme islamique et du taoïsme, aussi bien que celle des langues sanscrite et arabe... »

Or les trois mots : *« et du taoïsme »* avaient été ajoutés de sa main par Guénon sur le texte qui lui avait été soumis [1].

On aperçoit ici résumé le ternaire doctrinal sur lequel s'appuie – bien qu'en parts inégales – l'œuvre magistrale de Guénon : s'il a beaucoup écrit sur les doctrines de l'Inde, s'il a vécu, mais finalement peu commenté l'expérience de l'Islam ésotérique, le taoïsme constitue un cas singulier : ainsi que l'indique d'ailleurs la formule rectifiée d'André Préau, c'est la seule des trois formes traditionnelles dont ait traité Guénon sans avoir

directement accès à ses textes. Aussi le problème de ses relations avec l'Extrême-Asie est-il d'abord, outre le domaine des principes généraux, un problème de sources : on en conclura toutefois que l'incertitude des références scripturaires n'affaiblit en rien la sûreté doctrinale de l'interprète.

Que signifiait au juste l'additif cité plus haut, et auquel André Préau ne semblait plus, dans la suite, attacher une réelle importance [2]? On pense d'emblée, certes, aux informations dues à Matgioi, qui n'était pas un Oriental, et dont la véracité mérite examen. Paul Chacornac y ajoute, de façon conjecturale, celles d'un « maître » viêtnamien duquel Guénon aurait « reçu *plus* » que Matgioi : la différence de perspective et de niveau entre les deux auteurs est perceptible au premier examen, sans d'ailleurs que ceux du premier justifient la réception d'un enseignement oral de nature particulière; en outre, l'initiateur supposé, s'il est bien ce qu'on en dit, paraît n'être qu'un intermédiaire douteux, *a fortiori* si l'on s'en rapporte aux « traductions » auxquelles il est censé avoir contribué [3]. Encore Guénon était-il parfaitement en mesure – et c'est, à notre avis ce qu'il a fait – de recueillir l'essentiel à des sources impures.

Pour ce qui est de Matgioi – qui ne connaissait pas beaucoup de la Chine, et rien de la langue chinoise –, Guénon ne s'y réfère, à l'évidence, qu'avec circonspection : lorsqu'il croit néanmoins pouvoir à deux reprises, dans *la Grande Triade,* utiliser sa version du *Tao-te king,* c'est pour commettre deux erreurs d'interprétation, heureusement sans conséquences. Aussi y a-t-il quelque excès à prétendre, comme l'a fait André Préau, que *le Symbolisme de la croix* est un simple « développement de *la Voie métaphysique* [4] » : pourquoi n'en pas dire autant de *la Grande Triade,* dont le titre même est un reflet du langage de Matgioi? Certes, en fin de volume, plusieurs chapitres du *Symbolisme de la croix* partent d'idées exprimées par lui, mais Guénon réalise là, par son sens de la « logique », métaphysique, par l'art qu'il détient de ramener toutes les contingences et tous les signes à leur principe, une synthèse personnelle de grande ampleur.

On ne manquera pas d'observer par ailleurs que, même pour le *Tao-te king,* seules y sont utilisées les « traductions » du P. Wieger : c'est l'assurance d'une interprétation juste quant à l'esprit, non, hélas! quant à la lettre; le savant jésuite donne des textes une paraphrase habile et souvent pittoresque, mêlée de gloses et de raccourcis qui lui sont propres : or il arrive plusieurs fois à Guénon, tant dans *le Symbolisme de la croix* que dans *la Grande Triade,* de citer sous le nom de Tchouang-tseu la seule glose du P. Wieger : on ne saurait lui en faire raisonnablement grief [5]. Il est admissible en effet que, faute de temps et d'occasions, Guénon ait dû se satisfaire d'informations ou de traductions de seconde main. Mais a-t-il choisi les meilleures? Et d'abord, pouvait-il disposer de textes sûrs? Même si elles appellent des réserves, il existait, au début du siècle – outre *les Pères du système taoïste* de Wieger – quatre autres versions françaises du *Tao-te king :* celles de G. Pauthier, de Stanislas Julien, d'Alexandre Ular et de Jules Besse, auxquelles s'ajoutera, dans les années vingt, celle de Pierre Salet; plusieurs orientalistes ont préféré utiliser la traduction anglaise, très neutre, de James Legge : solution sans risque. Certes, les textes du *Tao-tsang* étaient inconnus, mais on disposait des *Classiques* du P. Séraphin Couvreur (lequel est d'ailleurs cité par Matgioi), et notamment du *Li-ki,* où l'on peut lire : « Le Fils du Ciel forme avec le Ciel et la Terre

une triade » (chap. XXIII [6]), mais aussi (chap. VII) : « Le cœur de l'homme est le cœur du Ciel et de la Terre. » On imagine le commentaire qu'eût tiré Guénon de cette formule!

Un bref examen des *Caractères chinois* du P. Wieger – aujourd'hui encore irremplaçables – eût permis d'y noter l'antique définition du caractère *san* (trois), le caractère « parfait », comme étant le « nombre du Ciel, de la Terre et de l'Homme [7] », et celle du caractère *wang* (roi) :

> « Selon l'écriture qu'inventèrent les Anciens, trois traits réunis en leur milieu, c'est le Roi. Trois, c'est le Ciel, la Terre et l'Homme, et ce qui met le ternaire en communication, c'est le Roi. »

Kong-tseu dit : « Un reliant les trois (en enfilade), c'est le Roi [8]... » On disposait donc là, en quelques lignes, de toute l'essence de *la Grande Triade.* A quoi l'on pouvait d'ailleurs ajouter l'explication du caractère *chen* (expansion) comme issu d'une image de la double spirale, de *che* (dix), figuré par une croix, comme le signe de l'étendue plane, et de *fang* (carré, espace plan) comme dérivé du *swastika* dextre... Outre que *ts'an* (triade) est censé figurer les trois étoiles centrales de la constellation d'Orion [9]. Aûtre source pourtant, et qui est à l'origine, dans *le Symbolisme de la croix,* de considérations symboliques particulièrement bien venues : celle du sinologue Louis Laloy, judicieux traducteur du *Rêve du millet jaune.*

Peut-on dire de *la Grande Triade* qu'il s'agit d'un ouvrage « entièrement nouveau [10] »? Les données extrême-orientales de l'étude sont, pour l'essentiel, déjà contenues dans *le Symbolisme de la croix,* dont plusieurs chapitres sont ici développés et précisés. La « nouveauté » résiderait plutôt dans les relations qu'établit Guénon, avec l'art des correspondances qui lui est propre, entre le symbolisme cosmologique de l'Asie et ceux de l'Hermétisme et de la Maçonnerie. Mais si la Triade chinoise apparaît davantage comme un point de départ que comme le sujet d'une étude exhaustive, elle se trouve ainsi située dans les dimensions de la *Sophia perennis;* toute équivoque est dissipée quant à la nature et aux relations du Ciel et de la Terre, du *yin* et du *yang,* du taoïsme et du confucianisme : « le premier a son point de départ là même où s'arrête le second [11] »; les informations très précieuses de Marcel Granet sur la « pensée chinoise », celles du colonel Favre sur les sociétés secrètes, sont fermement replacées dans leur cadre traditionnel – mais on devine ce qu'aurait pu être un commentaire de la monographie de Schlegel sur le rituel de la *Hong-houei,* connu, dès cette époque, dans une (mauvaise) adaptation française... Plus au fond, les notions essentielles d'Être et de Non-Être, qui faisaient déjà l'objet de longs développements dans *Les États multiples de l'être,* sont « directement inspirées de la terminologie métaphysique » chinoise, à savoir du *yeou* et du *wou* taoïstes, deux mots à vrai dire inépuisables [12] : cette remarque nous paraît typique de la relation entre l'interprète et la doctrine interprétée, le souci permanent étant d'exprimer l'idée par le mot le moins inadéquat.

On sait – mais on ne le sait, en fait, que par des traductions ultérieures – que la formulation *t'ien-ti-jen* n'est pas, aux yeux du taoïsme, le seul aspect – ni même l'aspect primordial – de la Triade. Certes, la génération

du Ciel et de la Terre à partir de *T'ai-yi,* le « Suprême Un », s'exprime explicitement en Lie-tseu (chap. I) : « L'ayant-forme naquit du sans-forme, d'où résulta la génération paisible du Ciel et de la Terre », ainsi d'ailleurs que dans le chapitre VII du *Li-ki :* « Le Suprême Un, en se divisant, forma le Ciel et la Terre. » Cependant, la cosmologie taoïste place à l'origine de la manifestation les « trois souffles », *san-k'i,* tandis qu'un antique commentaire de Lao-tseu les fait « coaguler pour former les trois Régions célestes, *san kiang,* puis les trois Mondes, *san kiai,* enfin les trois Puissances, *san ts'ai* », lesquelles « puissances » constituent à elles trois notre Triade [13]. Mais il va de soi qu'au plan des principes métaphysiques l'interprétation guénonienne se suffit à elle-même, assurée qu'elle est de cautions parfaitement explicites.

Ce qui paraît toutefois digne d'être souligné, c'est que toutes les méthodes taoïstes de réalisation visent à la reconstitution de l'Unité première à partir du ternaire résultant de l'exsufflation cosmique, tant il est vrai que « les trois Uns, *san yi,* ce n'est qu'Un seul [14] ». La constante alternance de 1 à 3, et de 3 à 1, c'est la manifestation et la réintégration, c'est la solution et la coagulation du langage hermétique [15] : par application de ce principe, dans le symbolisme alchimique chinois, « réunir les trois en Un » c'est faire retour à l'état primordial. Qu'est-ce donc que le mouvement de « retour » du *Tao,* s'il n'est retour à l'Unité? Encore est-il tout à fait remarquable que, pratiquement sans référence fiable aux textes anciens, mais par référence constante à la Certitude principielle, la redéfinition de la Grande Triade présente, chez Guénon, une authenticité sans failles.

Car nous répéterons ici après d'autres cette idée essentielle : si l'œuvre guénonienne erre parfois au niveau des applications actuelles et contingentes, ou se satisfait à leur égard de généralités, elle demeure irréfutable, et d'une exceptionnelle maîtrise, au niveau des principes. Si elle a « reçu plus » que celle de Matgioi, et que bien d'autres d'ailleurs, c'est moins au plan d'une information dont on peut parfois regretter les limites, qu'à celui d'une capacité d'intuition et de synthèse peu commune.

On s'étonne un peu qu'*Orient et Occident* ait connu, en son temps, le succès : peut-être en raison de la vigueur polémique avec laquelle le livre se heurtait aux idées reçues. La véhémence du texte, ses affirmations sans nuances, ses partis pris circonstanciels le rendent aujourd'hui peu lisible; d'autant que telles considérations sur le caractère « profondément pacifique » des Chinois, la réfutation du « péril jaune » ou du danger bolchevique en Asie, l'affirmation du rejet global par celle-ci de la civilisation technique ou le mépris affiché pour le Japon n'ont guère résisté à l'épreuve des faits, si même ils comportent toujours, au regard des principes, une certaine justification [16]. Même le naïf enthousiasme de Leibnitz, interprétant les hexagrammes du *Yi-king* par la numération binaire, ne mérite pas les sarcasmes de l'auteur (« Leibnitz prétendant comprendre les symboles chinois mieux que les Chinois eux-mêmes est un véritable précurseur des Orientalistes [...] ») : Matgioi, dans *La Voie métaphysique,* traduit dans le même langage les hexagrammes *k'ien* et *k'ouen,* la « perfection active » et la « perfection passive ». Encore est-il parfaitement vrai que cette interprétation numérique est un aspect particulier et subalterne des « sciences traditionnelles » : n'est-ce pas toutefois un symbole parlant et, à ce titre, une expression valide de la réalité qu'il traduit?

Ce qu'il faut dire, c'est que nous ne pouvons plus accepter le dualisme « orient-occident » en termes de localisations spatiales (si jamais nous eussions dû le faire) : c'est ce qu'a compris de tous temps la sagesse islamique, notamment sous sa forme chiite. Le couple conserve sa valeur plénière au plan des symboles généraux, et non, comme le clame Sohrawardî d'Alep, à celui des « patries terriennes ». L'Orient demeure le point non localisé où le soleil se lève, l'Occident celui où il se couche [17] :

> « La tradition extrême-orientale, lit-on d'ailleurs dans *la Grande Triade* (chap. XII), est en parfait accord avec toutes les autres doctrines traditionnelles, dans lesquelles l'Orient est toujours regardé effectivement comme le " côté lumineux " *(yang)*, et l'Occident comme le " côté obscur " *(yin)* l'un par rapport à l'autre [...] ».

Image dont la parfaite adéquation indique bien la relativité – et l'interdépendance – des deux notions. Car le *yang* n'est tel que par rapport au *yin*. Et selon la démonstration même de la *Grande Triade*, la trace du *yin* subsiste dans le *yang*, et vice versa. L'Occident est aussi le lieu, note Guénon, se référant à la symbolique chinoise, où « le fruit mûr tombe au pied de l'arbre »; encore le processus du « mûrissement » comporte-t-il (outre son symbolisme équinoxial) d'incontestables aspects positifs, dont la naissance du *Tao-te king* au cours d'une retraite occidentale n'est pas le moindre exemple : l'Ouest, confirme Sseu-ma Ts'ien, c'est le côté où les êtres « s'achèvent et viennent à maturité ». En Chine, le « voyage en Occident » est aussi retour aux sources, en ce qu'il *remonte le cours des fleuves*, et conduit au mont K'ouen-Louen, centre mythique du monde. Du point de vue bouddhique, il conduit au paradis d'Amida, mais également à la « source » des Écritures, où les recueillit, entre autres, le pèlerin Hiuan-tsang.

Puisqu'on vient de l'évoquer, il est une autre part de l'œuvre de Guénon qui doit, dans ce même cadre, retenir notre attention : c'est précisément celle qui a trait au bouddhisme. Dans la première version de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, la doctrine de Gautama était condamnée sans appel en raison de sa dérivation, de son caractère d'*extériorité* par rapport à la stricte orthodoxie de la tradition de l'Inde : c'était le point de vue pur et simple du *Védânta* [18]. Mais point de vue unilatéral, que les informations apportées par A. K. Coomaraswamy et Marco Pallis amenèrent Guénon à nuancer dans la suite, avec une parfaite et rare honnêteté intellectuelle. Certes, une telle réinterprétation comporte encore les éléments d'un manichéisme excessif entre *Hinayâna* et *Mahâyâna*, mais aussi la prise en compte de la substance métaphysique du second, dont le caractère « tardif » et artificiel est justement contesté : les écoles n'ont nullement poussé, ainsi s'exprime le tendancieux *Dîpavamsa*, « comme des épines sur l'arbre » du *Theravâda*. Ni l'imputation de littéralisme sommaire, ni celle d'altération sentimentale, formulées par les deux grandes Voies l'une vis-à-vis de l'autre, ne peuvent être retenues de façon globale. Mais ni l'aspect dévotionnel du *Hinayâna*, ni celui du *Jôdo Shin Shû* ne doivent être *a priori* considérés comme déviants. Selon un *sûtra* sanscrit, le Bouddha lui-même aurait prophétisé la diversité des écoles, et significativement conclu qu'elle ne « gênerait point l'unité du

dharmadhâtu [...] » En fait, souligne le Patriarche du *Zen*, Houei-nêng, « il ne saurait y avoir deux voies dans la Loi du Bouddha; il n'y a qu'une seule voie », dont les sentiers s'adaptent à la démarche des pèlerins qui les empruntent.

Peut-être, s'il l'avait connu, Guénon eût-il été réticent à l'égard de l'amidisme, à moins qu'il n'en ait immédiatement perçu l'incontestable dimension métaphysique. Mais que n'aurait-il écrit des grandes écoles ésotériques *Tendai* et *Shingon (T'ien-tai* et *Tchen-yen)?* Qu'elles ont reçu l'influence taoïste? C'est difficilement soutenable. Outre les emprunts au vocabulaire du *Tao* (simple opportunité de traducteurs) et les fables intéressées qui attribuent à Lao-tseu l'introduction du bouddhisme en Chine, les interactions sont peu évidentes, sauf peut-être, comme le souligne Guénon, dans les pratiques du *Zen.* Encore le formalisme des méthodes, au plan taoïste, ne se révèle-t-il pas d'une efficacité telle qu'il n'ait incité les écoles de l'« alchimie interne » *(nei-tan)* à intégrer explicitement les méthodes de méditation du *T'ien-tai* [19].

Si les travaux de René Guénon sont connus en Inde, s'ils ont, au Pakistan, une réelle influence – mais on est là en pays d'Islam – ont-ils eu des échos jusqu'aux rives du Pacifique? Au Viêtnam, la revue *France-Asie* lui rendit, après sa mort, un important hommage et fut, dans une certaine mesure, ouverte à ses idées : mais elle ne touchait, dans toute l'Asie orientale, qu'un public occidental ou fortement occidentalisé. Nous savons qu'au Cambodge plusieurs des personnalités qui ont, au cours des décades passées, joué un rôle public de premier plan, étaient des lecteurs de Guénon, dans l'œuvre duquel ils avaient trouvé, sans ressentiment aucun, le contrepoids à leur formation occidentale et la voie d'un retour aux sources spirituelles de leur propre tradition [20]. De ce paradoxe apparent, Guénon se fût sans doute déclaré satisfait.

Plus significativement encore, outre les travaux qui ne visent qu'à prolonger ou préciser l'œuvre du Maître dans la voie qu'il a tracée – et au nombre desquels voudraient se situer modestement les nôtres –, d'autres ouvrages récents consacrés aux traditions extrême-orientales lui sont redevables, si même ils n'en conviennent pas toujours explicitement. En ce domaine comme en d'autres, rien n'est plus tout à fait, après Guénon, comme avant. Preuve suffisante, dirait-il, que son propre enseignement ne revêt pas un caractère personnel, mais constitue le moyen d'un retour aux fondements de la Tradition unanime, sans l'obstacle des préjugés d'écoles. « Ce que d'autres ont dit, voilà ce que j'enseigne », affirmait déjà Lao-tseu (chap. XLII), approuvé en cela par Tchouang-tseu [21] : c'est à la fois trop peu dire et tout exprimer de la fonction traditionnelle qu'assume, au regard de l'Extrême-Asie comme d'autres domaines plus familiers, le message guénonien, tout entier soumis à la Volonté du Ciel.

Pierre Grison

NOTES

1. *La Vie simple de René Guénon* (Paris, 1958), p. 42. L'authenticité du fait est formellement attestée par M. Jean REYOR.

2. Non plus d'ailleurs qu'à l'ensemble de la formule : « Ses contacts orientaux ont dû lui être profitables; mais tout compte fait... on ne découvre rien dans ses écrits qui n'ait été déjà publié ou qu'il n'ait pu reconstituer par son intelligence [...] » (« René Guénon : son temps et son œuvre », in *France-Asie*, n° 80, Saigon, janvier 1953).

3. Celles de *la Voie métaphysique* doivent beaucoup plus, heureusement à PHILASTRE, philologue à la terminologie complexe mais bien établie : l'expression *« voie rationnelle »* est d'ailleurs celle par laquelle Philastre traduit le mot *tao*, lequel exclut évidemment la « rationalité ».

4. Cf. ci-dessus, note 2.

5. Une sollicitation du texte qui appelle davantage de réserve : dans *Les Principes du calcul infinitésimal* (p. 67), on lit, d'après *Tao-te king*, 42 : « Un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit *tous les nombres.* » Or, même MATGIOI a correctement traduit : « trois a produit *les dix mille êtres* ». TCH'ENG-TSEU, commentant le *Yi-king*, s'exprime d'ailleurs semblablement : « Un et deux [...] sont l'origine de la naissance des dix mille êtres. » Dans certaines expressions de la Triade, *wan wou*, les dix mille êtres, se substituent naturellement à l'Homme : le vase tripode de Fou-hi, lit-on dans le *Che-ki* de SSEU-MA TS'IEN, symbolisait l'unité effectivement réalisée « du Ciel, de la Terre et des dix mille êtres »; mais les trois vases tripodes de Houang-ti, c'est *T'ien*, *ti* et *jen*, l'homme.

6. *Ts'an*, une « société de trois », traduit COUVREUR.

7. MATGIOI a bien vu que le trigramme est « passage de l'Unité à la Triade » (les trois traits de l'un répondent aux trois éléments de l'autre). Or *san* s'écrit comme le trigramme *k'ien*, la « perfection active ».

8. Ce qui permet d'ailleurs d'exprimer quelques réserves sur le caractère *wang*, tel qu'il est représenté au chap. XVII de *la Grande Triade*.

9. Dont une partie est en effet dénommée *ts'an*.

10. Paul CHACORNAC, *op. cit.*, p. 111.

11. *La Grande Triade*, chap. XVIII. On se situe ici, bien entendu, au seul plan doctrinal. Car le personnel taoïste est constitué en large part de médiums spirites et de pourfendeurs de diables, hors donc, mais non au-dessus de la tradition confucéenne. Il en est ainsi du Maître céleste chinois *(T'ien-che)*, aujourd'hui réfugié à Tai-wan; également des *thây phù-thuy* viêtnamiens dont parle Matgioi, et qui ne sont que des « maîtres de l'eau bénite », c'est-à-dire des sorciers de village.

12. *Les États multiples de l'être*, chap. III. « Tous sous le Ciel sont nés de l'Être, *yeou;* l'Être est généré par le Non-Être, *wou* », enseigne LAO-TSEU (chap. XL). Dans le *Tao-te king*, *wou* et *yeou* apparaissent comme les deux modes du *Tao*, selon qu'il n'est pas, ou qu'il est *qualifié*. L'illustre WANG PI dit qu'il est *wou*, « sans », et TCHOUANG-TSEU (chap. II) que « Le Tao n'est pas Tao ». TCH'ENG HIUAN-YING, exégète des T'ang, pose l'intéressante équivalence suivante : « *Tao*, c'est *wou; te*, la " Vertu ", c'est *yeou.* » Littéralement, *yeou*, *wou*, c'est : « il y a, il n'y a pas ». Rappelons que la notion de *wou-k'i*, « sans faîte », trouve aussi sa référence dans le *Tao-te king* (chap. XXVIII).

13. D'après Isabelle ROBINET, *Les Commentaires du Tao-te king* (Paris, 1977), p. 158. Laquelle triade semblerait avoir été précédée, si l'on en croit SSEU-MA TS'IEN, par une autre, composée du « Ciel-un, de la Terre-un et du Suprême-un, *T'ien-yi*, *Ti-yi* et *T'ai-yi* », ce qui ne postule pas que les trois principes y aient été considérés sur un même plan : les deux premiers dérivent évidemment du troisième, « le plus noble est *T'ai-yi* ».

14. *Cheng-hiuan king*, cité par Henri MASPÉRO, *Le Taoïsme*, Paris, 1950, p. 140.

15. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre étude : « A propos de la Triade », in *Études traditionnelles*, n° 473, sept. 1981.

16. Encore est-il difficile au lecteur d'aujourd'hui de se situer dans la perspective de l'époque : certaines des illusions de Guénon ont été partagées, dans le même temps, par d'autres bons esprits, et notamment par René Grousset, lequel assurait que jamais le Japon ne s'opposerait militairement au monde occidental... Si donc René Guénon errait en jouant les Cassandre, il le faisait en bonne compagnie.

17. Selon la très belle image de l'étymologie chinoise, *si*, l'Occident, c'est l'oiseau qui se pose sur son nid (à la tombée du jour). Mais il sera, bien sûr, à l'Orient dès le lever du soleil pour l'accompagner dans son cours (*tong*, l'Orient, c'est le soleil dans les branches d'un arbre).

18. « Les bouddhistes, plongés dans les ténèbres, ne respectent pas la *shruti* [...] » (Vidyâ ranya). Certains textes puraniques font bien du Bouddha un *avatâra* de Vishnu, mais sous l'aspect purement négatif de personnification de l'illusion *(mâyâ)* et de l'erreur *(moha)* inhérentes à l'âge de fer.

19. Il s'agit bien d'une opportunité méthodique, et non d'une « couverture », comme on peut l'envisager avec Guénon à propos du *Lotus blanc,* ou même des moines boxeurs de Chao-lin tels que les voit la légende de fondation de la *Hong-houei.*

20. Qui est, notons-le, celle du *Hinaŷana* (SONN SANN, « Ce que je dois à René Guénon », in *France-Asie,* n° 80).

21. « Ce sont là d'antiques règles du Tao; Kouan-yin et Lao-tan en reçurent l'usage et en furent satisfaits » (chap. XXXIII). TCHOUANG-TSEU attribue nombre de fragments du *Lao-tseu,* soit au lointain empereur Houang-ti, soit à la sagesse anonyme. Notons aussi CONFUCIUS : « Je transmets [l'enseignement des Anciens], et n'innove pas » (*Louen-yu,* chap. VII).

L'axe doctrinal

Réflexions à la lumière de l'œuvre de Guénon

concernant l'unité principielle, l'ésotérisme, l'exotérisme et les risques de la voie initiatique

Giovanni Ponte

I

Les confusions de tout ordre qui se sont développées autour de l'œuvre de René Guénon sont telles que l'on peut arriver à se poser la question : est-ce encore le cas d'en parler? Est-il encore possible de s'y référer dans un article, d'une façon qui ne soit pas utilisable tout de suite par quelques-uns pour susciter d'autres confusions? En effet, on risque bien des résultats décevants et, dans ces conditions, il est certainement indispensable de procéder avec une grande circonspection.

On pourrait cependant remarquer, en nous approchant du moment où « le fruit tombera au pied de l'arbre [1] », que, justement, les confusions autour de l'œuvre de Guénon font aussi partie des « signes des temps » qu'il eut le rôle de dénoncer, avec une constance inébranlable en dépit de l'incompréhension et des fausses interprétations de nombre de ses lecteurs. Il prenait même chaque fois cette incompréhension comme une occasion pour revenir sans cesse sur la doctrine qu'il exposait, et pour la présenter suivant de nouveaux points de vue, utiles au moins pour quelques-uns, pour dissiper des erreurs.

Une confusion contre laquelle il prit notamment une position très nette est le malentendu qui consistait à le faire passer pour un « converti [2] ». Il s'agissait d'ailleurs, et il s'agit là encore, d'un malentendu entretenu à dessein dans bien des cas [3], susceptible non seulement de donner une fausse opinion de René Guénon, mais aussi de dénaturer complètement le sens

de la doctrine exposée dans son œuvre. En fait, comment comprendre la doctrine métaphysique universelle dont il a parlé, et la recherche de réalisation qui en découle, si l'on croit qu'il est question, pour Guénon, de se « convertir » d'une forme à une autre (même s'il s'agit là d'une forme traditionnelle pleinement valable) ?

Cependant, réagissant contre cette erreur évidente, et en insistant à juste titre sur le caractère ésotérique de la position de Guénon et de la doctrine exposée par lui [4], d'autres en sont arrivés à nier la compatibilité de cet ésotérisme avec l'orthodoxie des formes exotériques et religieuses; l'adhésion indéniable d'un ésotériste à une de celles-ci ne serait alors qu'apparente et cacherait même une sorte de simulation. On a pu avancer à ce propos l'argument que la recherche de la connaissance du principe métaphysique, dont il est question dans l'œuvre de Guénon, serait incompatible avec la croyance au Dieu de la religion : il y aurait une opposition irréductible entre le *« monisme métaphysique »* et le *« dualisme religieux »* (fondé sur le maintien de la relation Créateur-créature).

On voit là que la question des rapports entre ésotérisme et exotérisme religieux donne lieu très facilement à de graves malentendus; cependant, nous croyons qu'un examen un peu approfondi de ce sujet peut être une occasion d'en tirer des conséquences de la plus grande importance.

II

En se référant aux arguments résumés ci-dessus, on peut remarquer tout de suite que la caractérisation de deux aspects de la tradition tels que l'ésotérisme et l'exotérisme par deux termes proprement philosophiques comme « monisme » et « dualisme » dénote un abus de langage impliquant bien plus qu'une simple question de terminologie. Le « monisme » désigne, en fait, un type de « système » où un terme défini est affirmé d'une façon exclusive comme étant le seul réel; or c'est là justement ce qui peut arriver dans une conception de l'ésotérisme, ou de la doctrine métaphysique exposée par Guénon, mal comprise suivant un point de vue philosophique et systématique [5].

D'abord, à vrai dire, les énoncés de la métaphysique traditionnelle, entendue dans son sens intégral, vont infiniment au-delà de l'Être un, notamment lorsqu'il est question du « Zéro » métaphysique ou du « Non-Être »; et, suivant Guénon, « faire abstraction du Non-Être, c'est même proprement exclure ce qui est plus vraiment et plus purement métaphysique [6] ».

Cependant, dans la métaphysique et dans l'ésotérisme traditionnel, même lorsqu'il s'agit de l'Être et de l'unité principielle, cela a une signification bien différente par rapport aux affirmations exclusives de toute philosophie « moniste ». Ce que Guénon désigne comme unité métaphysique, principe de la manifestation universelle, implique et totalise en réalité toute sa multiplicité, et notamment toutes ses dualités, qui ont dans cette unité même leur véritable raison d'être, sans toutefois qu'elle en soit affectée par une division ou par une séparation quelconque qui serait

incompatible avec sa nature. Or il est bien entendu que la conception de cette synthèse principielle de la multiplicité dans l'unité échappe entièrement lorsqu'on s'en tient à un point de vue rationaliste, et même que cette conception apparaîtrait contradictoire si on la réduisait dans les cadres d'une analyse rationnelle; mais, justement, l'impuissance de celle-ci est évidemment inévitable et conforme à la nature des choses lorsqu'il s'agit en fait d'énoncés qui font allusion à ce qui la transcende [7].

René Guénon s'est exprimé en des termes très clairs sur cette question des rapports entre unité et multiplicité, vraiment capitale pour les applications qui, comme nous allons le voir, sont susceptibles d'en dériver dans tous les domaines :

> « L'Être est un en soi-même, et, par suite, l'existence universelle, qui est la manifestation de ses possibilités, est unique dans son essence et sa nature intime; mais ni l'unité de l'Être ni l'" unicité " de l'Existence n'excluent la multiplicité des modes de la manifestation, d'où l'indéfinité des degrés de l'Existence, dans l'ordre général et cosmique, et celle des états de l'Être, dans l'ordre des existences particulières [...] il résulte de là que, dans tout le domaine de l'Être, la constatation de la multiplicité, loin de contredire l'affirmation de l'unité et de s'y opposer en quelque façon, y trouve le seul fondement valable qui puisse lui être donné, tant logiquement que métaphysiquement [8]. »

La multiplicité se trouve donc totalement incluse dans l'unité principielle de l'Être. Cependant, du point de vue contingent, apparent et relatif de la manifestation, on peut parler aussi d'une « descente » dans les degrés inférieurs de la réalité. Ou bien encore, inversement, peut-on parler d'une « fusion » ou d'une « transformation » des possibilités manifestées lorsqu'elles sont ramenées à l'unité principielle (dont d'ailleurs elles ne sont jamais sorties que dans un sens purement illusoire et provisoire).

Une référence à la « descente » dans les degrés inférieurs se trouve explicitée, par exemple, dans cette remarque du *Règne de la quantité :*

> « Si l'unité principielle est absolument indivisible, elle n'en est pas moins, pourrait-on dire, d'une extrême complexité, puisqu'elle contient " éminemment " tout ce qui, en descendant pour ainsi dire aux degrés inférieurs, constitue l'essence ou le côté qualitatif des êtres manifestés [9]. »

D'autre part, en ce qui concerne par contre la « transformation » dans l'unité principielle, nous rappelons que, suivant une autre remarque tirée du même ouvrage de Guénon, dans cette unité :

> « l'Être possède toute la plénitude de ses possibilités " transformées ", si bien qu'on pourrait dire que la distinction, entendue au sens qualitatif, y est portée à son suprême degré, en même temps que toute séparation a disparu [10] ».

III

Les points fondamentaux que nous venons de rappeler à propos des rapports de l'unité principielle et de la multiplicité, nous paraissent utiles pour encadrer et pour mieux comprendre plusieurs aspects des formes traditionnelles et de la doctrine exposée par Guénon.

On peut d'abord observer qu'à la parfaite compatibilité et complète subordination de la multiplicité de la manifestation à l'unité principielle, correspond une semblable compatibilité et subordination des connaissances qui s'y réfèrent respectivement [11]. Un exemple bien significatif à cet égard nous est donné par les sciences traditionnelles. Parfaitement compatibles et complètement subordonnées à la métaphysique, elles constituent, si l'on peut dire, des modalités par lesquelles celle-ci « descend » dans les domaines distincts de la manifestation et de ses points de vue relatifs. Cette « descente », opérée plus ou moins directement par ceux qui ont eu accès à une connaissance plus élevée et en raison de celle-ci, peut permettre à d'autres d'y participer d'une façon indirecte et sous des formes relatives; de plus, elle peut aussi offrir à certains le point de départ pour une voie qui, en s'appuyant sur le caractère nécessairement symbolique de ces formes, sera susceptible de conduire à une « transformation », ramenant à la connaissance des principes supérieurs dont elles sont dérivées. D'autre part, lorsque les sciences, traditionnelles à leur origine, se trouvent radicalement séparées de tout principe métaphysique (c'est notamment le cas des sciences modernes), elles perdent « toute signification profonde et même tout intérêt véritable au point de vue de la connaissance [12] », étant renfermées désormais dans un domaine irrémédiablement borné [13], incompatible avec toute connaissance supérieure.

Mais les remarques que nous venons de faire au sujet des sciences traditionnelles peuvent trouver aussi une application (au moins sous un certain rapport et en tenant compte des différences respectives) en ce qui concerne les formes traditionnelles en général, et notamment les religions. En effet, en tant que traditionnelles, elles sont par leur nature parfaitement compatibles et entièrement subordonnées au domaine métaphysique : elles représentent pour ainsi dire la « descente » [14], sous des aspects relatifs et formels, de Ce qui relève de l'ordre principiel, assurant par là une participation indirecte à celui-ci; en outre, lorsque les conditions sont remplies, elles offrent aussi une base pour un chemin de « transformation » et de retour à la réalité supra-formelle dont elles dérivent. D'autre part, au cours du développement historique, à cause de l'incompréhension des hommes, les éléments qui constituent le support de la manifestation des religions dans le monde terrestre peuvent arriver à être séparés plus ou moins complètement de cette réalité, perdant par là, d'une façon correspondante, leur raison d'être profonde et leur efficacité.

Il faut d'ailleurs aussi tenir compte que, dans ce qui est d'ordre relatif, « il y a des degrés fort divers, selon qu'il s'agit de choses plus ou moins éloignées du domaine des principes [15] » : et c'est justement à ce propos que

l'on peut envisager la question des rapports entre ésotérisme et exotérisme. En effet, si l'exotérisme est le côté de la tradition généralement accessible et le plus extérieur, il ne peut tirer sa validité profonde que de la réalité plus intérieure de la tradition, c'est-à-dire, en général, de l'ésotérisme (qui du reste inclut à son tour des aspects et des niveaux très différents et en rapport entre eux, et tous subordonnés, en définitive, à la métaphysique).

A ces considérations, on peut ajouter la remarque de Guénon :

> « il est admissible qu'un exotériste ignore l'ésotérisme, bien qu'assurément cette ignorance n'en justifie pas la négation, mais, par contre, il ne l'est pas que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme, ne fût-ce que pratiquement, car le " plus " doit forcément comprendre le " moins " [16] ».

En fait, c'est justement du point de vue ésotérique qu'il est possible de comprendre pleinement toute la valeur et toute l'importance d'un exotérisme, et notamment de l'adhésion à un exotérisme religieux [17]; et, pour celui qui a eu accès à la voie ésotérique d'une initiation [18], l'exotérisme religieux pourra constituer une base pour son travail initiatique : pour l'initié, les formules et les rites religieux pratiqués par lui prennent « une signification beaucoup plus réellement importante » que celle qu'ils peuvent avoir pour le simple exotériste [19], s'agissant de moyens pour remonter (pourvu qu'il en possède les qualifications) jusqu'aux racines supra-formelles dont ils dérivent [20].

IV

Naturellement, pour l'initié ou pour l'aspirant à l'initiation, l'exotérisme à pratiquer et à prendre pour base de l'ésotérisme serait normalement celui de la tradition où il est né : assurément, il y a là des raisons vitales de correspondance avec le milieu qui vont bien au-delà de considérations d'ordre simplement extérieur. Cependant, comme nous l'avons remarqué déjà, les éléments par lesquels un exotérisme, et notamment une religion, se manifeste dans le monde humain peuvent arriver à être en fait plus ou moins complètement séparés de l'ésotérisme et de cette réalité supérieure dont ils dérivent. Lorsque cette séparation est complète, il ne s'agit proprement plus d'un exotérisme traditionnel ni d'une religion, mais tout simplement de résidus susceptibles d'être utilisés à des fins radicalement différentes de la raison d'être originelle de la forme traditionnelle en question. Cependant, sans arriver à ce degré extrême de dégénérescence, des cas divers peuvent en fait se présenter, avec des conséquences non négligeables au point de vue qui nous intéresse ici.

Notamment, sur la base des explications données par Guénon à ce sujet, on comprend qu'une forme religieuse dégénérée puisse rester vivante bien que l'ésotérisme correspondant soit devenu inaccessible et que les organisations initiatiques par lesquelles cet ésotérisme se manifestait aient disparu. Et, au cas où cette forme ne serait pas susceptible de s'intégrer à une initiation accessible, il ne sera évidemment plus possible qu'un initié

(ou un aspirant à l'initiation) la prenne comme base exotérique appropriée pour sa voie de réalisation [21]. A ce propos, il faut naturellement tenir compte qu'une initiation doit impliquer un rapport parfaitement réel, fondé techniquement sur un pacte conscient et engageant, auquel des orientations « idéales » ne sauraient aucunement suppléer [22].

D'autres considérations s'imposent, où il est question d'un exotérisme religieux qui, dans les conditions actuelles, permet encore la participation à l'ésotérisme correspondant et à des formes d'initiation accessibles [23]. En effet, même lorsqu'une tradition est demeurée complète et donc pleinement vivante, il ne faut pas oublier que la manifestation concrète d'une forme religieuse ne concerne pas forcément un milieu humain homogène, mais peut s'étendre sur un monde avec des caractères fort divers (de nos jours aussi avec des interférences antitraditionnelles de plusieurs sortes), et avec des implications pareillement différentes par rapport aux possibilités d'ordre ésotérique.

Quant à l'ésotérisme lui-même, et bien qu'il soit *« toujours et partout le même dans son essence* [24] », il n'en est pas moins vrai qu'il présente une grande variété de méthodes et de voies, répondant aux différences des natures individuelles auxquelles elles sont destinées, avec des modalités qui sont plus ou moins extérieures ou, si l'on peut dire, plus ou moins « exotériques » les unes par rapport aux autres, et qui correspondent à des points de vue doctrinaux fort différents. De plus, des incompréhensions et des préoccupations étrangères peuvent dresser bien des obstacles sur le chemin menant au but unique; sans compter la présence de contrefaçons de l'ésotérisme et la diffusion de courants hétérodoxes, ainsi que la tendance corrélative à se retirer de la part de ce qui relève de l'ordre le plus profond [25].

Ces quelques remarques très générales suffisent, croyons-nous, pour indiquer la grande difficulté à s'orienter dans une situation si complexe, surtout pour ceux qui, comme les Occidentaux actuels, proviennent d'un milieu dominé par la mentalité profane moderne. Notamment, nous croyons utile de nous arrêter ici brièvement sur certains risques concernant plus spécialement l'approche de ces Occidentaux qui, ayant lu Guénon, ont cherché une adhésion effective à l'ésotérisme en dehors des formes occidentales, souvent sans se rendre compte des situations très délicates dans lesquelles ils allaient se trouver.

V

On peut remarquer qu'une forme particulière de danger concerne justement ceux qui se réfèrent à un exposé approfondi de la doctrine traditionnelle intégrale, tel qu'il se trouve dans l'œuvre de Guénon, après l'avoir lue d'une manière trop superficielle. La grande disproportion entre les réalités dont il s'agit et le niveau de compréhension mentale peut donner lieu alors à des applications simplistes et amener des résultats désastreux. Notamment, une notion trop superficielle du rattachement initiatique et de son importance peut le faire rechercher sans trop se

préoccuper des modalités sous lesquelles on le trouve accessible ou des personnes qui le transmettent; surtout, très facilement on risque de procéder comme s'il s'agissait d'un bien à acquérir pour sa propre individualité, et non de la voie où celle-ci doit être sacrifiée. Or, tout cela peut impliquer d'un côté un lien définitif avec quelque chose qui ne sera ni assimilable ni valable pour sa propre recherche initiatique; et, d'un autre côté, il faudra s'attendre à toutes les conséquences d'une attitude de fond absolument erronée.

Celui qui s'est mis dans ces conditions, même en admettant qu'il ait accédé à une initiation authentique, se trouvera forcément incapable d'établir un rapport correct avec une autorité initiatique. Il se peut alors qu'en associant ses prétentions individuelles avec les données théoriques acquises et avec l'initiation obtenue, il s'illusionne de pouvoir diriger à sa guise sa propre voie initiatique et son ésotérisme, en suivant pratiquement ses critères individuels, ce qui est tout à fait contradictoire [26]. Cela peut être sans doute moins grave s'il reste à un niveau très extérieur; mais les choses deviennent bien plus inquiétantes lorsque l'initié en arrive à s'attribuer une inspiration supérieure [27], ou même un rôle de Maîtrise spirituelle [28], mettant en œuvre des forces dont il ne soupçonne pas la nature, et entraînant à sa suite tous ceux qui participent à son illusion.

Toujours à ce propos, il faut considérer aussi le cas de ceux qui, attirés d'abord par l'œuvre de Guénon dans leur recherche d'une initiation orientale, y ont accédé et y ont même été chargés d'une fonction valable dans un domaine déterminé; mais qui, face aux implications de la reconnaissance de l'autorité dont leur propre rôle relevait, ont fini par les refuser en raison d'une incompréhension mêlée, dans ce cas aussi, à leur propre besoin d'affirmer leur individualité [29]. Un exemple particulièrement frappant concerne le cas où ce refus a été opposé par un initié investi d'une fonction spécifique d'intermédiaire entre un Maître spirituel et une organisation initiatique rattachée à celui-ci [30] : or, cette véritable rupture du pacte initiatique ne peut qu'impliquer le retrait de l'influence spirituelle sur laquelle la validité traditionnelle de la fonction en question se fondait entièrement; à sa place, un simulacre vide subsistera, non seulement sans possibilité de transmission d'une initiation valable, mais susceptible d'être utilisé, à des niveaux différents et suivant les circonstances, par des influences pseudo-traditionnelles et contre-initiatiques, avec des conséquences se répercutant dans un sens descendant et aboutissant à des résultats d'une incalculable gravité.

En réalité, comme Guénon l'a bien expliqué [31], le simple accès à l'initiation n'implique aucunement le dépassement effectif des tendances négatives propres à chaque individualité. Et en fait, après un rattachement éventuellement obtenu sans les dispositions requises, les tendances individuelles non contrôlées, en même temps qu'elles empêchent l'avancement dans la voie de l'ésotérisme, peuvent même se développer et devenir un support à des déviations bien plus graves et irrémédiables [32] comparées à ce qui peut arriver à un exotériste ou à un profane.

VI

Pour résumer le tableau que nous venons de dresser, nous pouvons tout d'abord revenir maintenant à la conception de l'unité principielle exposée par Guénon : nous avons vu que cette conception, bien différente du « monisme » philosophique, fait partie d'une doctrine métaphysique intégrale, dont dérivent les applications traditionnelles, dûment hiérarchisées; dans ces applications, notamment, l'ésotérisme et l'exotérisme sont parfaitement compatibles et harmonisés, jusqu'au moment où des interférences séparatives interviennent, prenant pour support les individualités humaines [33]. En effet, comme nous l'avons indiqué, ces interférences se retrouvent soit dans la dégénérescence des formes exotériques religieuses (conduisant aussi à l'exclusivisme et aux oppositions à l'ésotérisme), soit dans les déviations et dans les contrefaçons de la voie initiatique où l'ésotérisme devrait se réaliser.

D'autre part, ce qui, par référence aux principes, est la « doctrine de l'Unité », se reflète, pour illuminer tous les niveaux, dans la voie de l'unification [34], consistant notamment dans le combat [35] livré contre l'attachement aux apparences séparatives qui doivent être finalement dépassées et effacées. La conception de l'accord entre exotérisme, ésotérisme et unité principielle, magistralement mise en lumière par René Guénon, conduit donc à un critère opératif fondamental d'effacement, de dépouillement et de renoncement à la dispersion individualiste, pour aboutir à la « concentration » totale. Dans ce but, cependant, toutes les facultés individuelles sont elles-mêmes impuissantes; ce qui ramène, en définitive, à l'indispensable nécessité d'un recours constant à la présence centrale et supra-individuelle de la réalité principielle, qui seule est susceptible d'ordonner et de résoudre toute chose [36].

Giovanni Ponte

NOTES

1. Nous employons là une expression extrême-orientale bien significative, à laquelle René GUÉNON fait allusion dans l'Avant-Propos du *Règne de la quantité et les Signes des temps*, et désignant la fin d'un cycle.

2. Cf. l'article « A propos de conversions » (chap. XII d'*Initiation et Réalisation spirituelle*), où GUÉNON remarque que « quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou à plus forte raison par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, " inconvertissable " à quoi que ce soit [...] On ne saurait dénoncer trop énergiquement l'équivoque qui amène certains à parler de " conversions " là où il n'y en a pas trace, car il importe de couper court aux trop nombreuses inepties de ce genre qui sont répandues dans le monde profane, et sous lesquelles, bien souvent, il n'est pas difficile de deviner des intentions hostiles à tout ce qui relève de l'ésotérisme ».

3. A ce propos, il y aurait lieu de noter que, de divers côtés, on a eu intérêt à classer Guénon comme étant un converti à la religion musulmane : notamment, cela a pu servir

en des milieux catholiques pour faire barrage à l'audience de son œuvre; et on a pu aussi en profiter, en d'autres milieux occidentaux, pour jeter le discrédit sur lui, en même temps que certains musulmans pouvaient penser en tirer profit pour faire œuvre de prosélytisme.

4. Cf. l'article de Pierre COLLARD, « René Guénon et la religion musulmane » (*Renaissance traditionnelle,* janv. 1977), contenant aussi le passage d'une lettre personnelle de Guénon qui est particulièrement explicite sur ce sujet. Pour de plus amples références à cet égard, voir notre article « Convertirsi a che cosa? », dans *Rivista di Studi tradizionali,* n° 47, juil.-déc. 1977. (Traduit dans *Renaissance traditionnelle,* n° 37, janvier 1979.)

5. A ce propos, René GUÉNON rappelait l'affirmation de LEIBNITZ : « Tout système est vrai en ce qu'il affirme et faux en ce qu'il nie »; et il remarquait que « c'est justement le côté négatif ou limitatif qui constitue proprement le " système " comme tel » (*Le Règne de la quantité...* chap. XI).

6. Cf. *Les États multiples de l'être,* chap. V, où GUÉNON précise : « l'unité elle-même n'est pas un principe absolu et se suffisant à soi-même, mais c'est du Zéro métaphysique qu'elle tire sa propre réalité. L'Être, n'étant que la première affirmation, n'est pas le principe suprême de toute chose; il n'est, nous le répétons, que le principe de la manifestation, et on voit par là combien le point de vue métaphysique est restreint par ceux qui prétendent le réduire exclusivement à la seule " ontologie " ».

7. On peut rappeler à ce propos le passage suivant du traité *De docta ignorantia* de Nicolas de CUSE : « Puisque la raison est incapable d'aller au-delà des contradictoires, il n'y a aucun nom auquel un autre ne s'oppose suivant le mouvement de la raison. Donc, la pluralité ou multiplicité s'oppose à l'unité suivant le mouvement de la raison. Cette unité [au sens rationnel] ne convient pas à Dieu; par contre, lui convient cette unité à laquelle ne s'oppose ni l'altérité, ni la pluralité, ni la multiplicité. » Nous mentionnerons aussi le passage de la *Risâlatu-l-Ahadiyyah : « Il est l'Unique sans l'unicité »* (c'est-à-dire, selon la traduction explicative d'ABDUL-HADI, *« sans les conditions ordinaires de l'unicité »*).

8. *Les États multiples de l'Être,* chap. V.

9. *Le Règne de la quantité..., op. cit.,* chap. XI.

10. *Ibid.,* chap. IX, où GUÉNON rapproche ses remarques de l'expression d'ECKHART *« fondu, mais non confondu »,* et du terme sanskrit *« bhêdâbhêda »* (« distinction sans différence, c'est-à-dire sans séparation »).

11. Pour cette raison, dans une situation « normale », et notamment dans les civilisations traditionnelles, « c'est la pure doctrine métaphysique qui constitue l'essentiel, et tout le reste s'y rattache à titre de conséquences ou d'applications aux divers ordres de réalités contingentes » (cf. René GUÉNON, *La Crise du monde moderne,* chap. IV).

12. *La Crise du monde moderne,* chap. IV.

13. Bien entendu, des développements indéfiniment croissants dans certains domaines n'enlèvent aucunement le caractère intrinsèquement limité de ceux-ci, lié à leur autonomie illusoire et à leur séparation par rapport à des principes supérieurs.

14. On sait que ce terme se retrouve dans les formes traditionnelles les plus diverses (cf. « L'Evidenza e la Via », dans *Rivista di Studi tradizionali,* n° 19). Nous rappelons que le mot sanskrit *Avatara* signifie justement « descente », ainsi que le terme arabe *tanzîl,* se référant à la Révélation, et des rapprochements seraient possibles aussi en ce qui concerne l'« incarnation du Verbe » et le « mystère de l'Avent » chrétien. Il s'agit là toujours de l'introduction effective dans le monde humain d'une réalité « surnaturelle », puisque les soi-disant « religions naturelles » n'ont jamais existé que dans l'imagination de ceux qui ont inventé cette expression proprement contradictoire.

15. *La Crise du monde moderne,* chap. IV.

16. *Initiation et Réalisation spirituelle,* chap. VII, « Nécessité de l'exotérisme traditionnel ».

17. Nous remarquons qu'en fait les seules formes d'exotérisme traditionnel avec lesquelles un Occidental peut avoir des contacts sont, en général, des formes religieuses (notamment, le christianisme, le judaïsme et l'islâm).

18. Nous rappelons en passant que, pour Guénon, le parcours de la voie de l'ésotérisme au-delà de références purement théoriques présuppose nécessairement le rattachement à une initiation (cf. notamment : *« A propos du rattachement initiatique »,* chap. V d'*Initiation et Réalisation spirituelle*).

19. Cf. l'article de Guénon : « Nécessité de l'exotérisme traditionnel. »

20. On peut rappeler à ce propos une réponse célèbre d'AL-HALLÂJ au sujet de l'ésotérisme, affirmant que la voie exotérique *(sharîah)* est l'aspect extérieur de l'ésotérisme, et *« qui la suit vraiment découvre son aspect intérieur, qui n'est autre que la connaissance d'Allah »*.

21. Notamment, tel était, selon Guénon, le cas de la religion catholique. Pour plus de références à ce sujet, nous devons renvoyer à notre article « Realizzazione spirituale e pratica della religione cattolica » (v. *Rivista di Studi tradizionali,* n° 23, avr.-Juin 1967), où se trouve cité notamment le passage suivant d'une lettre de GUÉNON de 1935 : « Quant aux rites catholiques, il est très vrai que, bien qu'ils soient d'ordre uniquement religieux et non initiatique (et que dans les conditions présentes, ils ne puissent plus même servir de base ou de point de départ pour une réalisation initiatique) les effets en sont bien loin d'être négligeables. Seulement, d'un autre côté, il ne faudrait pas risquer que cela devienne une entrave par rapport à des possibilités d'un autre ordre [...] ».

22. Cf. René GUÉNON, *« Aperçus sur l'initiation »*, chap. IV et V, et *Initiation et Réalisation spirituelle,* chap. V.

23. Tel est notamment le cas de la religion islamique.

24. Nous reprenons ici des concepts exprimés dans l'Avant-Propos des *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme,* contenant aussi, sur ce sujet, un passage d'une lettre de GUÉNON à Roger MARIDORT, auteur de l'Avant-Propos en question.

25. A propos du Centre spirituel suprême, René GUÉNON écrivait : « A mesure qu'on avance dans le *Kali-Yuga,* l'union avec ce centre, de plus en plus fermé et caché, devient plus difficile, en même temps que deviennent plus rares les centres secondaires qui le représentent extérieurement. » (Cf. *Le Roi du monde,* chap. VIII.) Dans ces conditions, en entreprenant une recherche menée de l'extérieur on risque naturellement de contacter plus facilement des manifestations du monde traditionnel déjà contaminées plus ou moins complètement par l'envahissement profane, ou tout au moins éloignées de ce qui est plus essentiel dans le domaine ésotérique.

26. On peut rappeler l'affirmation de l'ésotérisme islamique selon laquelle celui qui se prend soi-même pour guide (ou qui prend pour guide son âme) prend pour guide Satan (c'est-à-dire l'« adversaire »). D'ailleurs, comment les critères individuels que l'on possède pourraient-ils être adéquats, alors qu'il s'agit justement de dépasser et de faire disparaître les limitations individuelles, racines de l'ignorance dans laquelle, par définition même, l'aspirant à l'initiation effective se trouve encore enfermé?

27. Cf. par exemple la plaquette de G. MANARA, *Une Parodie du Soufisme* (Éditions Studi tradizionali, viale XXV Aprile 80, Turin, 1982), tirée d'un article publié dans le n° 56 de la *Rivista di Studi tradizionali,* où il est notamment question de *« prétendues rencontres avec des Maîtres initiatiques et des grands personnages du passé d'un rang spirituel élevé »*, en des rêves et en des visions, où les produits *« de désirs extraordinaires et de prétentions individuelles exorbitantes »* se mélangent avec *« l'influence de courants psychiques »* plus que suspects dont l'intervention n'est point accidentelle. Nous savons d'ailleurs que des phénomènes de cette sorte ont malheureusement joué un rôle considérable, même pour certains de ceux qui s'étaient engagés dans la recherche d'une voie initiatique à la suite de l'œuvre de Guénon (cf. notamment G. MANARA, « Livres sur René Guénon », dans *Parasites de l'œuvre de Guénon,* Éditions Studi tradizionali, Turin, et son article dans le n° 49 de la *Rivista di Studi tradizionali*).

28. Nous faisons allusion ici à une Maîtrise au sens initiatique, comme c'est notamment le cas pour un *Guru* dans la tradition hindoue et pour un *Sheikh* dans l'ésotérisme islamique. René GUÉNON envisagea ce sujet des prétentions à la Maîtrise initiatique dans l'article « Vrais et Faux Instructeurs spirituels » (chap. XXI d'*Initiation et Réalisation spirituelle*), assurément occasionné aussi par la nécessité d'une mise au point à l'égard de F. Schuon, mais susceptible d'application dans beaucoup de cas. Sur ce sujet cf. aussi la *Rivista di Studi tradizionali,* n° 33 et 34, contenant des extraits de lettres de GUÉNON de 1950 qui donnent des renseignements et des jugements importants à ce propos.

29. Un cas bien caractérisé de ce refus est constitué par la « révolte des Kshatriyas » à l'égard de l'autorité spirituelle, ou bien ce qui y correspond en dehors du monde hindou. (Cf. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* chap. V et sq., où GUÉNON remarque aussi que pour la tradition musulmane « la *barakah* peut se perdre », et, dans la tradition extrême-orientale, « le " mandat du Ciel " est révocable lorsque le souverain ne remplit pas régu-

lièrement ses fonctions, en harmonie avec l'ordre cosmique lui-même ».) – Il n'y a pas de doute, cependant, que ce dont nous parlons peut concerner, à des niveaux bien inférieurs, des cas beaucoup plus proches et plus actuels.

30. Nous avons en vue à ce propos, en ce qui concerne l'ésotérisme islamique, le cas typique du *moqaddem* d'un Maître spirituel ayant rompu des règles spécifiques et fondamentales provenant de celui-ci, et par conséquent régulièrement radié, par ceux qui en avaient l'autorité, de l'organisation initiatique dont il avait fait partie. Bien entendu, dans ces conditions, sa prétention à être le continuateur de la *tarîqah* de son Maître ne serait qu'une sinistre duperie entièrement dépourvue de fondement. Pour plus de détails à ce sujet, V. Bruno ROVERE, « Nuovi Pericoli », et J.-B. L., « Éclaircissements nécessaires » (en français), dans le n° 58-59 de la *Rivista di Studi tradizionali* (janv.-déc. 1983).

31. Cf. *Aperçus sur l'initiation,* chap. XXX.

32. Ces possibilités de développement, d'une ampleur inimaginable pour de simples profanes, devraient bien faire réfléchir ceux qui sont investis du rôle de conférer une initiation, ainsi que ceux qui la demandent, sans se rendre compte suffisamment de l'engagement qu'implique le pacte initiatique et de la gravité des conséquences de sa rupture. A ce propos, nous rappelons aussi les indications données par GUÉNON dans le chap. XXXVIII du *Règne de la quantité...,* faisant allusion, entre autres choses, au sort de ceux qui, dans l'ésotérisme islamique, sont appelés *awliyâ esh-Shaytân.*

33. Nous remarquons en passant que les interférences et les forces séparatives dont il est question, tout en prenant pour support des individualités humaines, peuvent être d'une nature extra-humaine, et même proprement « infernale ». (Cf. par exemple le chapitre LV de *El-Futûhât el-Makkiyyah,* du sheikh Muhyiddîn IBN ARABÎ, concernant les propos d'origine satanique, traduit dans le n° 58 de la *Rivista di Studi tradizionali.*)

34. Nous rappelons que la « doctrine de l'Unité » est désignée en arabe par le mot *Tawhîd,* qui signifie aussi, littéralement, « unification ».

35. Sur ce combat (qui est exactement ce que la tradition islamique appelle *el-jihâd el-kabîr,* ou « la grande guerre sainte ») il est intéressant de se référer à ce qu'écrit GUÉNON dans le chap. VIII du *Symbolisme de la croix* (« La Guerre et la Paix »), dont nous citons ci-dessous au moins le passage suivant, plus directement en rapport avec ce que nous venons d'indiquer : « La " *grande guerre sainte* ", c'est la lutte de l'homme contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'anéantir ces éléments, qui, comme tout ce qui existe, ont aussi leur raison d'être et leur place dans l'ensemble; il s'agit plutôt de les " transformer " en les ramenant à l'unité, en les y résorbant en quelque sorte. »

36. Cela correspond, pour l'initié, à la présence de ce que la tradition hindoue appelle « *Guru* intérieur ». Sur ce sujet, capital pour ses implications dans la voie initiatique et qui est encore de ceux qui peuvent donner lieu à bien de malentendus, nous renvoyons notamment aux éclaircissements contenus dans les articles de GUÉNON « Sur le rôle de Guru », « Guru et Upaguru » et « Vrais et Faux Instructeurs spirituels », qui constituent les chap. XXIV, XX et XXI d'*Initiation et Réalisation spirituelle.* Voir aussi le remarquable article de Pietro NUTRIZIO *La funzione del* Guru *nella via iniziatica,* dans le n° 57 de la *Rivista di Studi tradizionali* (juil.-déc. 1982).

Métaphysique et réalisation

Alain Dumazet

L'œuvre de René Guénon constitue un corpus d'enseignements interdépendants où l'on ne saurait isoler la critique du monde moderne de l'exposé du symbolisme, ou encore l'approche des doctrines hindoues des modalités d'initiation et de réalisation spirituelle.

Néanmoins, c'est essentiellement à la partie purement métaphysique de l'œuvre de René Guénon que nous nous sommes intéressé ici, ceci supposant connues toutes les autres branches de son œuvre et principalement tout ce qui concerne la pseudo-initiation, la contre-initiation, et l'antitradition, dont nous pouvons observer sans cesse les fruits autour de nous et en nous.

Dans l'œuvre métaphysique de Guénon, nous nous sommes attaché à déterminer quel est le but de réalisation spirituelle qui nous est proposé, quel chemin peut encore s'ouvrir adéquatement pour nous aujourd'hui, et selon quelle méthodologie, compte tenu des conditions particulièrement peu propices où nous nous trouvons.

La doctrine métaphysique pure, telle qu'elle a été exposée par Guénon, se trouve surtout dans *le Symbolisme de la croix* et *les États multiples de l'être;* bien entendu nous n'entendons pas ignorer ici des textes magistraux comme *l'Homme et son devenir selon le Védânta;* mais c'est surtout à l'aspect vraiment informel de l'expression métaphysique guénonienne que nous nous bornerons afin de nous orienter sur le choix de ce qui nous semble demeurer un chemin encore possible et valide conduisant au terme de la Voie, au cœur de la subversion et de la parodie généralisées de notre monde moderne.

Selon René Guénon, le sommet de la Réalisation spirituelle, les Grands Mystères, correspond à la réintégration dans l'Homme Universel. Ainsi :

> « placé au centre de la " roue cosmique ", le sage parfait la meut invisiblement, par sa seule présence, sans participer à son mouvement, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque : " l'idéal, c'est l'indifférence (le détachement) de l'homme transcendant, qui laisse tourner la roue cosmique ". Ce détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce que, ayant dépassé toutes les oppositions qui sont inhérentes à la multiplicité, il ne peut plus être affecté par rien [...] » (*le Symbolisme de la croix*, p. 123).

Or la Croix est le symbole même de l'Homme Universel épandu dans l'espace : Guénon n'écrit-il pas de façon remarquable :

> « Les trois lettres du Nom divin *Jéhovah*, par leur sextuple permutation suivant ces six directions [de l'espace], indiquent l'immanence de Dieu au sein du Monde, c'est-à-dire la manifestation du *Logos* au centre de toutes choses, dans le point primordial dont les étendues indéfinies ne sont que l'expansion ou le développement [...] » (*ibid.*, p. 85).

Par ailleurs, selon Guénon, l'Absolu s'identifie à la Possibilité totale universelle, incluant à la fois la possibilité d'existence, l'Être, et la possibilité de non-existence, le Non-Être (cf. *les États multiples de l'être*). En termes de Védânta, la réalisation spirituelle ultime consiste en l'atteinte de l'état inconditionné d'*Atma*, identique au *Brahma* sans forme. Nous voyons donc que :

> « La totalisation effective de l'être, étant au-delà de toute condition, est la même chose que ce que la doctrine hindoue appelle la " Délivrance " *(Moksha)*, ou que ce que l'ésotérisme islamique appelle l'" Identité suprême ". D'ailleurs dans cette dernière forme traditionnelle, il est enseigné que l'" Homme Universel ", en tant qu'il est représenté par l'ensemble " Adam-Ève ", a le nombre d'*Allah*, ce qui est bien une expression de l'" Identité suprême " » (*le Symbolisme de la croix*, p. 76).

Nous approfondirons ci-dessous l'importance que revêt la doctrine de l'Homme Universel et son rapport au Logos, au Verbe de la théologie catholique, en ce qui concerne une possibilité de réalisation spirituelle ultime. On pourrait à ce sujet rappeler la citation faite par Guénon : « *Allah* a créé le monde de Lui-même par Lui-même, en Lui-même. » (*Ibid.*, note 2, p. 209), résumant toute la relation de Dieu au monde, puisque par le Verbe se fait la création, et en sotériologie chrétienne la Rédemption, et que les opérations du Verbe sont les opérations de Dieu même et d'une certaine façon ne sortent pas de Dieu. L'Homme Universel correspond effectivement au moyen terme de la triade chinoise Ciel-Homme-Terre : l'Homme, androgyne primordial, réunissant les principes opposés, véritable « sceau » de Salomon.

La réalisation de l'Homme Universel se trouve donc étroitement reliée au symbolisme géométrique de la croix, ainsi d'ailleurs qu'aux hexagrammes du Yi-King chinois puisque celui-ci présente, selon une expression utilisée par Guénon, un véritable langage de l'Homme Universel; c'est aussi au sujet de l'Homme Universel que se développèrent toutes les spéculations relatives à la quadrature du cercle, problème mathématiquement insoluble, mais dont les Rose-Croix, dit-on, détenaient la clef spirituelle. C'est encore à la réalisation de l'Homme Universel que s'apparente toute architecture traditionnelle, car tout temple est un Temple de l'Homme, selon la formule de R. A. Schwaller de Lubicz, avec ses nombres de croissance, et du fait que toute proportion exprime le Logos dans sa qualité de beauté pure. On connaît sans doute les tracés d'origine pythagoricienne où l'homme se trouve circonscrit à la fois par le cercle et le carré, et ceux où l'homme s'inscrit dans le pentagramme. Toute loge maçonnique, tout temple traditionnel, toute cathédrale, retracent en quelque sorte le *mandala* de l'Homme Universel, livrant à ceux qui savent les méditer une partie des moyens opératifs qui mènent à la Réintégration. Le rituel de consécration des églises est particulièrement expressif à cet égard. Nous recommandons, au sujet du temple chrétien et de la liturgie, les livres de M. Jean Hani qui nous paraissent remarquablement conformes à l'esprit dont nous voulons parler.

Une autre représentation de l'Homme Universel se rencontre dans la posture de méditation du Bouddha. Le *Saddharmapundarika Sutra* décrit l'universalité du Bouddha; en fait, tout le cosmos et tous les « atomes » des milliards d'univers fourmillent de bouddhas qui sont autant de facettes de l'unique Bouddha cosmique. L'un des enseignements les plus profonds du bouddhisme chinois, le Hua-Yen, fondé sur l'*Avatamsaka Sutra,* décrit la réalité ultime comme le « paradis d'Indra », sorte de « Chambre du Milieu », où tout se réfléchit dans tout, et où tout est contenu dans tout; il y a là une sorte de négation du principe d'identité dans l'affirmation même de Ce Qui Est, une autre lecture de l'affirmation hébraïque : *l'Être Est* se traduisant en « Tout Être Est Tout Être »; bien entendu il s'agit là beaucoup moins de quelque vérité exprimable de façon scolastique que d'une expérience spirituelle ineffable et intransmissible autrement que par la poésie sacrée, l'architecture ou le symbolisme.

Dans la Kabbale, l'Homme Universel est l'Adam Kadmon reflétant en lui les Séphiroth; par lui le monde a été créé, car il est ce qui réunit tous les Archétypes : la création de Dieu est considérée comme parfaite dans l'Adam primordial, et imparfaite dans l'Adam ordinaire. Or cet état de l'Adam Kadmon est *l'état primordial céleste.* L'Adam Kadmon ressemble ainsi à un ancêtre supracéleste dont tous les êtres descendent « verticalement », par filiation d'esprit, et non pas « horizontalement », par filiation de corps. C'est lui qui, sous différents noms, habite toutes les mythologies; que ce soit Ymir dans les textes nordiques, Osiris en Égypte, Zagreus, Brahma donnant naissance aux êtres et aux castes, ou encore Ganapati à tête d'éléphant, chevauchant la souris symbole du Soi. Ainsi, tous les êtres descendent du même ancêtre *in illo tempore* dans ce lieu supracéleste qui se tient hors de toute limite. Dans le bouddhisme on l'identifie souvent à Amitâbha, le Bouddha de la Terre Pure d'Occident; or Amitâbha est l'un des noms qu'assume le Dharmakâya, le corps du Verbe. Par ailleurs,

Ashvagosha, le grand sage bouddhiste, a démontré dans *l'Éveil de la foi* l'identité existant entre le *Sattvadhatu,* la sphère de tous les êtres, et le *Dharmadhatu,* la sphère du Verbe, du Logos.

Si nous prenons les textes hindous, nous retrouvons les mêmes correspondances :

> « Le Non-manifesté [la conscience], le Grand Principe [l'intellect] et le Principe de l'individualité pris ensemble forment le corps subtil de l'Homme Universel [...] dans l'Être cosmique, le corps physique, somme de tous les corps physiques, est appelé le Glorieux *(Virât)* et forme l'univers perceptible, il est gouverné par Brahmâ, le Seigneur de l'immensité. [...] Le corps subtil de l'Être cosmique, somme de tous les corps subtils, est appelé l'Embryon d'or *(Hiranyagarbha).* Il est gouverné par Vishnou, l'Immanent. [...] Le corps causal de l'Être cosmique est appelé l'omniscient *(Sarvajna).* Il est gouverné par Shiva, le Seigneur-du-sommeil. [...] Il a, en vérité, des yeux partout, des bouches partout, des bras partout, des pieds partout. Il est le Progéniteur, le Seigneur unique. Il soutient de ses bras le Ciel et la Terre qui s'effondrent » (Extraits de la *Shvetashvetara Up.,* 33 et de la *Mâhânârâyana Up.,* I, 14).

Dans la *Bhagavat-Gitâ,* Arjuna est gratifié de la Vision de l'Être cosmique, d'où découlera le Yoga suprême préconisé par le Seigneur :

> « Celui qui Me voit partout, et voit toutes choses en Moi, celui-là Je ne l'abandonne jamais, et jamais il ne M'abandonne. Celui qui s'étant fixé dans l'unité M'adore, Moi qui habite tous les êtres, ce Yogin-là habite en Moi [...] » (VI, 30-31).

D'une façon indicible, toutes les *devatas,* toutes les déités de méditation, prises comme supports de projection ou d'identification dans l'hindouisme et le bouddhisme, sont des images « personnalisées » de l'Homme Universel, multipersonnel à l'infini. Il en est de même en ce qui concerne l'image du Christ, vrai Dieu et vrai homme, médiateur et récapitulant la création.

> « Je Te contemple dans Ta forme infinie de toutes parts, avec des bras, des ventres, des visages et des yeux innombrables, mais je ne vois ni Ta fin, ni Ton milieu, ni Ton commencement, Ô Seigneur de l'univers aux formes universelles. » (*Ibid.,* XI, 16.) dit Arjuna éperdu d'adoration face à son Seigneur.

Dans son beau livre, M. Titus Burckhardt traduisant certains chapitres du Traité de l'Homme Universel de Al Jîlî, nous montre que l'Homme Universel est ce qui conduit le Mystique vers Dieu : c'est en quelque sorte l'unité de tout être, l'Archétype des archétypes; par cette unité, le mystique connaît de façon indicible toutes les choses et tous les êtres : « l'Homme Universel est lui-même le symbole total de Dieu » (p. 10).

« Mais il [le contemplatif] sait qu'il n'atteindra jamais Dieu en tant qu'individu, et que Dieu ne déverse ses Grâces pleinement que sur l'Homme Universel, qui est à lui seul tout ce que Dieu, en regardant Sa création, appela " très bon " (*Traité de l'homme universel,* p. 11).

Or :

« c'est en fonction de l'Homme Universel que se révèle l'analogie du divin et de l'humain. En effet, il ne pourrait y avoir de conformité de l'homme à Dieu, si Celui-ci ne se révélait à travers un prototype à la fois universel et humain; car comment l'homme se conformerait-il à l'infini? (*Ibid.,* p. 20).

Voici d'ailleurs comment Al-Jîlî lui-même définit l'Homme Universel :

« Chaque individu du genre humain contient les autres entièrement, sans défaut aucun, sa propre limitation n'étant qu'accident [...]. Pour autant que les conditions accidentelles n'interviennent pas, les individus sont donc comme des miroirs opposés, dont chacun reflète pleinement l'autre [...] L'Homme Universel est le pôle autour duquel évoluent les sphères de l'existence, de la première à la dernière; il est unique tant que l'existence dure [...]. Cependant il revêt différentes formes et se révèle par les divers cultes, en sorte qu'il reçoit des noms multiples [...]. » (*Ibid.,* p. 27).

On comprend que l'Homme Universel est le tronc commun des Traditions, lesquelles culminent, nous le verrons, dans la Révélation du Verbe et dans son Incarnation plénière.

Il est légitime de déduire de ce que nous venons de résumer que toutes les traditions dérivent bien d'une « tradition primordiale » s'originant à la participation d'Adam à l'Homme Universel, dans l'état premier. La spécificité du christianisme étant, entre autres, qu'il y a eu Révélation venant dire ce qui n'avait pas été dit dans l'état premier, incarnation venant réparer la chute (perte de l'état premier et fermeture du Paradis) et Rédemption venant transmuter le monde en l'incorporant au Corps mystique et en le nourrissant du Corps, du Sang, de l'Âme et de la Divinité du Fils de Dieu, Verbe éternel, Homme Universel divinisé.

En effet, « qui me voit, voit le Père », et « nul ne vient au Père que par moi » (Jean, XIV, 6) a dit le Christ. En tant que Verbe incarné, le Christ manifeste la divinisation de l'Homme Universel en la personne du Fils. De ce fait, il ouvre le chemin du retour au Principe premier et constitue la double expression de la vie trinitaire : vie trinitaire réfléchie dans la création, et vie trinitaire au sein même de dieu.

Si l'on répond « oui » à la question : « Jésus-Christ est-il le Fils de Dieu? », et si l'on a médité sur la révélation de la Trinité comme étant l'ultime ésotérisme concernant la nature intime de l'Absolu, on ne peut que chercher à approfondir la théologie du Verbe, modèle et médiateur en Dieu de la création, et rédempteur, en tant que Verbe incarné, du genre

humain et, à travers le genre humain, de la création entière. Saint Jean a exposé dans le Prologue de son Évangile que tout a été créé par le Verbe qui était « dès le commencement en Dieu ». Or le Verbe est l'énoncé de la science de Dieu, l'*« ars Patris »* selon saint Bonaventure (docteur de l'Église). Dieu se connaissant lui-même, cette connaissance, cette expression de lui-même est son Verbe, son Fils. Et ce qui se trouve exprimé dans le Verbe c'est non seulement le Père mais encore *toute la création possible*, car « en même temps que le Père s'exprime dans un Verbe éternel, il dit tout ce qu'il peut et tout ce qu'il sait » (Alexandre Gerken, *Théologie du Verbe*).

> « Par suite, le Verbe de Dieu possède ouverture et aptitude à toute créature possible. Il est, conformément à sa nature de verbe, modèle où se récapitule toute créature, qui, par là justement, devient la copie – nécessairement déficiente, mais néanmoins copie –, de cette image du Dieu invisible » *(Ibid.)*.

Ceci devrait suffire à rectifier ce que d'aucuns ont affirmé en se fondant sur *le Symbolisme de la croix* de Guénon, à savoir que les chrétiens possédaient le signe de la croix, mais que seul l'Islam en détenait la doctrine : en effet la théologie du Verbe contient bien non seulement tout le symbolisme de la croix, mais encore toute la voie pratique de réintégration puisque le Verbe incréé est le lieu même de toute possibilité (donc de la Possibilité totale), et que le Verbe incarné est le nouvel Adam, récapitulant toute la création et ramenant finalement à lui le monde et les êtres rédimés.

Quelle est donc la voie pratique de réintégration ici et maintenant en fonction de ce qui vient d'être exposé?

> « De même que le Verbe en Dieu reflète le Père, [...] de même l'homme, en tant qu'image de cette image divine, est appelé à reproduire de la façon la plus parfaite possible son modèle. Il est donc une création en voie de retour vers Dieu, création qui doit devenir consciente qu'elle est image du Dieu trine, et qui, sous l'influence créatrice de son modèle éternel, doit se hausser jusqu'à l'image la plus parfaite (sur le plan des créatures) de cette " image du Dieu invisible " d'après laquelle elle a été créée » *(Ibid.)*.

Or :

> « l'assimilation de l'homme au Verbe se réalise aussi essentiellement par la connaissance et la contemplation. Si donc le Verbe [...] illumine l'homme et l'amène à la vision, il est lui-même la force qui s'assimile l'homme. Par la puissance du Verbe éternel, l'homme créé d'après lui doit être conformé au Verbe dans la connaissance et l'amour » *(Ibid)*.

En outre, l'homme est destiné à jouer un rôle actif dans la réintégration de toutes les existences :

> « car l'homme [...] n'a pas affaire qu'à lui seul : en tant qu'image du Verbe, il n'est pas seulement appelé à se rejoindre

> lui-même [...] le monde, " *vestigium Trinitatis* ", création autour de l'homme, attend d'être assumé par l'homme et ramené dans la connaissance et l'amour à son " exemplaire ", le Verbe éternel, et par lui à la Trinité. Ce que le monde, trace de Dieu, ne peut donc accomplir par lui-même, l'homme doit le réaliser, afin que rien ne subsiste dans la création qui ne reçoive louange et amour en retour de son acheminement conscient vers sa ressemblance avec Dieu » *(Ibid.)*.

Illuminé par le Verbe, l'homme, créé *« imago Verbi »*, devient effectivement *« similitudo Verbi »*, selon l'expression de saint Bonaventure, et « ramène le monde à sa source » *(Ibid.)*. En effet :

> « sans cesse le Verbe éternel est à l'œuvre dans toutes ses images, il est au travail dans l'" *anima contemplativa* ". Le Verbe se définit comme le " *radius supersubstantialis* " selon saint Bonaventure, " *qui continet omnem dispositionem et representat omnes theorias* [...] *quod repraesentat productionem aeternorum* [...] *aeviternorum* [...] *possibilia* [...] *in quo* [*Pater*] *omnia disposuit* ". Le Verbe est donc le révélateur du Père, la cause de la vision béatifique : " *in illo* [*Verbo*] *anima absorbetur per mentis transformationem in Deum* ". Mais le Verbe est en outre le lieu de la charité, de l'amour pour le Père et pour toutes les créatures, car le Verbe a multiplié ses reflets en créant des multitudes d'anges et d'hommes. Mais ces miroirs appartiennent eux-mêmes au monde, au dessein de Dieu dans le Verbe. Il s'ensuit que dans chaque esprit se " reflètent " aussi les autres, hommes et anges. Cela ne signifie rien d'autre sinon que l'amour créateur du Père pour son Verbe explose sous mille formes vers l'extérieur. Vers l'extérieur, et pourtant il est tout entier concentré dans le " *radius supersubstantialis* ", le Verbe éternel. Car c'est seulement dans le Verbe que l'homme voit et aime tous les autres êtres personnels et toutes les autres choses » *(Ibid.)*.

Mais c'est dans le Mystère de l'Incarnation que s'exemplifie le chemin : « Je suis la Voie », par l'union hypostatique de la plénitude de la nature divine du Verbe dans la plénitude de la nature humaine de Jésus-Christ; et c'est dans l'historicité de la Rédemption que se trouve démontrée la praxis du chemin : sacrifice de Dieu que tout homme est appelé à renouveler par la mort sur la croix, la mort du moi débouchant sur la vie infinie de l'Homme Universel – Verbe incréé, l'amour absolu envers tout ce qui est, totalité du *oui* adressé au Principe premier, seule semence de la Résurrection effective dans la Gloire, seule alchimie venant transmuter notre corps corruptible en *caro spiritualis*, en corps de résurrection. Pour ce faire il est nécessaire de suivre en acte le chemin du Rosaire : traverser les Mystères douloureux, pour vivre les Mystères joyeux et réaliser les Mystères glorieux. Or, c'est la méthodologie de toute l'Église de filiation apostolique remontant au Christ, et détenant les moyens, à la fois exotériques (pour ceux qui par nature ne peuvent percevoir que le sens extérieur) et ésotériques (pour ceux en qui s'est éveillée l'Intelligence des Principes), ou encore de salut « ordinaire » (pour ceux qui se contentent de la vie

sacramentelle minimum) et de réintégration consciente (pour ceux qui s'engagent dans la " Montée du Carmel ") : à ces derniers, après les souffrances de la purgation sont accordées les joies de la contemplation et la gloire de la vie mystique; la Vie Trinitaire s'éveille alors en eux : ils sont non seulement *« imago Deï »*, mais *« similitudo Dei »*, participant d'une manière indicible à la vie même de Dieu et percevant toute la création comme une empreinte de la Vie Trinitaire : pour eux tout devient Lumière.

On se souvient que René Guénon a montré, notamment dans l'*Ésotérisme de Dante,* la conformité entre les étapes de la Réalisation et la cosmogonie; le retour à l'Homme Universel correspondant à la réouverture du Paradis terrestre n'est en fait que le symbole de l'entrée dans l'état primordial céleste, dans le Verbe de Dieu, dans « la Vérité et la Vie » où nous pouvons contempler le Père. Il faudrait reprendre ici le thème des différents cieux dont l'ascension ne peut commencer que si l'on est resitué dans l'*État central.*

Si toutes les voies traditionnelles comportent bien un enseignement sur l'Homme Universel et sur les moyens d'y accéder, le christianisme nous apparaît comme le chemin privilégié et providentiel que Dieu nous a révélé afin de poursuivre l'ascension des différents cieux jusqu'à la contemplation ultime de la Trinité. Bien entendu nous parlons ici du Christianisme qui n'a pas rompu sa filiation apostolique et qui remonte en droite ligne au Christ incarné : l'Église catholique, corps mystique du Christ, formant elle-même le symbole vivant et vivifié par la grâce de l'Homme Universel. Il convient de souligner que l'Église comprend dans sa méthode même le double aspect religieux et initiatique, réunissant en sa forme l'exotérisme et l'ésotérisme, et cela malgré les courants immanentistes et modernistes qui ont fait les ravages que l'on sait au sein de sa hiérarchie et de son enseignement.

Les puissances de l'antitradition ne s'y trompent guère, qui ont bien discerné dans l'Église catholique le dernier bastion de résistance contre les « fissures de la Grande Muraille » et qui cherchent par tous les moyens à la saboter; ceci ne peut que nous engager à lui rester fidèle et, dans la mesure du possible, à la soutenir par nos explications conscientes et par notre pratique.

Dans *la Vie surnaturelle,* Jean Daujat nous rappelle que « l'Église, c'est Jésus-Christ, mais *Jésus-Christ répandu et communiqué* » (p. 426), et que « l'Église est vraiment le prolongement de l'Incarnation » (p. 427).

> « L'unité de la Trinité est l'exemplaire parfait de l'unité de l'Église, elle est la source même de l'Église. L'unité de l'Église, c'est l'unité même de la Trinité participée comme la vie de la Trinité. " L'Église est unie au Fils du même lien qui unit le Fils au Père " (R. P. Clérissac). Ce lien c'est le Saint-Esprit » (*Ibid.*, p. 429).
>
> « Je suis en mon Père et vous êtes en moi et je suis en vous » (Jean, XIV, 20).

Ainsi que Guénon l'a souligné on retrouve aussi l'Église dans les trois Mondes : Église militante, Église souffrante, Église triomphante (cf. *l'Ésotérisme de Dante*).

En l'Église se trouve annulée l'opposition entre Voie de Salut et Voie de Délivrance, tout au moins pour ceux qui choisissent le chemin étroit de la voie purgative pour entrer dans la voie contemplative et dans la vie mystique : il s'agit bien entendu d'une voie qui, loin d'être de pure passivité, comporte les moyens opératifs complets de retour au Principe premier, par la médiation du Verbe divin : qu'il suffise de se référer à sainte Thérèse d'Avila, à saint Jean de la Croix, et l'on jugera que cette voie n'a rien de purement passif à la manière de certains quiétismes que Guénon a dénoncés à juste titre. Certes il est des purifications passives qui correspondent à des étapes précises de la « Montée » : nuit des sens et nuit de l'esprit, permettant à l'âme de ne plus vouloir que Dieu seul :

> « la parole de Dieu est vivante et efficace et pénètre mieux qu'un glaive à deux tranchants, et elle s'introduit jusqu'à faire le discernement de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, jusqu'à démêler les pensées et intentions des cœurs. Rien dans aucune créature n'est impénétrable au regard de Dieu, tout est nu et à découvert devant les yeux de Celui à qui nous devons rendre compte » nous dit saint Paul (Hébreux, IV 12-13).
>
> « Dieu immole des parties dont je ne connaissais même pas l'existence [...] », dit Marie Antoinette de Geuser (cité par J. Daujat, *La Vie surnaturelle,* p. 632).

Pour trouver le salut au sens chrétien il est nécessaire d'avoir d'abord été complètement *délivré* de soi-même, par la purification. Dès lors :

> « il y a une connaissance de Dieu qui résulte d'une sublime ignorance et nous est donnée dans une incompréhensible union, c'est lorsque l'âme quittant toutes choses et s'oubliant elle-même est plongée dans les flots de la gloire divine et s'éclaire parmi les splendides abîmes de la sagesse insondable » (Denys le Mystique, *Noms divins,* cité *ibid.,* p. 650).

Une autre distinction qui nous semble résolue dans l'Église est celle entre ésotérisme et exotérisme, car l'enseignement et le symbolisme de l'Église sont à notre avis complètement ésotériques, mais ils ont été en quelque sorte « banalisés » du fait qu'étant exposée au plus grand nombre leur portée s'est trouvée pour ainsi dire réduite à la compréhension de celui-ci. Mais si l'ésotérisme véritable consiste bien, selon l'expression de Henry Corbin, à reconduire les symboles à leur principe, rien n'empêche ceux en qui s'est opérée la métanoïa, cette autre manière d'être et de connaître, de méditer les mystères catholiques afin d'en retrouver la signification *in illo tempore.*

Nous voudrions encore dire un mot sur ce qu'on pourrait appeler l'*initiation* chrétienne et montrer que le catholicisme, en plus d'une religion « extérieure », se double d'une véritable voie initiatique jusque dans sa forme même. L'initiation chrétienne proprement dite n'est autre que le baptême, qui constitue une *nouvelle naissance,* naissance à la vie de la grâce perdue par la chute originelle : le baptême introduit l'homme dans la voie de réintégration; puis c'est la confirmation, qui, donnant les sept dons du Saint-Esprit, permet d'accéder éventuellement à la vie mystique;

enfin la communion transmet le Corps, le Sang, l'Âme et la Divinité du Christ, nourriture de divinisation, de réunion au Verbe éternel. Il convient à ce sujet de se rappeler que ces trois « initiations » étaient transmises dans la nuit de Pâques, nuit de la Résurrection, nuit où la Lumière sort des ténèbres, et ce après une longue préparation. Par ailleurs, la confession restaure l'âme dans son état spirituel : sorte de petite résurrection renouvelée après la mort causée par le péché; la confession répare en quelque sorte les imperfections du corps de résurrection en le rattachant à nouveau, par l'absolution, au Corps mystique du Christ. Le mariage donne aux époux les virtualités d'une contemplation à deux, entraînant le couple dans la vie trinitaire par le double flux d'amour que chacun éprouve pour l'autre, flux analogue aux spirations de l'Esprit. L'onction des malades prépare à la Résurrection en marquant le corps du signe de la croix. Enfin l'ordination, comprenant d'ailleurs sept ordinations successives, génère la race sacerdotale, affiliée à l'ordre de Melchisédech, permettant la perpétuation dans l'histoire du sacrifice du Verbe, et de ce fait la transmission de tous les sacrements qui précèdent.

Certes, l'Église se trouve aujourd'hui bien infiltrée par la subversion. Il nous semble cependant que la lecture de René Guénon ne peut que nous engager à demeurer fidèle à cette Église parfois déchirée, car on pourrait craindre qu'étant privée de certaines élites spirituelles elle ne trahisse en certaines de ses tendances sa mission et son dépôt sacrés, cela précisément alors que nous approchons sans doute de la fin des temps mauvais où son rôle eschatologique apparaîtra clairement aux yeux de tous. Plusieurs ordres monastiques, ou des organisations laïques comme l'Opus Deï sont à l'heure actuelle des gardiens fidèles de la Révélation et de la Tradition. (Lire par exemple *Chemin* de M^gr^ Escriva de Balaguer.) Nous sommes certains que la minorité de ceux qui seront restés dans l'Église, lorsque la nuit sera générale autour de nous, brillera d'un tel éclat que tous les vrais chercheurs de vérité pourront encore trouver le chemin de l'« Amour qui meut le Soleil et les autres étoiles », selon l'expression de Dante.

Alain Dumazet

La réponse à Henri Massis : une aventure inachevée

Alain Gouhier

Une expérience religieuse multimillénaire, l'histoire et la géographie de ses formes variées, l'étude de leurs confrontations, accompagnent sans cesse l'interrogation fondatrice des identités individuelles ou collectives : qu'est-ce qui institue porteur d'un témoignage, d'un héritage, d'un pèlerinage? Mais la diversité des recherches atteste que l'interrogation sur ce qui définit essentiellement traverse aussi une inquiétude existentielle ininterrompue. « Que sommes-nous, d'où venons-nous, où allons-nous? » correspond sans cesse à : pourquoi inlassablement en ronde obsédante ces mondes où de siècles en siècles, de cycles en cycles, « Il faut que l'herbe pousse et que les enfants meurent »?

Pourquoi cette insolite errance conforme à ce dialogue : « Tu viens de loin? Loin d'où? »

Des profondeurs de cette détresse, avant toute crise de la conscience d'un continent ou d'une civilisation, montent sans cesse renouvelés des appels divers à l'immense univers des enseignements offerts aux naufragés en quête d'un rivage. Ici ou là livres et rites proposeraient les métamorphoses nécessaires aux itinéraires vers les probables paradis retrouvés. Et lorsque chacun pourrait dire : « Et j'ai longtemps erré sous de vastes portiques », il commencerait, le long des fleuves sans rives, le voyage vers une terre jamais quittée et qu'il ne chercherait point s'il ne l'avait trouvée.

Mais souvent, ici ou là, on en vient à oublier sa propre mémoire, ses propres archives, comme si le siècle des Lumières commençait le crépuscule des lumières traditionnelles.

La défense de l'Occident (1925-1927) vient après une longue histoire. L'Orient ici désigné correspond à ce qui, en Occident, est, doute sur soi, crise d'identité, mauvaise conscience, pressentiment d'une décadence, annonce d'un déclin, culpabilité morbide, méconnaissance de sa valeur et de sa mission. Cet Orient, selon Henri Massis, annonce deux destructions de la culture traditionnelle occidentale :

1. « L'anéantissement de la personnalité » (celle de l'homme et celle de Dieu).
2. La faillite de ce qui est clarté, ordre, mesure, au profit d'une totalité qui engloutit.

« A quoi l'Asie répond-elle en nous, à quel sentiment peut-elle satisfaire... sinon à un certain goût de se défaire et comme à un besoin de se perdre? » La cause de cette projection sur l'Orient est une crise occidentale, une conscience malheureuse qui s'ignore en tant que recherche de l'absolu. Celui qui doute de soi en arrive à se nier et croit entendre partout un enseignement selon lequel tout ce qui est doit périr, tout ce qui vit passe et doit être dépassé. Alors fasciné par la perspective nihiliste,

> « épuisé par cet effort vers une inconcevable union où l'objet transcendant s'enfonce dans l'inconnu, se dérobe sans cesse, il en vient à considérer sa propre vie comme un accident transitoire et douloureux. L'existence lui apparaît comme un mal, la personnalité comme le mal radical, dont il faut d'abord se défaire pour atteindre la Béatitude, qu'il ne saurait trouver que dans une illusoire transcendance, si ce n'est dans un agnosticisme intégral où il n'y a plus ni Dieu, ni âme, ni objet, ni sujet, plus rien que le torrent des choses. »

Mais Henri Massis, à plusieurs reprises, laissait ouverte la porte à une lecture de l'Orient qui ne fût point asservie à un nihilisme, à un pessimisme, à un fatalisme occidental. Il laissait entier le mystère d'un Orient en pleine lumière, il laissait entière la tâche de faire advenir en Occident une conscience aurorale et non plus crépusculaire de l'Orient.

Il s'agit alors de délivrer la lumière, l'aurore orientale, des obstacles à son intelligence. D'une part la faire émerger des brumes de son appropriation crépusculaire occidentale. D'autre part, savoir et sentir que l'Orient invite précisément à faire émerger un soleil caché, captif, oublié en chacun, en chaque terre occidentale aussi, et qui attend sa délivrance. L'annonce de l'Orient véritable : faire naître ce qui doit naître, faire s'éveiller ce qui doit s'éveiller.

« Soyez vous-mêmes », enseigne Georges Vallin qui est à la fois « Maître de Lecture » et « Maître de Vie ».

Parmi les contributions antérieures à une discrimination du véritable enseignement traditionnel il y a la tentative de René Guénon.

Quatre points déjà nous paraissent devoir être retenus :

I. – Il s'agit de dégéographiser « Orient », ou plutôt de donner aussi à « Orient » une signification universalisable. « Orient » désigne maintenant

ce qui, en chacun, le relie à une « tradition primordiale », immémoriale, transmémoriale, la plus antérieure des antérieures.

II. – Il devient possible de dissiper les malentendus concernant la perspective nihiliste diagnostiquée par Henri Massis. Car René Guénon indique ou rappelle la tâche des responsables d'une « tradition primordiale » : trouver, faire connaître, faire que devienne enfin le thème d'une affirmation originaire, cela dont rien n'est l'image ni le nom.

L'« Unité principielle », le « Centre principiel », « l'unité suprême qui est au-delà de toutes les oppositions et de tous les antagonismes » est une source secrète : source secrète de chacun identique à la source secrète de l'univers entier. Source invisible de toute présence, source imprononçable de toute conscience, source totale dans la première nuit et la première aurore jaillissant avant que la manifestent les formes partielles de la nature et de la culture, avant que la manifestent dans tels temps et tels espaces les traductions particulières de son essentielle universalité.

III. – La « tradition primordiale » gardienne de cette source, il s'agit de la laisser émerger des diverses présentations de son expression dans telles et telles civilisations historiquement datées, géographiquement situées. Il s'agit de la délivrer des obstacles à cette communication lorsque certaines cultures paraissent destructrices des chances de sa transmission continuée. Chances, ici, d'être témoins de la source sans cesse manifestée. Chances, ailleurs, de devenir pèlerins d'une source perdue, pourtant encore secrètement contemplée, ou bien encore secrètement et authentiquement sauvée, sauvegardée. Ailleurs enfin, chances de la trouver dans la profondeur de soi-même, dans l'oasis du cœur, lorsque, autour de soi, plus rien ne paraît en indiquer ni la mémoire, ni l'intelligence, ni la volonté!

IV. – Par conséquent, à travers la diversité des livres et des rites, une transmission initiatique garderait les chemins d'une redécouverte, d'une reconquête, d'un réveil. Pour celui qui connaît d'une connaissance essentielle gardée au cœur des livres et des rites, elle serait responsable des itinéraires vers cette source qui invite l'auditeur de son murmure à répondre « Je suis toi » parce qu'il a entendu son message : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. »

« *La perspective métaphysique* » atteste, par sa « fidélité créatrice » aux racines guénoniennes, de leur fécondité poursuivie.

I. – D'abord la terminologie témoigne de cette continuité qui n'est point répétition, mais intuition des possibilités nouvelles à actualiser. « [...] la notion clef que nous voudrions retenir de Guénon n'est [...] pas tant celle de tradition [...] que celle de métaphysique [...] ». Entre autres raisons, nous semble-t-il, « le non-dualisme métaphysique » délivre la référence à la tradition des contraintes aux termes desquelles telles institutions précisées avec leurs cérémonies codifiées, leurs archives privilégiées, seraient habilitées à attester elles seules de la légitimité et de l'authenticité pour chacun de ses itinéraires initiatiques.

II. – Le non-dualisme métaphysique est à la fois négation radicale de toute dualité et intégration radicale de toute opposition, de tout antagonisme. Par conséquent, il doit pouvoir réintégrer le dualisme subsistant encore jusque dans les courants les plus fidèles à une adéquate transmission de la « Tradition primordiale ».

> « Le penseur traditionnel qui prend conscience des implications essentielles du Non-Dualisme (ou de ce que nous proposons d'appeler " la Perspective métaphysique ") peut donc être le contraire d'un traditionaliste au sens ordinaire de ce terme. Au nom de l'essence de la Tradition, il peut admettre et comprendre, toutes illusions abolies, la nécessité de formes nouvelles aussi bien que l'inéluctable destruction de toutes les formes. Car il connaît non seulement le caractère finalement illusoire et métaphysiquement équivalent de toutes les formes (cosmiques, historiques, culturelles) qui sont rigoureusement nulles au regard de l'Infini, mais il sait voir aussi dans toutes les formes, et notamment dans les formes culturelles, y compris celles qui s'expriment dans une civilisation non traditionnelle, une manifestation et un reflet du " Principe ". Sans doute est-il parfaitement légitime dans une telle optique de dénoncer les contrefaçons et les impostures, mais il est tout aussi nécessaire, croyons-nous, de comprendre la nécessité de ces dernières et de renoncer à l'attitude souvent trop rigide et passionnelle qu'au nom de la Tradition le traditionaliste affiche couramment à leur égard.
>
> La pensée non dualiste nous paraît donc impérativement comporter une attitude intégrative qui loin de condamner ou de rejeter " les aberrations " de la modernité, les intègre dans l'horizon illimité qui est le sien et permet de les cerner d'une manière à la fois forte et nouvelle. C'est en cela que nous paraît consister la dimension " subversive " d'une pensée de type traditionnel telle que nous pouvons avoir le désir et l'ambition de la faire fonctionner aujourd'hui, après Guénon, dans le contexte de cette modernité qui constitue notre lot, notre incontournable destin. »

« Une sagesse non dualiste d'inspiration shivaïte » annonce à la fois l'essentielle identité manifestant l'éternité productrice originaire, l'essentielle continuité conservant les rythmes de la manifestation, et cette danse transformante, métamorphosante, par laquelle il y a aussi discrimination essentielle de ce qui est réellement un aspect de l'affirmation originairement fondatrice dans une modernité pourtant déviée de la tradition primordiale.

III. – Si le « Non-Dualisme » est « négation d'intégration », c'est que « l'Absolu transpersonnel » – expression d'Olivier Lacombe que Georges Vallin reprend en se référant à son enseignement – déploie l'identité absolue de son unité et de son infinité.

« Source » et « Matrice », disent les *Remarques sur quelques difficultés d'approche de la métaphysique taoïste.* L'étude *les Deux Vides* introduit au chant profond d'une immense, d'une incommensurable fécondité : « infi-

nie plénitude », « Absolu radicalement illimité ou infini », « l'Absolu visé dans son infinité intégrale », « l'infinie plénitude [...] d'une réalité éternelle », « l'infinie plénitude de l'être et de la béatitude ».

IV. – La perspective métaphysique infinie délivre des possibilités qu'une inattention à cette « infinité absolue » laisserait prisonnières, captives, enfermées dans la limitation séparative d'une lecture partielle ou dans la finitude d'une nostalgie indépassable.

Auparavant, on pouvait se représenter comme une famille spirituelle, non dualiste, dont les membres habiteraient diverses cultures, diverses écoles, diverses mentalités. Mais Georges Vallin permet une approche complémentaire favorisant une ouverture infinie : plusieurs ici et là, de siècle en siècle, de cycle en cycle, découvrent ce continent infini et le proposent comme transcendant absolument, c'est-à-dire aussi comme unifiant infiniment tout ce qui le manifeste. « L'Absolu transpersonnel » est alors ainsi immédiatement et centralement accessible à quiconque émerge de sa finitude et entre dans son infinité – la sienne – par laquelle il habite ce continent infini « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change », le garde.

Ainsi, un enseignement de Georges Vallin délivre le sentier de chacun vers la voie de cette plénitude infinie. Il délivre en même temps cette voie et cette plénitude infinie des versions qui en limitent l'intelligence et l'accès. Il montre comment çà et là, en chaque tradition particulière, à chaque moment de l'histoire, des pèlerins de l'authenticité font émerger cette plénitude infinie du continent appelé « Absolu transpersonnel ».

V. – De cette manière, la perspective métaphysique renouvelle la perspective traditionnelle, elle renouvelle sa naissance aujourd'hui, elle est l'annonce de sa nouvelle aurore, de sa nouvelle ouverture aux perspectives d'unification infinie. Car il s'agit toujours d'un même enjeu : les unifications réconciliatrices des diverses, des successives manifestations d'une plénitude infinie. Alors la relation Orient-Occident au sens géographique concerne un ensemble d'articulations structurées invitant à élaborer des convergences entre des termes qui ne devraient jamais plus être opposés irréductiblement, fatalement, irrémédiablement.

Il n'y a pas d'un côté le vrai et le bien, de l'autre le faux et le mal. Identité unifiante – union de deux sujets reliés sans fusion, divin transpersonnel – Dieu personnel, voie de connaissance – voie d'amour, expérience métaphysique – expérience religieuse de la transcendance, rien ici ne désigne la lutte entre deux principes ennemis. Au contraire, un malheur de la conscience moderne indiquerait l'oubli d'une authenticité infinie commune à ses versions orientales et occidentales au sens géographique. Cette authenticité se traduit adéquatement aussi bien dans l'expérience religieuse d'une relation humano-divine interpersonnelle que dans l'expérience métaphysique d'une identification totale à l'unique principe essentiel.

Il faudrait ici méditer la corrélation élaborée aux pages 16 et 17 d'*Être et Individualité* entre l'aspect transpersonnel et l'aspect personnel. Est délivrée de nouvelles manières leur connexion trop souvent enterrée, emmurée dans une hostilité passionnelle, fruit d'une ignorance culturel-

lement multipliée. Il faudrait étudier la manière dont Georges Vallin affronte lucidement et ouvertement la difficile tension entre « infini » et « créateur », et prépare leur unification. Les réconciliations unifiantes déjà élaborées entre les diverses voies orientales, entre les diverses voies occidentales, enfin entre les premières et les secondes, sont le point de départ pour de nouvelles perspectives infiniment symphoniques.

En rendant attentifs à cette infinie plénitude – la même pour la vie divine et la nôtre – Georges Vallin éveille les énergies capables de la faire sans cesse naître en chacun et dans le monde et de la délivrer des obstacles à sa rencontre. A partir de son enseignement la plénitude de l'Absolu – et quel que soit son nom géographique – à la fois source, matrice, continent illimité, n'est plus l'objet d'une impossible quête à moins d'un anéantissement suicidaire, mais la donnée immédiate de la conscience. Sa science secrète – comme le secret d'un hymne intérieur, d'une prière essentielle – enseigne sans aucune condition d'appartenance institutionnalisée, sans aucune autre contrainte que la conscience acceptée de la présence au cœur de notre personne de l'Absolu transpersonnel. Elle enseigne que « la voie, la vérité, la vie » qu'est le Christ, c'est en même temps, au plus profond de soi-même, cette infinité qui est la signature en signe d'alliance absolue du poète divin sur son œuvre en tant que manifestation éternelle.

Alain Gouhier

L'indifférence et l'instant

Lecture d'un chapitre des *États multiples de l'Être*

André Conrad

« Deus ad omnia indifferens est »
Descartes

Les États multiples de l'Être est à l'œuvre de Guénon ce que *la Monadologie* est à l'œuvre de Leibniz, ou le livre I de *l'Éthique* à l'œuvre de Spinoza : un *compendium* de « sa » métaphysique. Nulle part dans son œuvre l'allure démonstrative n'est plus évidente. Une sévère économie de dialectique, c'est-à-dire de discussion des thèses et de développement des questions, semble offrir l'ordre le plus simple, celui d'une chaîne de raisons sans détour inutile, sans buissonnement superflu. De l'Infini et de la Possibilité à la liberté, du premier au dernier chapitre, l'enseignement guénonien est une prodigieuse analyse qui déploie les conséquences de principes d'abord définis et rigoureusement énoncés.

Cela laisse plusieurs impressions qu'il n'est pas inutile de décrire : d'abord celle d'une hyper-logique, au point même que la métaphysique paraît s'y confondre et n'être qu'une analytique de l'esprit; ensuite celle d'une extension telle de l'horizon spéculatif que l'objet du discours se confond avec la toute réalité, tout étant embrassé et cela, du meilleur « point de vue »; enfin d'une grande clarté du style inclinant à l'assentiment, indépendamment presque du contenu. Le lecteur est soumis à une puissante séduction renforcée par l'impersonnalité du ton, comme si l'effacement de l'individualité de l'auteur favorisait l'évidence d'un dévoilement, d'une mise en relation avec cela même dont il est question.

Mais la connaissance est refus de la séduction et il faut se déprendre de ces impressions subjectives, qu'elles soient négatives ou positives, pour, considérant le texte même, s'interroger sur ce que l'on a compris. Autrement dit, il faut s'efforcer de lire. Cet effort de lecture est un effort pour ne donner son assentiment qu'à ce qui est vraiment clair, c'est-à-dire « présent et manifeste à un esprit attentif [1] », et non pas fasciné. Nous voudrions tenter cet effort de lecture, au moins partiellement, à propos du dernier chapitre de cet ouvrage, consacré à la « notion métaphysique de la liberté [2] ».

Une remarque préliminaire s'impose : Guénon veut répondre de façon décisive à une question très rebattue dans la « tradition » philosophique, celle de la liberté, et pour ce faire commence par écarter « tous les arguments philosophiques ordinaires [3] », sans bien sûr préciser le contenu d'un seul de ces arguments [4]. La philosophie n'aurait fait qu'« embarrasser » la question. De plus, le titre précise qu'il s'agit de la « notion métaphysique de la liberté [5] » et il faut croire que cette notion métaphysique n'a rien de commun avec la notion philosophique de la liberté puisque « la pensée philosophique au sens ordinaire du mot n'a et ne peut avoir rien de commun avec les doctrines d'ordre purement métaphysique [6] ». Cette rupture radicale et cette incommensurabilité, au sens pascalien, des ordres philosophique et métaphysique sont-elles justifiées? Jusqu'à quel point Guénon fait-il tout à fait autre chose que ce que faisaient saint Thomas, Descartes, Spinoza ou Leibniz quand il définit la liberté? Il répond à la même question, il se sert de la raison, identique en tout homme, et des qualités de son esprit, qui, elles, sont par nature différentes selon les individus, et qui rendent compte de l'actualisation plus ou moins parfaite de la lumière naturelle. Il se peut bien sûr qu'il ait en outre bénéficié de l'intuition décisive. Mais tout cela ne suffit pas à distinguer son activité de celle d'un philosophe. Il est vrai que très souvent Guénon qualifie la philosophie avec laquelle il n'a « rien de commun » d'ordinaire [7], mais il est à craindre que cette philosophie ordinaire concerne précisément les quelques grands noms que nous avons cités, Guénon se réservant de « sauver » parmi les philosophes ceux qui ne seraient que des « métaphysiciens » mal dénommés.

Il reste, pour justifier la rupture, la notion même de tradition, c'est-à-dire de connaissance transmise parce que tout d'abord reçue. La rupture ne serait que formelle et rétablirait la continuité d'une Tradition partiellement interrompue, du moins en Occident. Guénon ne ferait pas un effort individuel et original d'analyse, il enseignerait les conséquences de principes puisés à des sources traditionnelles. Dans notre chapitre, la citation d'un long passage de Matgioï [8], qui permet de définir « la liberté entendue au sens universel » comme « l'instant métaphysique du passage de la cause à l'effet » n'en est-elle pas la preuve?

Si ce dernier argument, dans sa portée générale, est difficilement contestable, nous avouons franchement qu'il nous gêne dans ce cas précis. En effet, alors que Guénon traite d'une question déjà développée par d'éminents penseurs occidentaux, d'une part il les rejette sans les avoir attentivement étudiés, en leur faisant même dire le contraire de ce qu'ils ont explicitement écrit, et d'autre part il cite comme s'il s'agissait d'une clé

particulièrement précieuse un passage de Matgioï qui n'est pas clair et dont on peut se demander en quoi il a une valeur éminemment supérieure aux réflexions de nos classiques. Il s'agit, dira-t-on, chez Matgioï, d'enseignement sacré puisque l'on a affaire à un commentaire traditionnel du tétragramme idéogrammatique de Wenwang, censé être une « arcane de l'univers » et « placé en tête du Yi-King sous l'idéogramme même du Khien [9] ». Mais le commentaire de Matgioï est déjà le commentaire personnel d'un commentaire traditionnel et tout en se déclarant la saisie « dans tout son abstrait métaphysique » du tétragramme de Wenwang, offre-t-il de grandes garanties, s'agissant du problème de la liberté? Matgioï situe la liberté entre la potentialité de la volonté créatrice et l'apparition des formes. Cela est-il si différent de la manière dont procède Leibniz ou de celle dont Spinoza refuse explicitement de procéder [10]? Matgioï a-t-il une qualité particulière pour n'être pas un philosophe ordinaire lui qui, ignorant des pans entiers de théologie et de philosophie, ose écrire que l'invention du terme de création est « un symptôme tout à fait caractéristique de l'état du cerveau aryen déformé par le coup de pouce sémitique », et confond la *creatio ex nihilo* avec une « sortie hors du néant [11] »?

Notre gêne consiste donc à voir attribuer une valeur particulière à des écrits dont, indépendamment des sources traditionnelles qu'ils transmettent, il n'est guère aisé de comprendre en quoi ils sont supérieurs à ceux d'un Descartes, par exemple.

Il faut reconnaître qu'en citant Matgioï, Guénon nous semble lui faire dire plus que ce qu'il avait écrit. Est-ce à la lumière d'une autre source qui reste, elle, définitivement cachée? Nous ne l'excluons pas. Mais il est regrettable qu'il n'ait pas tenté d'interpréter certaines idées de Descartes ou de Leibniz dans un sens proche de son propre exposé. Nous croyons que c'est un préjugé général à l'égard des « points de vue habituels à la pensée occidentale » qui l'a arrêté. Ce que nous dirons par la suite le montrera plus précisément.

Ces considérations générales étant faites, attachons-nous à la structure de notre chapitre. Cette dernière n'est pas parfaitement claire. Alors que le chapitre précédent annonce que l'auteur va préciser la véritable notion de la liberté, ce dernier chapitre débute par une preuve de la liberté entendue au sens ordinaire comme absence de contraire. Guénon reprend la question scolaire du déterminisme et de la liberté mais, au lieu de chercher à prouver directement la liberté humaine, la prouve comme « simple cas particulier » d'une liberté qui est « un attribut de tous les êtres ». Il établit donc une preuve métaphysique de la liberté apparemment simple puisqu'elle consiste à prouver sa possibilité. Cela suffit moyennant l'identité du possible et du réel. Cette preuve revient à montrer que la liberté est une possibilité inhérente au Non-Être : là où il n'y a pas de dualité, il n'y a pas de contrainte; que c'est une possibilité inhérente à l'Être : là où il y a unité, il n'y a pas de contrainte; que c'est une possibilité inhérente à la Manifestation : celle-ci, procédant de l'Être, participe de son unité selon un degré quelconque, et par là chaque être manifesté jouit d'une liberté relative dont le degré dépend de son degré d'unité. Là où est un être est une liberté parce qu'un être est un. Seul l'Être est absolument un, donc absolument libre.

Après avoir conclu sa preuve, Guénon cite le passage de Matgioï auquel nous faisions allusion plus haut : « la liberté entendue au sens universel [...] réside proprement dans l'instant métaphysique du passage de la cause à l'effet ». S'agit-il d'une nouvelle définition ? « Réside » veut-il dire ici « consiste » ou « a pour lieu » ? En tout cas, le rapport de ce passage avec ce qui précède et ce qui suit n'est pas évident. Nous avons le sentiment d'une association d'idées, d'un souvenir de lecture s'intercalant dans la suite du chapitre sans souci d'en respecter l'ordre.

Ce qui suit correspond mieux au titre, car Guénon définit enfin la liberté. Après l'avoir prouvée comme absence de contrainte pour le Non-Être, l'Être et la Manifestation (la non-dualité, l'unité, l'unité relative), il spécifie cette absence de contrainte; elle « réside » dans le « non-agir » pour le Non-Être et peut être nommée « liberté d'indifférence » ou indétermination; pour l'Être elle est autodétermination, et pour les êtres autodétermination relative. La détermination des êtres « par autre que soi », qui est l'affirmation déterministe, peut être justifiée selon le point de vue de la relativité qui envisage les êtres dans leur multiplicité. Cela rappelle la célèbre doctrine de Leibniz : « dans la rigueur métaphysique, prenant l'action pour ce qui arrive à la substance spontanément et de son propre fond, tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle-même après Dieu, n'étant point possible qu'une substance créée ait de l'influence sur l'autre [12]. » Guénon dirait à peu près : tout être n'est déterminé que par soi métaphysiquement, mais il est passif en tant qu'il n'est pas absolument un être, ou tant qu'il n'est pas absolument un.

C'est pourquoi le chapitre s'achève sur le rappel de la réalisation. La métaphysique est une anticipation qui doit guider la réalisation et même qui l'exige. La liberté est pour tout être « à réaliser ». Réaliser la liberté c'est s'unifier, et cette unification suppose l'intégration de tous les états de l'être. L'intégration des « éléments constitutifs » propres à la condition individuelle ne permet de réaliser qu'une liberté relative, c'est une intégration horizontale. L'intégration verticale suppose l'affranchissement des « conditions de l'existence manifestée ». Seul l'Être est absolument un, c'est pourquoi seul Dieu est libre et nous ne sommes libres qu'en Dieu parce que là seulement nous sommes intégralement ce que nous sommes. L'autonomie peut désigner ainsi le terme de la voie spirituelle en tant qu'elle est identité de l'être avec son origine et avec sa destination. C'est bien là la liberté des enfants de Dieu.

S'il faut retenir une idée maîtresse dans ce résumé, c'est bien l'identification des degrés d'être, des degrés d'unité et des degrés de liberté. Cela n'est d'ailleurs pas éloigné d'une thèse classique en philosophie suivant laquelle les degrés de liberté sont autant de degrés de conscience, si l'on veut bien reconnaître dans la conscience, comme le sens étymologique *(cum-scire)* nous y invite, une faculté d'unification. D'autre part, le double sens du terme conscience : à la fois faculté de connaissance et faculté morale d'aperception des valeurs, permet de lier la connaissance de la « raison suffisante » et l'attraction de la « destinée finale », conçue comme destination ou comme vocation. L'essence est simultanément exigence.

Il n'est pas possible de commenter ici tout ce chapitre. Nous nous limiterons à la discussion de la « liberté d'indifférence » et à celle de l'« instant métaphysique du passage de la cause à l'effet ».

Guénon adresse à Descartes deux reproches : d'une part d'avoir attribué à Dieu la liberté d'indifférence alors qu'elle ne convient qu'au Non-Être, et d'autre part d'avoir attribué cette même liberté, de façon univoque, à l'homme.

Ces reproches sont injustifiés. Pour Descartes, la liberté d'indifférence n'a pas le même sens chez Dieu et chez l'homme, et même la signification de cette liberté s'inverse quand on passe de l'un à l'autre. Chez l'homme, l'indifférence est un défaut de la liberté, son plus bas degré, et ne consiste pas comme le croit Guénon en la fameuse attitude de l'âne de Buridan placé devant deux situations égales, et donc entre deux choix équivalents. Cela n'est pas la « conception philosophique ordinaire de la liberté d'indifférence », à moins d'assimiler à une conception philosophique les coquetteries littéraires de Gide à propos de l'acte gratuit. Quand Guénon affirme que cette conception suppose l'absurdité « que quelque chose pourrait exister sans avoir aucune raison d'être », il reprend ou retrouve sans le savoir un argument philosophique ordinaire, celui de Leibniz et de Descartes eux-mêmes. En effet, pour Descartes, jamais deux situations ne sont équivalentes, ni deux choix ne se valent, et l'indifférence est un défaut de la volonté non éclairée par l'entendement quant aux différences et donc aux inégalités des choix. Elle est liée à l'ignorance. Il est donc clair que l'homme est d'autant plus libre qu'il s'éloigne de cette indifférence, sa liberté est d'autant plus parfaite que son entendement est plus éclairé. La liberté est parfaite pour l'homme quand l'évidence, c'est-à-dire la certitude, « abolit toute indifférence [13] ». L'homme est chez Descartes d'autant plus libre qu'il est plus conscient, et l'indifférence est une inconscience.

Maintenant, il est clair que ce n'est pas de cette liberté d'indifférence dont Dieu jouit. La liberté de Dieu n'est pas pensée sur le modèle du plus bas degré de liberté de l'homme et, plus encore, non plus sur le modèle du plus haut degré de liberté humaine; la liberté éclairée. Parce que cette liberté est absolue et dépasse tout degré; parce que surtout, en Dieu, l'entendement ne précède pas la volonté [14]. Pour Descartes, dire Dieu est « indifférent à tout » veut dire que son entendement, sa volonté et sa puissance ou son acte sont un. C'est au fond le souci de l'unité divine qui a conduit Descartes à sa théologie, y compris à la forme malencontreuse qu'elle a prise, selon nous, dans la théorie de la création des vérités éternelles. Avant de dire que Descartes attribue à tort la liberté d'indifférence à l'Être ou à Dieu, il faudrait s'assurer de ce que Descartes entend par Dieu. Il ne faut pas enfermer la réalité dans le langage toujours inadapté qui l'exprime, comme Guénon l'a lui-même souvent dit. Il est en effet assez clair que ce que Guénon entend par Non-Être et par Toute-Possibilité, Descartes l'a compris dans sa conception de Dieu qui, rappelons-le, a fort étonné les théologiens de son époque. La notion de Dieu *« causa sui »* en est la preuve : « ce qui fait qu'il est par soi ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance [15] ». Alors que les thomistes entendaient l'être *per se* de Dieu comme une absence de cause pour être, Descartes l'entend positivement et soutient le paradoxe d'un Dieu se causant. N'est-ce pas distinguer la Toute-Possibilité, ou le Sur-

Être, ou la Déité, et l'Être, ou Dieu? « Immensité de sa puissance » : cette expression est-elle moins heureuse que celle de Toute-Possibilité? Le Dieu cartésien est, pourrait-on dire, l'Indétermination-se-déterminant. Doit-on reprocher à Descartes l'obscurité de son vocabulaire, et particulièrement de n'avoir pas distingué le Non-Être et l'Être? Mais cette distinction a-t-elle un sens, en tant que distinction réelle? C'est pourquoi on peut très bien interpréter la liberté d'indifférence de Dieu selon Descartes comme liberté de l'« immensité de sa puissance » précédant la distinction d'ailleurs relative de sa volonté, de son entendement et de son acte. Sous le nom de Dieu, Descartes pense l'Infini dont on sait qu'il a pris, autant que Guénon, le soin de le distinguer de l'indéfini.

Autrement dit, Guénon, outre qu'il mésinterprète Descartes, passe à côté d'une rencontre possible. C'est une occasion manquée. Enfin, qu'est la liberté d'indifférence du Non-Être? Son non-agir n'est pas l'inaction. C'est une activité non agissante, c'est-à-dire une activité qui n'est pas un événement pour celui qui agit, une activité qui ne brise pas l'indifférence parce qu'elle est au-delà de la distinction de l'équilibre et du déséquilibre. Il nous semble que les théologiens depuis saint Augustin ont dans l'idée de création exprimé ce « non-agir » en montrant que rien ne pouvait sortir de Dieu; du point de vue de Dieu même, car du point de vue de la créature il en est autrement. La différenciation est illusoire, c'est ce qui fonde la liberté d'indifférence du Non-Être, mais cette illusion a son fondement en Dieu, c'est-à-dire que la différenciation est interne au divin. Dans la notion de *causa sui,* la cause est le principe de la différenciation en Dieu, de la détermination de Dieu par lui-même. On peut concevoir cette cause comme la Toute-Possibilité conçue à l'instar des Hindous, comme Shakti de l'Infini. Sommes-nous si loin de Guénon?

Venons-en à l'instant métaphysique. Pour Matgioï, la liberté (terme selon lui impropre) peut être représentée (encore est-ce une image fausse) par l'« instant de la volonté créatrice précédant immédiatement l'instant de la création effective ». Il ajoute à cette image une image plus grossière pour mieux la faire comprendre : l'eau d'un canal ne tombe pas dans le bief inférieur sitôt que la paroi de l'écluse est enlevée; « l'effet, la création, ne peut coïncider exactement avec la cause qui le produit (la volonté créatrice) ». Cette non-coïncidence est comme un « jeu », sans lequel la cause serait asservie à l'effet. Ce moment constitue la liberté « entre la potentialité de la volonté créatrice et l'apparition des formes » (une distinction obscure ou révélatrice d'un certain embarras apparaît ici entre la volonté créatrice et la potentialité de la volonté créatrice).

Si, cosmologiquement, cet instant paraît insaisissable, court et ténu, métaphysiquement il est illimité, il est un « état de conscience universelle ». Ou, comme le dit Guénon, cet instant dépasse l'être, il est coextensif à la Possibilité-Totale elle-même, ou est un « aspect » de l'Infini, et cet état de conscience universelle participe de « la permanente actualité » inhérente à la « cause initiale » elle-même.

Pour comprendre ce passage très elliptique, il faut rappeler que la relation de cause à effet est ici considérée analogiquement, sans tenir compte du rapport de succession propre aux conditions d'un état déterminé d'existence manifestée, donc sans tenir compte ni du temps ni de la durée [16]. Il faut penser l'effectuation sous un aspect extra-temporel. C'est

d'ailleurs bien ainsi que la théologie la plus commune pense cette effectuation particulière qu'est la création. Or, communément, la dépendance, la non-liberté, consistent à être effet et la liberté à être cause, plus précisément cause première, ou si l'on veut spontanéité. Mais si aucun « jeu » ne sépare la cause de l'effet, la cause est en quelque façon asservie à l'effet, l'effet déterminant la volonté créatrice et la faisant en quelque sorte dépendre de lui. C'est bien pourquoi certains ont absurdement pensé la liberté comme gratuité ou indifférence (au sens vulgaire et non cartésien). C'est pourquoi aussi Spinoza a forgé pour Dieu le concept de cause immanente et non transitive [17].

L'instant qui sépare la cause de l'effet est le signe de l'indifférence de la cause envers l'effet, apparemment comme si, en quelque sorte, l'effet pouvait ne pas être effectué, mais en réalité parce que l'effet ne peut en aucune façon différer absolument de la cause. Matgioï dit que c'est l'instant où l'eau ne « tombe » pas mais « *va* tomber ». Sa chute est suspendue. Cela ne veut pas dire que la nécessité de sa chute peut être obviée, cela veut dire que cette chute ne rompra pas l'équilibre de l'eau. Autrement dit : la création n'est pas une sortie, une nouveauté, un événement. L'existenciation n'est pas une sortie, l'eau ne quitte pas son repos immuable. Mais cette non-existenciation dans l'effectuation est imperceptible humainement. L'acte libre absolu est production d'un effet, sans que cet effet soit un événement pour celui qui le produit. A cet instant, le repos et le mouvement cessent d'être perçus contradictoirement.

C'est bien ainsi qu'on trouve cet Instant décrit par Mâ Ananda Moyî [18] ; « L'instant que vous croyez vivre est faussé tandis que l'Instant suprême contient tout " être et devenir ". Rien n'est là et tout y est [...]. Cet Instant suprême réunit mouvement et repos. » Pour la perception ordinaire, se mouvoir c'est ne pas rester à la même place et atteindre un objet requiert un déplacement. Par Mâ Ananda Moyî cela ne fait qu'exprimer la perception distinctive des êtres. Elle « retrouve » à sa manière les arguments de Zénon en montrant que le mouvement est dans le repos et le repos dans le mouvement : chaque arrêt de la croissance est déjà germination supplémentaire, chaque germination est en même place que ce qui la précède. Ce qui ne reste pas à la même place est à chaque instant immobile. Ce qui est immobile est à chaque instant changé [19]. En vérité, il n'y a qu'un instant qui réunit mouvement et repos. La révélation de cet instant n'est un événement que du point de vue relatif; c'est plutôt la fin d'une illusion, la fin de ce qui n'a jamais été : « Chacun de vous doit saisir la seconde, l'instant où lui sera révélée la relation éternelle qui le lie à l'Infini. C'est la révélation du Mahâ Yoga, l'Union suprême. »

En reprenant la question autrement : si la cause initiale est dans une permanente actualité, comment peut-elle être cause, car il n'y a de cause que pour un effet possible et non actuel? Ou bien : comment l'actualisation d'un possible peut ne pas être un surgissement de nouveauté? Guénon montre justement que la réponse est dans la notion de « Toute-Possibilité », en tant qu'« aspect » de l'Infini. Alors que dans le fini ou dans l'indéfini tout ce que l'on ajoute est un accroissement et tout ce que l'on retranche une diminution, dans l'Infini ajouter n'est pas accroître ni retrancher diminuer. Ainsi l'instant unique du passage est une figure de l'Infini et de la non-nouveauté de l'effet.

Cosmologiquement, on pourrait dire qu'il n'est aucun lieu en dehors de Dieu pour recevoir la création, ce qu'exprime l'idée de *creatio ex nihilo*. C'est pourquoi la création est une pure relation de dépendance, et c'est pourquoi réaliser l'état de créature c'est prendre conscience de cette relation qui est le lien à ce qui n'est lié à rien. Seule la liberté divine est absence de lien ou dénouement de tout lien.

En ne choisissant que deux thèmes de ce texte, nous avons laissé de côté d'autres aspects problématiques. L'identité du possible et du réel, et surtout la critique de Leibniz à propos d'une limitation chez ce dernier de la Toute-Possibilité, sont une des difficultés majeures de l'ouvrage tout entier. En particulier il nous semble que, comme l'a vu Spinoza, le propos des cartésiens a plutôt consisté à prévenir toute limitation de la puissance de Dieu. On peut parfois hésiter sur le point de savoir si la position guénonienne se distingue de la position de Spinoza. D'autant plus que sa critique de la liberté humaine comme cas privilégié, son refus de distinguer la spontanéité de la liberté conçue comme pouvoir de délibérer (ce qui est le cas d'Aristote à Leibniz) ont un tour très spinoziste. Nous croyons pour notre part que la position guénonienne n'est pas panthéiste en raison même de ce qu'il désigne comme l'irréciprocité de la relation entre Dieu et la création. Cette irréciprocité, reconnue d'Aristote à la théologie médiévale, certains commentateurs la trouvent aussi affirmée chez Spinoza. Il n'en reste pas moins qu'il n'est pas rare de rencontrer des guénoniens qui sont des spinozistes inconscients d'eux-mêmes selon la compréhension ordinaire du spinozisme.

Nous terminerons par un essai de préciser les relations de Guénon avec la tradition philosopique occidentale. Nous croyons qu'il la rejette, d'abord parce qu'il la connaît peu, ensuite à cause d'un préjugé général à l'égard de la pensée occidentale et de cette idée étrange de l'existence de modes de pensée différents entre l'Orient et l'Occident. Son erreur a été ici de confondre la philosophie avec la tradition, ou plutôt la routine scolaire de son époque. Cela n'empêche pas Guénon d'avoir revivifié l'enseignement métaphysique. Mais il a dû le faire dans un langage original qui prête souvent à confusion puisqu'il n'y a de véritable formation intellectuelle qu'au moyen d'un langage qui, moyennant une longue tradition, fixe le sens des concepts. Quand Guénon parle de Dieu, il s'excuse en note et prévient ses lecteurs qu'il n'agit là que par correspondance à l'égard des « points de vue habituels de la pensée occidentale ». En quoi la conception de Dieu de saint Thomas, ou même celle de Descartes, méritent-elles cette condescendance?

Enfin, le rejet de la dialectique qui est l'art de dialoguer, c'est-à-dire de ne répondre qu'à des questions développées, et de joindre à tout progrès de la pensée la réponse à d'éventuelles objections, ce rejet nuit à la clarté de l'œuvre guénonienne. La dialectique n'est pas le goût des détours fastidieux conduisant nécessairement à un dédale de questions sans fin. Guénon semble là encore avoir confondu la philosophie avec sa caricature : l'éristique. Il ne peut faire d'ailleurs l'économie de cette dialectique que grâce à un style par endroits allusif et elliptique, où des associations d'idées et des citations non développées embarrassent le lecteur.

Reconnaissons aussi que ce souci de ne pas développer correspond à une exigence de l'enseignement traditionnel qui, outre qu'il doit laisser sa place à l'inexprimable, suppose toujours un travail de compréhension dont aucun écrit ne peut dispenser. Reconnaissons enfin que la rupture guénonienne était sans doute indispensable et que certaines lectures de Platon, de saint Thomas ou de Descartes peuvent s'inspirer de son enseignement, même si Guénon est passé à côté de ces œuvres sans les reconnaître. Aussi n'était-ce pas le rôle qu'il s'était fixé.

André Conrad

NOTES

1. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, 45.

2. *Les États multiples de l'Être*, Éditions Véga, pp. 101-106.

3. *Ibid.*, p. 101.

4. Ceux de Lequier et de Renouvier ne sont pourtant pas sans valeur. Cf. R. RUYER, *le Néofinalisme*, chap. I.

5. LEIBNIZ, dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, utilise l'expression de notion métaphysique pour la distinguer des notions populaire et mathématique : les notions métaphysiques offrent des certitudes « sur une autre vie, dès à présent et avant qu'on y soit allé voir », Livre II, chap. XXI.

6. *Les États multiples...*, pp. 19-20.

7. *Les États multiples...*, p. 104, où il attribue l'idée que la liberté d'indifférence est un mode spécial de liberté à « sa conception philosophique ordinaire ».

8. *La Voie métaphysique*, pp. 73-74.

9. *Ibid.*, chap. V.

10. Cf. *Éthique*, Livre I, scolie de la proposition 17.

11. *La Voie métaphysique*, p. 64.

12. *Les Nouveaux Essais...*, Éditions G.F., p. 181. Cf. aussi *Monadologie* § 51. Ceci montre bien que Guénon se trompe en croyant que Leibniz attribue « l'unité absolue et complète aux substances individuelles ».

13. GOUHIER, *La Pensée métaphysique de Descartes*, p. 225.

14. Cf. DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections.*

15. *Ibid.*

16. Le temps est pour Guénon un cas particulier de la durée. Il y a là une distinction difficile à interpréter.

17. *Éthique*, Livre I, proposition 18 : cf. démonstration « tout ce qui est, est en Dieu et doit être conçu par Dieu [...] il ne peut y avoir aucune substance, c'est-à-dire aucune chose qui, en dehors de Dieu, existe en soi ».

18. Cf. *L'Enseignement de Mâ Ananda Moyî*, Albin Michel, pp. 125-128.

19. L'essence du mouvement se manifeste plus dans le changement que dans le déplacement local. Cela s'accorde avec la conception aristotélicienne de l'univers comme un Grand Vivant.

René Guénon contre les Messieurs de Port-Royal

Yves Millet

On peut dire sans craindre d'être taxé de la moindre exagération qu'aucun auteur dont les écrits nous soient parvenus n'avait avant René Guénon dénoncé avec la vigueur et la netteté que l'on sait l'erreur à peu près générale de l'Occident qui revient à confondre *néant* et *non-être*. Or il est un domaine, assurément fort éloigné des exposés métaphysiques, où l'erreur en question s'étale avec une telle ingénuité et une telle apparence de vérité que l'on risque, en entreprenant de la débusquer (comme nous allons le faire), de passer pour présomptueux ou pour insensé. C'est le domaine du *jugement discursif*, dont l'étude va nous occuper tout au long de ces pages où nous nous efforcerons de tenir la difficile gageure de rectifier une opinion commune et invétérée.

Si nous avons pris des risques en appuyant notre hommage à Guénon sur une critique de l'opinion commune en matière de jugement, nous avons ce faisant aussi calculé nos chances de « faire d'une pierre deux coups », c'est-à-dire de rendre à notre auteur un hommage double. L'objet principal du présent article consiste certes à appliquer au jugement la doctrine guénonienne générale du non-être, mais le pourfendeur des métaphysiques tronquées à base unique d'être a consacré précisément à l'être et au jugement un chapitre de son œuvre (« Ontologie du buisson ardent », le *Symbolisme de la croix*, XVII), dont nous avons l'espoir de montrer, avant même d'entrer dans le vif de notre sujet, qu'il suppose nettement une conception de la réalité objective impliquant le primat de l'intelligible sur le sensible, conception qui devrait être en effet le préalable à toute étude sur le jugement.

Le jugement revient, selon ce texte – dont il ne faut pas se fier à l'apparente banalité – à désigner comme « identité » la relation qui unit deux termes supposés désignés d'avance, donc à nommer ladite relation (qui est, comme toutes les relations, de l'ordre de l'« état de choses » et non pas de la « chose »). Si telle est bien la fonction du jugement, cela suppose que la relation-état de choses importe plus en cette opération que les termes-choses qu'elle relie. L'unique question est maintenant de savoir si cette prééminence qu'il convient de reconnaître à l'état de choses sur la chose dans l'ordre judicatif est purement subjective, psychologique, mentale et de plus, en quelque sorte, occasionnelle (en tant que liée indissolublement au jugement), du fait que l'état de choses serait le propre de la relation (qui réunit entre elles des choses), laquelle relation serait une création secondaire de l'« esprit humain ».

On est tenté de le croire – et le nom d'« abstractions » couramment donné aux « qualités » va en ce sens – dans la mesure où, négligeant l'opposition « chose ~ état de choses » (la seule qui importe quand il s'agit de confronter réalisme et idéalisme), on imagine l'existence séparée d'un signifié médian (la copule, dont le signifiant langagier est, de fait, absent de la plupart des langues de la Terre), lequel ne tient évidemment toute sa réalité (à quelque niveau, chose ou état de choses, que l'on se place) que des deux termes extrêmes (c'est ce que rappelle Guénon lui-même dans le chapitre invoqué ici à l'appui de notre thèse). On raisonne alors un peu comme si l'état de choses était une sorte de niveau secondaire dérivé (« abstrait ») du premier (le niveau des choses), en somme le niveau propre de la copule, et limité à elle (dont l'existence est, on le sait, précaire et contestable).

Or cette limitation du niveau de l'état de choses à la copule en tant que telle (et supposée dotée d'une existence réelle) est purement imaginaire. Pareille limitation tombe du reste *ipso facto* dès lors que la chose substrat de la qualité, ou état de choses sur laquelle opère le jugement, loin d'être dissoute par la suppression matérielle de la copule est au contraire étendue aux dimensions mêmes de l'objet du jugement. Le signifié de la copule « fictive » est alors identique à l'état de choses qui a pour support les deux termes figurant dans le jugement (termes eux-mêmes identiques entre eux dans le cas extrême envisagé par Guénon de l'étant universel identifié à lui-même).

Il y a d'ailleurs lieu à ce propos d'insister quelque peu sur les sens assez différents qu'il convient de donner au terme de « relation » et sur l'inévitable inadéquation à la réalité des traductions langagières que l'on est bien obligé d'en élaborer : ainsi de l'« identité de l'être avec l'être » ou, en termes plus généraux, de *« a* avec *a »*, désignation langagière un peu développée de la *a*-ité, de la qualité foncière, de l'état de choses dont le support est *a;* ainsi des jugements véridiques infaillibles « l'être est l'être », *« a* est *a »* à la formulation desquels se réfère expressément Guénon et qu'il interprète au fond comme des « décalques » de ce qui est censé se passer de façon occulte dans tout jugement véridique faillible (dans la mesure où il est véridique).

Mais il faut bien comprendre alors que cette traduction langagière « au plus juste » d'un phénomène profond présent dans tout jugement véridique n'est pas, ne peut pas être rigoureusement exacte : l'analyse « au

plus près » de la formule « *a* est *a* » sur le modèle de « Jean est malade » débouche, pour des raisons que nous ne pouvons songer à développer ici, sur une impossibilité structurelle; seule, son analyse en intersection d'un couple *(a, a)* avec le support substantiel de la relation d'égalité a une signification algébrique plausible, mais l'*identité* (que la formule invoquée est supposée traduire) est d'un tout autre ordre et la suite de notre exposé montrera que cette notion *totale* d'identité par rapport à une substance *a* dépasse infiniment l'aspect *partiel* d'égalité que recèle la susdite intersection. Cette notion d'identité, que prétend rendre la formule « *a* est *a* » comme décalque du jugement véridique est même supérieure à l'opposition complémentaire du *Même* et de l'*Autre* à laquelle nous ferons allusion plus loin.

Il y a bel et bien une copule en un sens dans la mesure même où elle est l'opérateur qui « transmue » les deux choses en présence en un état de choses unique, que Guénon appelle finalement la « connaissance » (typiquement un nom d'action, donc un « abstrait » selon la terminologie reçue), cela sans parler naturellement de la marque phrastique que ladite copule (lorsqu'elle est matériellement présente) imprime au tout pour en faire « le jugement de Untel (qui profère en ce moment même la phrase judicative) ». Résumons-nous : l'unique se dédouble; puis ses deux « parties » sont de nouveau réunies, mais après avoir subi cette transmutation de la chose en état de choses, c'est-à-dire finalement en idée.

Il faut en effet prendre garde à ceci que l'« identité » est « l'identité de quelque chose et de quelque chose » et non pas « l'identité tout court », ce qui montre bien que les deux termes initiaux sont bien compris dans l'unique état de choses finalement considéré. Loin d'être un objet mental purement subjectif et transitoire, fictif pour tout dire, la relation-état de choses est à nos yeux l'unique réalité, dont les choses correspondantes ne font figure de substrat nécessaire que dans la perspective judicative propre à l'intellect discursif. Il faut bien poser dans la réalité, indépendamment de tout jugement éventuel (et préexistant à lui), un « état de choses » objectif (en fait « identité » ou « altérité » de ceci avec cela, selon le cas) à juger éventuellement. Notre position – on l'aura compris – est toute platonicienne (qu'on se souvienne du *Même* et de l'*Autre* du *Timée*) et se situe à cent lieues de la prétention structuraliste à la dissolution des choses dans la relation (toute mentale), aboutissement nihiliste du nominalisme.

Le jugement consiste selon nous à nommer la relation qui unit formellement, d'une part le résultat de l'intersection de deux réels (dont l'un est nécessairement un des deux pôles universels, l'*étant* ou le *non-étant*), d'autre part le néant pur et simple (naturellement à « situer » hors de l'univers des « choses », relation qui ne peut être en fait que d'altérité (si le résultat de l'intersection est lui-même un réel) ou d'identité (si ce résultat est le néant). Le fait objectif à juger ne peut être dans cette perspective que de deux choses l'une – ou bien l'altérité ou bien l'identité de x (l'intersection en question, la « chose ») et de ce que nous notons ø (le néant). Ce fait objectif inconnu (ou mal connu du juge éventuel) est éventuellement nommé « altérité » ou « identité » et c'est là précisément le jugement.

Autrement dit, si la « chose » *a* est l'un des termes non polaires de l'intersection, ce qui compte, non seulement aux yeux du juge éventuel

mais dans la réalité, ce n'est pas a mais la a-ité (ce qui fait que a est a, l'identité si l'on veut de a avec lui-même, l'essence de a, la qualité propre de a), laquelle s'exprime (si a est par exemple un non-étant) soit par altérité de son intersection x avec le non-étant (si telle est la valeur de x) et du néant, soit par l'identité de son intersection x avec l'étant (si telle est la valeur de x) et du néant. A la limite, si la « chose » testée se confond avec l'un des pôles universels, par exemple le non-étant, il est clair que l'intersection de a avec le non-étant (appelons-la résolument x) est le non-étant lui-même (foncièrement différent du néant) tandis que l'intersection de a avec l'étant (appelons-la y) est le néant : l'altérité de x et de ø jointe à l'identité de y et de ø résume le fait du non-être (que le non-étant soit lui-même et non le contraire de lui-même). Il suffit d'inverser la démarche pour retrouver la formule guénonienne.

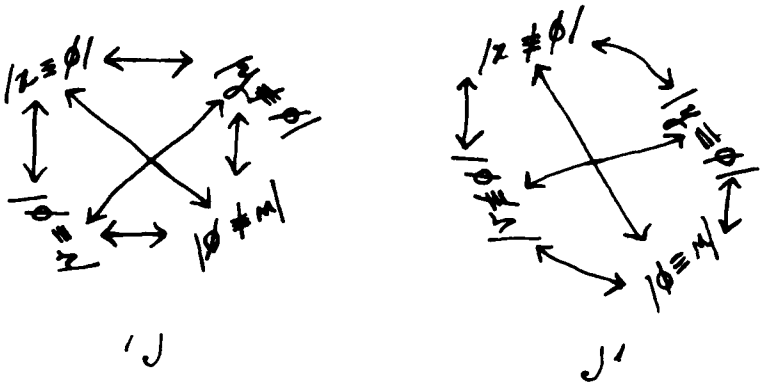
On peut présenter les faits d'une manière légèrement différente mais strictement équivalente, et dire que l'intellect discursif ne discerne dans l'univers que des a-ités, qui se décomposent nécessairement chacune en une altérité de x et de ø et en une identité de y et de ø, sans que l'on sache en principe *qui* est x et *qui* est y : juger, c'est déclarer (sur la base d'une supposition plus ou moins bien « éclairée ») par exemple que x est le résultat de l'intersection de la chose a avec l'étant (auquel cas y est nécessairement l'intersection de la même chose a avec le non-étant) ou *vice versa*. Comme on le voit, une contrainte qui pèse sur l'intellect discursif fait qu'il ne peut désigner de choses a que strictement incluses à chaque fois dans l'une des deux polarités universelles (l'étant ou le non-étant) et non « à cheval » sur les deux polarités. Nous noterons désormais l'étant par 7 et le non-étant par t.

Il importe encore de bien comprendre ceci : la a-ité n'est rien d'autre que l'identité de a avec lui-même (son essence propre, son Idée), mais notre intellect discursif ne perçoit cette a-ité que décomposée comme à travers un prisme en identité de y avec ø et en altérité de x avec ø et l'on sent bien que l'emploi du même terme d'identité pour définir la a-ité dans sa réalité non duelle d'une part, et pour définir y d'autre part, n'est dû qu'à l'infirmité de notre langage. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'identité en question aussi bien que la paire identité $\sim$ altérité se référant à x et à y n'a rien à voir non plus avec ce que l'on nomme couramment une relation binaire en algèbre de Boole, bien que, là encore, nous soyons obligés d'employer le même mot dans les deux cas.

Nous en avons terminé avec l'examen des raisons qui militent en faveur de la primauté de l'état de choses, de l'intelligible, sur la chose (qui ne saurait être conçue comme seulement « corporelle »). En définitive, l'« univers » des choses (de « niveau » a), y compris le néant (qui est de même niveau tout en étant « hors univers »), peut n'être qu'un outil de calcul permettant à l'intellect discursif d'analyser l'état de choses, comme tel « candidat » au jugement. Mais ces préliminaires nous ont conduit fort loin déjà en direction d'une solution au problème qui nous occupe au premier chef. Il nous faut maintenant poser, non plus seulement a et la a-ité décomposée en identité de y avec ø et en altérité de x avec ø, mais une *association* de a et de b, de la a-ité et de la b-ité, telle que tout jugement qui pose x égal à $a \cap 7$ par exemple (et nécessairement y égal à $a \cap$ t)

pose aussi v égal à $b \cap$ t et w égal à $b \cap 7$ si la b-ité se décompose en altérité de v et de ø et en identité de w et de ø.

Un moyen commode de représenter le schéma de jugement, c'est-à-dire le jugement abstrait de la situation de parole qui l'individualise (dans laquelle s'inscrit aussi l'auteur dudit jugement), consiste à banaliser les correspondances que nous venons d'établir entre identité et altérité d'une part, x, y, v, w d'autre part, et à fixer au contraire une fois pour toutes des correspondances du type $x = a \cap 7$, $y = a \cap$ t, $v = b \cap$ t, $w = b \cap 7$ (le signe « égale » indiquant seulement ici un acte de dénomination et non de jugement). Tout jugement complet sera alors symbolisé par un carré de formules réunies entre elles par des implications à double entrée. Voici les deux carrés correspondant à deux schémas contradictoires (le signe // indique qu'il s'agit d'un schéma et non d'un jugement pris en compte par le scripteur; le signe ≡ est à lire « affirmation de l'identité ») :

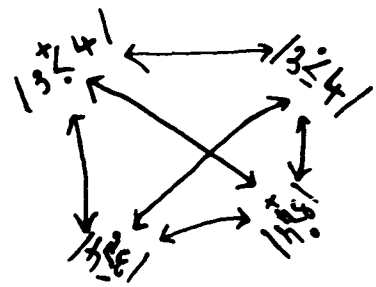


'J J'

Il est clair que tout jugement de type 'J est vrai ou correct et tout jugement de type J' est faux ou incorrect si la a-ité est l'identité de x et de ø jointe à l'altérité de y et de ø et si la b-ité est l'identité de v et de ø jointe à l'altérité de w et de ø et *vice versa*. Il est intéressant de tester notre méthode d'analyse de l'état de choses objectif par la conjonction d'une identité et d'une altérité d'une part, d'autre part ce complément indispensable de la théorie que constitue la considération des paires de réels associés de type a et b. Nous avons finalement affaire, comme nous venons de le voir à un quaternaire de termes, aussi bien dans le jugement que dans la désignation de l'état de choses à juger, quaternaire dont trois termes, il est vrai, sont généralement sous-entendus dans les assertions concrètes (un terme explicite et trois implicites). Voyons comment se présente concrètement un jugement *vérifiable*.

Une première application sera celle-ci. On posera que a est l'intersection du couple des deux nombres 3 et 4, couple noté (3,4), et du support substantiel, noté ($<$), d'une certaine relation. On note le tout $a = (3,4) \cap (<)$. Puis on note $b = (3,4) \cap {}'\geqslant)$. Quant à x, qui est, rappelons-le, $a \cap 7$, on le fait égal à l'intersection de (3,4) et de la partie *essive* de ($<$), notée $(\overset{+}{<})$. On note le tout $x = (3,4) \cap (\overset{+}{<})$. Puis on note $y = (3,4) \cap (\precsim)$, $v = (3,4) \cap (\gtrsim)$ et $w = (3,4) \cap (\overset{+}{\geqslant})$, ce qui se passe de commentaires. Passons aux schémas de jugement. On note $/x \equiv ø/ = /3 \overset{\cdot}{\underset{+}{<}} 4/$,

qui se lit « il est vrai que 3 est inférieur à 4 ». Inversement, on note /$x \equiv \emptyset$/ = /3 $\not<$ 4/, qui se lit « il est faux que 3 soit inférieur à 4 ». On a de même /$y \equiv \emptyset$ = /3 $\overset{+}{\not<}$ 4/, qui se lit « il est faux que 3 ne soit pas inférieur à 4 ». Et ainsi de suite. Il est clair qu'à ' J J correspond dans l'application le schéma *faux* que voici :

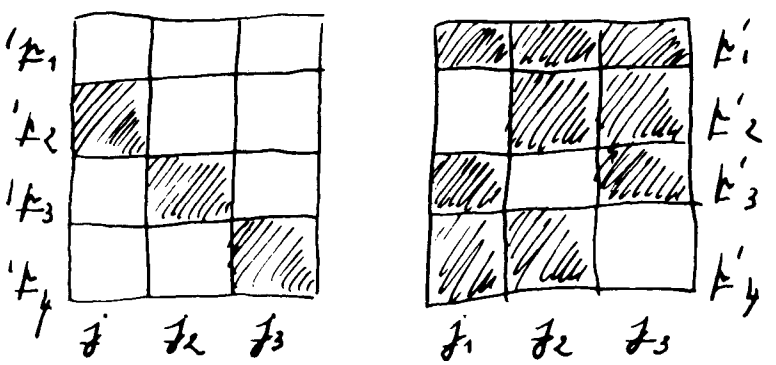


Nous traiterons rapidement la seconde application. Nous changeons la paire de relations et nous notons a = (3,4) $\cap$ ($>$), b = (3,4) $\cap$ ($\leqslant$), x = (3,4) $\cap$ ($\geq$), y = (3,4) $\cap$ ($\overset{+}{\geqslant}$), v = (3,4) $\cap$ ($\overset{+}{\leqslant}$) et w = (3,4) $\cap$ ($\leqq$). Sont vraies les assertions partielles synonymes /3 $\overset{+}{>}$ 4/, /3 $\overset{+}{\geqslant}$ 4/, /3 $\overset{+}{\leqslant}$ 4/, /3 $\leqq$ 4/, à lire respectivement « il est vrai que 3 n'est pas supérieur à 4 », « il est faux que 3 soit supérieur à 4 », « il est vrai que 3 est inférieur-ou-égal à 4 », « il est faux que 3 ne soit pas inférieur-ou-égal à 4 ». Rappelons que les assertions vraies correspondent à la paire de relations employée dans la première application étaient /3 $\overset{+}{<}$ 4/, /3 $\leqslant$ 4/, /3 $\overset{+}{\geqslant}$ 4/ et /3 $\geqq$ 4/. Il est aisé de constater que dans la pratique courante les différences notées par les points souscrits et suscrits sont omises, ce qui a pour conséquence ici le mélange des deux parties de relations et la confusion que nous pouvons noter /3 $\overset{+}{<}$ 4/ = /3 $>$ 4/. On fait comme si toutes les assertions étaient introduites par « il est vrai que... »

Nous sommes ici au cœur même du problème. Par un raccourci (du reste assez compréhensible) de l'expression, on a coutume, dans le jugement, d'appeler sujet (nous préférons dire « justiciable ») et prédicat (nous préférons parler de « support de prédicable ») les deux termes de l'intersection occupés dans les précédentes applications, d'une part le couple (3,4) (le justiciable), d'autre part par les différents supports de relations binaires que nous avons utilisés. En somme, le phénomène de la prédication (inhérent au jugement) se déploie à différents niveaux, dont le plus élevé est indiscutablement celui d'où nous sommes parti pour établir la primauté de l'état de choses intelligible sur la chose, à savoir l'attribution de la réalité à l'intersection d'une chose désignée et d'un des pôles de l'univers des choses, attribution couplée avec celle de l'irréalité appliquée à l'intersection de la même chose et du pôle opposé. On reste au fond toujours à ce niveau supérieur si l'on préfère dire qu'un jugement véridique attribue la *a*-ité à *a*. Les autres niveaux de la prédication ne sauraient évidemment faire l'économie de ce niveau supérieur, qu'ils présupposent toujours.

Le niveau immédiatement inférieur de la prédication judicative consiste à dire que l'on attribue l'être à telle moitié de l'objet désigné et le non-

être à l'autre moitié. Les scolastiques définissaient le jugement vrai comme l'attribution de l'être à l'être et du non-être au non-être, ce qui ne les empêchait pas ce faisant de confondre le non-être avec le néant. Le stade ultime et en quelque sorte grammatical de la prédication est représenté par sa définition comme l'attribution ou le refus d'attribution d'une qualité dont le support est présent dans l'univers des choses à un justiciable donné : le sujet. Cette dernière définition ne fait en somme qu'exploiter logiquement la constatation d'une contrainte de l'intellect discursif, qui est obligé de découper l'univers des réels en justiciables et en supports de prédicables, mais elle ouvre précisément la porte à l'erreur fondamentale que nous tentons de dénoncer. Si, par une application banale de l'algèbre de Boole à l'univers entier, on divise ce dernier en n justiciables et en 2^n supports de prédicables (il y a 2^n parties de l'ensemble des justiciables) croisés avec les précédents, il est à la portée de chacun (à condition de donner une faible valeur, par exemple 3, à n) de représenter graphiquement la situation de l'univers tel que le voit un juge véridique partageant la conviction courante : tout ce que nous avons figuré ci-dessous en noir (qui correspond à des négations) est réputé partie vide de l'univers et identifié au néant (nous avons, pour plus de commodité, supposé disjoints les justiciables, ce qui, dans la généralité des cas n'est pas nécessaire). Voici donc la figure, avec j = justiciable et p = prédicable.



Ainsi, il est évident pour tout homme réputé sensé que le croisement de *Jean* avec *bien portant,* s'il appartient à l'être, est réel (partie non vide de l'univers) tandis que celui de *Jean* avec *mal portant* (qui appartient au non-être) est irréel. Quelle que soit la division (toujours arbitraire) de l'univers des choses adoptée par le juge, il est constant, selon cette perspective, que la moitié (si l'on peut dire) de l'univers est immergée dans le néant. Il est indifférent dans cette optique de refuser l'attribution de la réalité au croisement de *Jean* et de *mal-portant* (« il est faux que Jean soit mal-portant ») ou de croiser *Jean* avec *non mal portant* (« il est vrai que Jean n'est pas mal portant »). Cela peut paraître spécieux. On peut nous taxer de byzantinisme. Pourtant cela est ainsi que nous l'avons dit précédemment et la confusion des deux énoncés que nous venons de citer est inadmissible. Voici pourquoi.

Un des principaux impératifs du jugement humain est – sauf cas spéciaux – la faillibilité. Il ne s'agit pas en principe, quand on juge d'expliciter ce qui serait impliqué dans le donné. La situation de jugement se

ramène pour le juge humain, faillible, à la possibilité de choisir entre les deux schémas $< x \equiv \emptyset >$ et $< x \not\equiv \emptyset >$, dont l'un est forcément faux. Il s'agit d'attribuer la réalité ou l'irréalité à un objet dont le juge ne peut en principe savoir avec certitude s'il est ou non réel. Or, pour que le choix entre deux schémas ait un sens, il faut de toute nécessité que l'on ait $x = A \cap B$, $A \neq \emptyset$ et $B \neq \emptyset$, c'est-à-dire que x soit le résultat (inconnu du juge par hypothèse) de l'intersection de deux ensembles non vides, la non-vacuité de A comme de B étant la condition *sine qua non* de leur désignation selon leur eccéité mais non selon leur quiddité, c'est-à-dire de leur désignation non selon l'inventaire nominal de leurs éléments, mais selon la qualité (différente pour A et pour B) que doivent être les seuls à posséder et que doivent tous posséder les éléments de chacun des deux ensembles.

Une telle désignation – sur le détail de laquelle nous ne pouvons insister ici – est incomplète par essence et elle interdit au désignateur des deux ensembles (qui est en même temps, dans le cas de la parole intérieure, le destinataire de son propre message) de connaître avec certitude la nature, ou quiddité, de leur intersection (vide ou non vide?). La nature de l'intersection serait au contraire connue (comme vide ou non vide) si A ou B était vide et connu pour tel. Ici se situe notre argument essentiel contre l'interprétation courante, qui fait de la paire $A \sim B$ un composé de justiciable et de prédicable (avec un jugement véridique *négatif* pour $A \cap B = \emptyset$). En effet, pareille vue des choses est incompatible avec le respect de la condition de non-vacuité des deux membres de la paire dans toutes les occurrences de paires imposées par le système où s'insère nécessairement la paire $A \sim B$ ainsi comprise (ainsi qu'on peut s'en convaincre en regardant p_1 sur notre dernière figure).

Dans notre interprétation, aucun support de relation ne comprend de partie vide : chacun d'eux se divise seulement (en général inégalement) en une partie essive (incluse dans l'étant) et en une partie non essive. Ce qui est vide, en revanche, c'est l'intersection du justiciable et d'une de ces deux parties, intersection qui, dans le jugement véridique, entraîne le « refus » de l'attribution au justiciable de la qualité correspondant à cette partie-là (type « il est faux que... »). Mais cette intersection-là se situe à un niveau bien différent de celui où se définissent les « objets » élémentaires de type x et y, qui, eux, sont bel et bien, et de toute nécessité, des intersections de deux réels (type $a \cap 7$ et $a \cap t$) qui, encore une fois, n'étant qu'imparfaitement connus, ne peuvent en principe avoir d'intersections attribuables avec sûreté au réel ou à l'irréel. Notre modèle d'univers des choses présente avant tout une bipartition entre l'étant et le non-étant et toutes ses divisions à des fins judicatives se font en justiciables également bipartis en étant et en non-étant.

Notre titre attribue implicitement à Port-Royal la paternité de l'interprétation de $/x \equiv \emptyset/$ comme un schéma de jugement négatif. En toute rigueur, il faudrait seulement dire que la logique de Port-Royal met en forme canonique une interprétation de $/x \equiv \emptyset/$ jouissant d'un très large consensus. En tout cas, ce que Port-Royal entend par « prédicat » (dont *l'attribution* au « sujet » est, selon les Messieurs, la partie caractéristique du jugement, la *désignation* des deux termes en constituant la préparation) ne peut pas être le prédicat général de réalité, ni celui de vérité (dont

nous nous sommes servi pour la traduction langagière du quaternaire judicatif). Le prédicat de Port-Royal fait partie de l'univers des choses. Or ce qui le distingue du sujet n'est rien d'autre que son appariement nécessaire avec son contradictoire (*bien portant* ~ *mal portant, veillant* ~ *dormant,* etc.). L'opération d'attribution, pour être complète, doit être assortie d'un refus d'attribution, ce qui signifie, puisqu'on n'envisage pas comme un « moment » distinct le refus d'une attribution négative, que le refus d'une attribution positive se confond alors avec l'attribution négative.

La procédure judicative est, on le voit, singulièrement plus complexe que ne le laisse supposer la suite d'opérations élémentaires décrite par les cartésiens, une phase désignative à base d'entendement et une phase attributive à base de volonté. On peut certes adopter jusqu'à un certain point pareille façon de voir à condition de ne pas perdre de vue la complexité de chacune de ces deux phrases. La première comprend en effet : 1) la dichotomie fondamentale de l'univers des choses en étant et en non-étant, 2) une division arbitraire dudit univers compatible avec certaines règles de l'entendement et notamment la précédente bipartition, 3) la sélection, compte tenu de cette division, d'un justiciable à « tester », 4) la sélection, toujours dans les limites de la même division, d'une paire de prédicables contradictoires. La seconde phase a pour but essentiel de faire passer de la considération des choses à celle des états de choses. Elle comprend : 1) une attribution généralement explicite et son corollaire implicite, le refus correspondant d'attribution (cette sous-phase correspond dans son ensemble à une division dyadique des paires de contradictoires en essif et en non essif), 2) le choix explicite d'un statut thétique (opposition affirmation ~ négation), avec ses implications antithétiques et ses répercussions sur la paire de contradictoires et sur l'opposition attribution ~ refus d'attribution.

Le tort général des philosophes grammairiens et logiciens depuis Aristote est d'avoir peu ou prou calqué leur métaphysique sur une logique elle-même calquée sur la grammaire superficielle des langues qu'ils parlaient, ignorant qu'ils étaient d'une part de l'extrême diversité des structures de surface suivant les aires linguistiques, d'autre part du fait que les configurations langagières telles que les phrases et, à plus forte raison, les « mots » isolés n'ont rigoureusement aucun sens en dehors des situations de parole : si l'on opère sans *méfiance* (on est bien obligé en fait de procéder de la sorte) sur des phrases séparées, hors contexte tant langagier que situationnel en général, on est presque assuré de se tromper. Quoi qu'il en soit du reste, l'acte de parole (y compris intérieur) réussi, c'est-à-dire signifiant, est d'abord et fondamentalement un « faire » de son auteur *autosignifiant* (soit un « faire » purement performatif du type « je jure », soit un « vouloir faire faire », lui-même subdivisible en « vouloir faire dire : interrogation », « vouloir faire faire au sens obvié : ordre et défense », « vouloir faire croire : assertion »).

On voit alors apparaître deux choses. D'une part, la création par le Verbe est parfaitement compréhensible dès lors que l'Auteur de l'acte de parole purement performatif est Dieu. D'autre part, la « figure de l'univers » telle que les philosophes anciens ont prétendu la faire sortir de nos énoncés descriptifs (assertions) ne peut être extraite de la sorte, car lesdits énoncés descriptifs (nous venons de le voir) ne sont qu'une partie minime des

sortes d'énoncés que produit la langue, qui a bien d'autres fonctions que la description de l'univers. L'inadéquation de la langue à la pensée est flagrante dès que l'on considère le texte et non plus la phrase : on voit alors se dessiner une prédication textuelle, extraphrastique, en ce sens que la même réalité virtuellement désignée par le locuteur tout au long du texte est, grâce à l'anaphore, continuellement et de mieux en mieux cernée par des énoncés qui sont incapables d'étreindre cette réalité dans sa précision infinitésimale (cf. le type : « ce que j'avais appelé X, je l'appelle maintenant Y »).

Nous voici, dira-t-on, bien loin de Guénon, qui, de toute façon, eût certainement répudié d'avance tous les « acquis » de la linguistique moderne s'il les avait connus. Sur le premier point (l'aspect de digression de nos propos par rapport à notre titre), nous pensons au contraire que, si nous nous arrêtons maintenant – et nous allons le faire par nécessité –, nous restons à mi-chemin d'un développement qui, mené à son terme, eût montré que toute l'algèbre des relations et la topologie sont à réinterpréter en fonction de la « dénéantisation » du non-être, dont Guénon s'est fait le porte-parole. Quant au second point, nous ferons remarquer que Guénon, toujours très méfiant lorsqu'il s'agissait de ce qu'on nomme aujourd'hui les « sciences humaines » (et la linguistique est de celles-là), n'a jamais rien condamné sans examen préalable.

Or, que révèle ici l'examen ? Essentiellement la naissance d'une science d'observation dont la matière a gagné en diversité du fait du décloisonnement géographique des études sur la langue, une diversité qui oblige à dégager la logique de structures superficielles « cloisonnées ». D'une science moderne à application pratique immédiate, comme la « psychologie des profondeurs », la « psychologie des groupes », on peut évidemment tout redouter et, là, Guénon n'a pas ménagé ses condamnations. Le structuralisme moderne est certes une doctrine fausse, et dangereuse dans la mesure où il relativise pour abaisser, encore que ses effets pratiques soient presque nuls tant qu'il ne dégénère pas en « art » de pervertir et de manipuler. Est-ce à dire pour autant que le « réalisme » scolastique (sans parler du néo-thomisme) soit le dernier mot de la vérité sur les « choses » ? Nous ne le pensons pas et nous ne voyons pas pour notre part d'inconvénient à utiliser la découverte récente des énoncés « performatifs » (type « je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ») pour soutenir dans des mentalités modernes la croyance à la création par le Verbe et à l'efficience des sacrements.

Yves Millet

Une lettre à A. K. Coomaraswamy

René Guénon

Le Caire,
13 septembre 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 22 août, qui s'est croisée avec la mienne; comme vous le verrez, je m'inquiétais un peu de n'avoir pas de nouvelles de vous, et, en fait, je vois que malheureusement je n'avais pas entièrement tort. Il était pourtant à espérer que le séjour à la campagne vous remettrait de votre fatigue; le prolongerez-vous un peu plus que vous n'en aviez l'intention? En tout cas, comme vous m'aviez dit que vous y resteriez jusqu'au 1er octobre, j'y adresse encore cette lettre, car je pense qu'elle vous parviendra avant cette date.

Je vous remercie bien vivement pour votre nouvel article, que je viens de lire et que je trouve fort intéressant comme toujours; il apporte des précisions très importantes sur la question de la distinction de l'art traditionnel et de l'art profane. Ce que vous dites du « *vestigium pedis* » éclaire aussi beaucoup ce point; et, quant au sens de « *mârya* », je dois dire que j'y avais assez souvent pensé, mais sans arriver à trouver une explication suffisamment nette. – Je prends note de ce que vous me dites de la possibilité de publier l'article en deux parties; cela dépendra naturellement de la place dont on pourra disposer; c'est ennuyeux d'être toujours si limités pour le nombre des pages, pour des raisons qu'il est trop facile de comprendre!

J'ai écrit ces jours derniers, pour la mi-octobre, un article sur les « armes symboliques », dans lequel j'ai eu l'occasion de me référer assez

longuement à votre *Buddhist Iconography,* à propos de certains aspects du symbolisme du Vajra.

Les trois articles dont vous m'annoncez l'envoi d'autre part ne me sont pas encore parvenus, mais ce n'est pas très étonnant, car les imprimés sont presque toujours plus longtemps en route que les lettres; je les aurai donc probablement au prochain courrier. – Quant aux deux livres que les éditeurs doivent m'envoyer, je ne les ai pas reçus encore non plus; il est vrai que les éditeurs tardent souvent plus ou moins à faire ces envois, si bien que, dernièrement, j'ai cru que des livres qu'on m'avait annoncés ainsi avaient dû se perdre, et pourtant ils me sont enfin arrivés par la suite. Si cependant je ne reçois rien d'ici quelque temps encore, je vous le ferai savoir, afin que vous puissiez le rappeler au cas où il s'agirait d'un oubli, ce qui est toujours possible aussi...

Pour votre article sur la réincarnation, ce que vous nous proposez de faire me paraît devoir être très bien, et sera sûrement un travail très utile. – Quant au fond même de la question, l'impossibilité d'un retour au même monde résulte de ce qu'il impliquerait une limitation de la multiplicité des mondes (ou états d'existence, car c'est la même chose au fond) et, par suite une limitation de la Possibilité universelle elle-même. Ceci, bien entendu, concerne l'être véritable, et revient à dire que celui-ci ne peut pas se manifester deux fois dans le même état; ce n'est là, en somme, qu'un cas particulier de l'impossibilité d'une répétition quelconque dans la manifestation universelle, en raison même de son indéfinité. – Maintenant, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas quelque chose qui puisse « se réincarner », si l'on tient à employer ce mot, mais ce sont simplement des éléments psychiques, qui n'ont plus rien à voir avec l'être véritable (qui est alors passé à un autre état), et qui viennent s'intégrer dans la manifestation d'un autre être comme le font aussi les éléments corporels; à proprement parler, ce n'est donc pas de « réincarnation » qu'il s'agit alors, mais de « métempsychose » (quant au mot « transmigration », il désigne proprement le passage à un autre état, qui, lui, s'applique bien à l'être véritable). – Ce transfert d'éléments psychiques explique les prétendus « cas de réincarnation », ou de « souvenirs de vies antérieures », qu'on constate parfois (du reste, qu'est-ce qui pourrait « se souvenir », puisque, même dans l'hypothèse réincarnationniste, il s'agirait toujours d'une nouvelle individualité revêtue par l'être, et que la mémoire appartient évidemment à l'individualité comme telle?). – Pour le surplus (en laissant de côté, bien entendu, les raisons sentimentales invoquées par les modernes et qui n'ont aucun intérêt doctrinal), la croyance à la réincarnation peut être considérée comme due en partie à l'incompréhension du sens symbolique de certaines expressions. Bien que le rapprochement soit peut-être bizarre, je pense ici à un autre fait qui a exactement la même cause : c'est la croyance à l'existence de certains monstres et animaux fantastiques, qui ne sont que d'anciens symboles incompris; ainsi, je connais ici des gens qui croient fermement aux « hommes à tête de chien »; l'*Histoire naturelle* de Pline est remplie de confusions du même genre... – J'ai traité assez longuement dans l'*Erreur spirite* cette question de la réincarnation, en indiquant aussi les distinctions qu'il y a lieu de faire entre les différents éléments constitutifs de l'être manifesté. – Dès lors qu'il s'agit d'une impossibilité, il est bien entendu qu'il ne peut pas y avoir d'exceptions; d'ailleurs, où s'ar-

rêteraient-elles exactement? A ce propos, je vous signalerai une chose assez curieuse : c'est que M^me^ Blavatsky elle-même avait commencé par refuser d'admettre la réincarnation d'une façon générale; dans *Isis Unveiled,* elle envisageait seulement un certain nombre de cas d'exception, reproduits exactement des enseignements de la H.B. of L. à laquelle elle était rattachée à cette époque. – Une possibilité qui constitue seulement une exception apparente, c'est le cas d'un être qui, n'étant plus réellement soumis à la mort (un jîvan-mukta par conséquent), continuerait pour certaines raisons son existence terrestre (il n'y reviendrait donc pas comme les prétendus « réincarnés ») en utilisant successivement plusieurs corps différents; mais il est évident que c'est là un cas qui est tout à fait en dehors des conditions de l'humanité ordinaire, et que d'ailleurs un tel être ne peut même plus réellement être dit « incarné » en aucune façon.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Une lettre à René Guénon

Olivier de Frémond

Nantes,
6 mars 1931

[...] Vous dites que nous ne sommes pas d'accord sur l'interprétation du mot « ésotérisme » et sans doute ce mot effraie-t-il certains catholiques. Ceci est absolument exact, mais pourquoi donc puisque la religion catholique elle-même, toute manifeste qu'elle est jusque dans ses mystères, plonge ses racines dans la religion mosaïque, toute pleine, elle, d'arcanes, de symboles et de figures?

Pourquoi? Parce que supposai-je, certains ont fini par monopoliser pour ainsi dire à leur usage ce mot ésotérisme. Car étymologiquement, que signifie-t-il d'autre qu'une science, une doctrine intérieure, c'est-à-dire évidemment réservée mais nullement dissimulée parce que nullement subversive [...].

Croyez-moi, de là proviennent ces préventions contre vous, dont vous n'avez cure c'est entendu, mais qui n'en sont pas moins pénibles pour vos amis [...] Car je veux toujours voir dans cette recherche ésotérique à laquelle vous vous consacrez, le désir et le but d'y retrouver l'origine et les principes mêmes de nos croyances [...].

Olivier de Frémond

Le symbolisme traditionnel

Du symbole selon René Guénon

Jean Borella

L'œuvre de René Guénon s'organise autour d'un certain nombre de pôles. Définir ces pôles et les relations qui les ordonnent en un tout structuré, c'est non seulement s'en donner une vision synthétique qui seule permet à l'intelligence de l'embrasser *uno intuitu*, c'est aussi comprendre la situation particulière de chaque élément polaire, et la fonction qu'il remplit par rapport à l'ensemble.

Ces éléments polaires sont au nombre de cinq : critique du monde moderne, tradition, métaphysique, symbolique, réalisation spirituelle [1]. Le premier et le dernier constituent respectivement le pôle préparatoire à la connaissance de l'œuvre (réforme de la mentalité) et son pôle terminal et transcendant (dans la mesure où l'œuvre est essentiellement de nature doctrinale et vise expressément la réalisation comme une fin qui la dépasse). L'essentiel du *corpus* doctrinal est donc défini par les trois éléments polaires centraux : tradition, métaphysique, symbolique. Chacun de ces pôles marque le sommet d'un triangle que nous appellerons triangle doctrinal de base, par rapport auquel le pôle réalisation et le pôle critique occuperont respectivement le sommet supérieur et le sommet inférieur des pyramides que l'on peut construire sur ce triangle. Nous obtiendrons ainsi des tétraèdres de base commune que nous représenterons dans la figure ci-dessous.

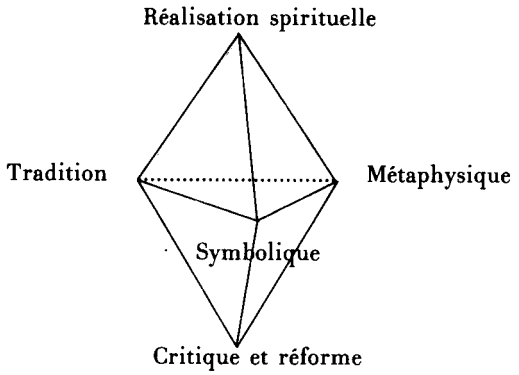


Schéma structural de la doctrine guénonienne

Si maintenant nous considérons le triangle doctrinal de base nous dirons que chacun des sommets de ce triangle réalise l'unité des deux autres selon son propre point de vue, ce qu'illustre parfaitement le symbolisme du triangle équilatéral. Nous ne pouvons présentement nous étendre sur cette question. Disons seulement que chacun de ces éléments polaires correspond à chacune de ces instances du ternaire humain : la métaphysique relève de l'intellect, la symbolique du corps, et la tradition de l'âme. La métaphysique unifie tradition et symbolique parce qu'elle en exprime le contenu informel, montrant par là pourquoi la tradition (ou révélation) a revêtu telles et telles formes symboliques [2].

La tradition unifie activement métaphysique et symbolique puisqu'elle exprime précisément la vérité universelle du Principe à l'aide d'une constellation ordonnée de formes particulières. Enfin – et nous aurons à développer plus spécialement ce point de vue – la symbolique réalise *de facto* l'union de l'universel métaphysique et de la contingence de la tradition : unité par la métaphysique, unification par la tradition, union par le symbole. Telle est la situation du symbole chez Guénon, et l'on conviendra que cette synthèse doctrinale frappe autant par son ampleur que par sa clarté et sa précision. Il nous faut maintenant tenter de caractériser la conception propre que Guénon nous présente du symbole.

A vrai dire une telle entreprise présuppose qu'il existe bien quelque chose comme une conception guénonienne du symbolisme, ce que Guénon lui-même récuserait formellement. La doctrine qu'il expose en la matière s'identifie à ses yeux à la vérité pure et simple du symbolisme sacré. Une telle prétention peut sembler exorbitante. Nous la croyons cependant justifiée, et c'est précisément pourquoi elle est paradoxalement unique et originale, dans la mesure même où elle se distingue de toutes les autres théories du symbolisme. Ce n'est pas ici le lieu d'en exposer la démonstration. Il faudrait restituer la doctrine guénonienne dans son intégralité et passer en revue les diverses théories modernes et contemporaines qui se sont proposé d'expliquer le symbole [3]. Mais on peut au moins reconnaître ceci, qu'on ne saurait discuter : cette doctrine est la *seule* qui soit parfaitement et rigoureusement accordée à son objet, c'est-à-dire aux symboles sacrés eux-mêmes. C'est là un fait que tout le monde est à même de

constater, et sur lequel il convient d'abord de nous arrêter, car s'il n'est peut-être pas de domaine où l'influence de Guénon ait été aussi féconde et étendue que celui du symbolisme [4], il s'en faut cependant que les théoriciens du symbolisme lui accordent autre chose qu'une dédaigneuse inattention.

> « L'interprétation de Guénon, écrit Michel Deguy dans l'un des rares articles consacrés à sa doctrine du symbolisme, reste indécidable du point de vue scientifique et, chose curieuse, elle vient ranger en définitive à côté des autres vues totalitaire, freudienne ou structuraliste, etc., sa prétention de détenir le sens dernier des symboles et du symbole [5]. »

Or cette affirmation n'est objective qu'en apparence. Il faudrait d'abord distinguer entre le freudisme et le structuralisme, car le second n'a nullement la prétention de détenir le sens dernier des symboles, puisque, tout au contraire, il affirme qu'un tel sens n'existe pas : « Le sens est toujours réductible, déclare Lévi-Strauss; [...] derrière tout sens il y a un non-sens, et le contraire n'est pas vrai [6] »; non-sens indiquant seulement ici l'absence de sens et non l'absurde. Tout ce que peut dire Lévi-Strauss, c'est que la construction des mythes et des symboles reflète les structures classificatoires de l'esprit, ou plutôt de la mécanique intellectuelle qui les a produits [7], et c'est tout. Il n'y a pas de sens caché à décrypter, le structuralisme entend se situer tout entier dans un univers sans *Logos :* il n'y a que des arrangements structuraux que la pensée « bricole » afin de dire sa propre organisation du monde. Tout pourrait être autrement, il n'y a ni dedans ni profondeur, mais un pur fonctionnement d'unités différentielles. Bref, le structuralisme n'*interprète* pas, il se borne à constater et à réduire : le sens est l'illusion même du symbolisme.

Une telle doctrine est peu réfutable, mais surtout parce qu'elle ne dit rien. Elle n'a en soi aucun intérêt, ni même d'existence. Elle se condamne à la décomposition analytique des données mythologiques [8]. Elle rejoint cependant la doctrine traditionnelle dans la mesure où, comme elle, elle met en évidence l'ordre rigoureux et la parfaite cohérence du langage mythique. Tout autre est la doctrine freudienne qui se veut expressément herméneutique, c'est-à-dire déchiffrement du sens. Ici le discours symbolique n'est plus un simple arrangement d'éléments différenciés, en eux-mêmes dénués de signification (seule la forme de l'arrangement a de l'intérêt), mais il présente un sens apparent dont l'herméneute (ou le psychanalyste) est seul à posséder la clef. Nous retrouvons donc la conception classique du symbole comme forme sensible cachant et révélant à la fois une réalité en elle-même invisible. Le sens du symbole est constitué par la relation même que ce sensible entretient avec cet invisible, relation que met au jour l'interprète. C'est alors sur son propre terrain que le freudisme va concurrencer la doctrine traditionnelle en en présentant une inversion radicale, conformément à son caractère le plus fondamental qui est de se constituer en contre-religion. En effet, non seulement, comme on le sait, l'herméneutique freudienne assigne aux symboles culturels ou individuels une signification purement sexuelle, mais encore elle fait symboliser l'inférieur par le supérieur, alors que, Guénon l'a souvent rappelé, l'une des règles essentielles du symbolisme, c'est que « les lois d'un domaine

inférieur peuvent toujours être prises pour symboliser les réalités d'un ordre supérieur, où elles ont leur raison profonde, qui est à la fois leur principe et leur fin [9] ». On pourrait sans doute objecter que la distinction de l'inférieur et du supérieur est arbitraire et qu'une pensée qui fonctionne selon un tel schéma topologique est prisonnière d'une illusion. On le pourrait, si l'on était soi-même capable de s'élever à un point de vue où toutes les distinctions sont abolies – mais alors, loin de les refuser, on en saisirait la nécessité – et si Freud lui-même n'avait pas adhéré profondément à une telle distinction, car son moralisme foncier ne fait aucun doute. Et cela nous met sur la voie d'une importante remarque. C'est que, s'il y a symbolisme chez Freud, c'est précisément en fonction d'une censure morale qui interdit à certaines pulsions, à certains désirs, de se manifester comme tels. Ils ne peuvent donc que se déguiser. Ainsi le symbolisme est toujours mensonger. Révélateur, certes, mais par son mensonge même. Ce n'est pas avec lui, c'est *contre lui* que sa vérité est recouvrée. Cette herméneutique, que Ricœur a justement nommée « herméneutique du soupçon » parce qu'elle consiste d'abord à refuser d'écouter ce que profère le symbole et à le soupçonner d'être *essentiellement* déguisement, déclare donc en réalité la guerre aux symboles. Loin d'être une redécouverte du monde des symboles comme le répètent à l'envi, avec les meilleures intentions, bien des spécialistes, la psychanalyse est la plus redoutable machine de guerre antisymbolique. Au reste, puisque cela est nécessaire, nous rappellerons à tous ceux qui préfèrent parler de Freud plutôt que de le lire, cette déclaration non équivoque : « Puisse un jour l'intellect – l'esprit scientifique, la raison – accéder à la dictature dans la vie psychique des humains! tel est notre vœu le plus ardent [10]. » Les amoureux de l'« imaginaire » n'ont qu'à bien se tenir!

Au contraire, chez Guénon, la nécessité du symbole ne dérive pas fondamentalement d'une volonté (ou d'un travail inconscient) de déguisement, mais de la nature des choses. Il n'y a en effet, pour une réalité supérieure, aucune possibilité de se manifester comme telle sur un plan inférieur, parce que les conditions plus limitatives de ce plan d'existence ne le permettent pas. Elle ne peut se manifester que d'une manière qu'il faut bien qualifier de symbolique. Mais alors le symbole n'est pas un déguisement, il ne ment pas, il exprime seulement la vérité aussi adéquatement que le permettent les propres conditions d'existence de son plan de manifestation. Plus encore, il en est lui-même la projection : autrement dit, son être (de réalité seconde et inférieure) et sa fonction (de symbole d'une réalité supérieure) ne font qu'un. L'herméneutique ne sera donc plus suspicieuse à l'égard du symbole, au contraire elle sera accueillante à sa forme et à ses qualités sensibles dont elle suivra scrupuleusement toutes les indications. Une telle herméneutique, nous la qualifierons volontiers d'obédientielle.

Ainsi, il n'est pas vrai que la doctrine guénonienne vienne ranger aux côtés de la psychanalyse sa prétention totalitaire à détenir le sens dernier des symboles, et qu'elle soit indécidable. Nous comprenons bien la signification « popperienne [11] » de cette assertion. Soit un texte symbolique. On peut en donner une interprétation freudienne (ou marxiste, ou structuraliste, ou comme on voudra) aussi exhaustive que l'interprétation traditionnelle. Ces diverses stratégies herméneutiques se révèlent égale-

ment efficaces et rendent compte aussi parfaitement du texte symbolique. Bref, « ça marche toujours ». Chacune vérifie également sa propre pertinence. Mais les choses ne se passent pas tout à fait ainsi, et la présentation qu'on en donne ne correspond à aucune réalité effective. Car voici la vérité, dont chacun peut aisément s'assurer par lui-même : il n'existe aucune herméneutique autre que l'herméneutique traditionnelle qui prenne en compte la *totalité* des éléments d'un texte ou d'un rite symbolique. Qu'on fasse l'expérience avec, par exemple, les deux premiers chapitres de la Genèse ou le rite du saint sacrifice de la messe, qu'on se donne pour tâche d'en expliquer *tous* les éléments par la psychanalyse ou le marxisme, et que l'on compare ensuite avec ce qu'en dit la Qabbale et la patristique [12], et l'on verra la prétention totaliste de l'une et de l'autre s'écrouler lamentablement. Nous ne nions nullement qu'au vu de leurs déclarations d'intention, de telles herméneutiques puissent paraître proposer une théorie complète du symbolisme, bien au contraire. Mais nous sommes obligé de constater que les réalisations pratiques sont extrêmement loin du compte, et donc, qu'à rigoureusement parler, et en dehors de toute autre considération, nous nous trouvons en face d'une imposture [13].

Au demeurant, le symbolisme n'est pas seulement réduit quant au petit nombre des éléments que les herméneutiques modernes prélèvent sur la totalité interprétable, mais, d'une façon générale, il est par elles amputé de son intention première et irrécusable, qui est de nous parler du Transcendant et de nous Le rendre présent autant que faire se peut. Au lieu que l'herméneutique obédientielle de la tradition, telle que Guénon nous la restitue dans ses principes fondamentaux et ses applications majeures, assume le symbole en totalité, aussi bien dans l'interprétation de ses éléments particuliers, que dans sa signification globale et essentielle qui est de nous faire entendre Cela même qui est au-delà de toute parole.

Alors se produit le « miracle » qu'aucun autre penseur moderne avant lui n'avait su réaliser : toutes les cultures sacrées de la Terre nous deviennent fraternelles. La prodigieuse et merveilleuse diversité des formes, des couleurs, des rites, des danses, des mythes, s'ouvre à nous comme un livre enfin familier. Celui qui a vraiment assimilé cet enseignement sent bien que, d'une certaine manière, il est partout « chez lui ». Et ce n'est pas parce qu'il serait en possession d'une clef universelle qui lui permettrait de tout comprendre : Guénon n'a jamais prétendu rien de tel, ses interprétations demeurent souvent conjecturales, et bien des formes sacrées – ou qui se donnent pour telles – continuent de nous paraître étranges, voire scandaleuses. Mais, plus profondément – et c'est pourquoi Guénon est celui qui, dans le monde moderne, a sauvé l'honneur des cultures traditionnelles – le symbolisme religieux devient, grâce à lui *radicalement crédible.* Autrement dit : il est *possible* d'y croire. Ce qui signifie qu'on peut adhérer à ce symbolisme, qu'on peut entrer en lui, penser en lui et en vivre, *sans être fou,* sans renier toute raison, toute rigueur et tout bon sens. Avant Guénon, il y a eu, bien sûr, beaucoup d'esprits adonnés au symbolisme et qui ont su en parler avec amour et compétence. Guénon lui-même les a connus et utilisés. Il n'y en a pas, à notre connaissance, qui aient fourni des commentaires si clairs, si lumineux, si convaincants et qui s'appuient sur des principes métaphysiques aussi fermes [14].

Or, la première question que pose à l'homme moderne l'existence du symbolisme sacré est exactement celle-ci : « s'il portait sur le monde, le discours symbolique serait irrecevable, et il faudrait voir en ceux qui le tiennent, à la fois des virtuoses de l'imagination et des débiles de la raison [15] ». Force est pourtant de constater que, dans l'esprit et le cœur de ceux qui le tiennent, et quoi que l'on en pense par ailleurs, le discours symbolique « porte bien sur le monde », en d'autres termes, que ce discours a bien l'intention de nous dire quelque chose sur la réalité. C'est précisément cette prétention ontologique que le rationalisme scientifique, depuis Galilée, a rendu impossible. Pour la pensée moderne, le choix est clair : ou bien le discours symbolique procède à sa propre neutralisation ontologique, ou bien il doit être considéré comme dément. Car il faut être fou pour continuer à croire à la vérité d'un discours contraire à tout ce que la raison tient pour certain. Tel est le jugement que la science et la philosophie modernes portent sur toute culture religieuse. On s'en est accommodé sans trop de difficultés pour ce qui est des « autres » religions, et l'on accepta volontiers de ne voir en tout cela que du « symbolisme », c'est-à-dire de l'imagination et de la poésie. Le jour vient pourtant – et il est déjà venu – où les chrétiens eux-mêmes, se retournant vers leurs propres croyances et Écritures sacrées, se trouveront contraints de reconnaître leur évidente parenté, en dépit des différences, avec les discours symboliques et mythiques de toutes les religions de la Terre. Terrible épreuve! On pourra bien s'acharner à distinguer l'historicité de l'Ancien et du Nouveau Testament et à la dégager de son revêtement symbolique. Quel scalpel de quelle chirurgicale herméneutique sera capable de séparer le mythique de l'historique sans blesser mortellement la chair vivante de la foi chrétienne? Car le *corpus* dogmatique n'a pas attendu Bultmann pour s'édifier. Du péché originel à la résurrection et l'ascension du Christ, il n'est pas un seul article de foi qui ne s'enracine dans le sol inextricablement « historico-mythique » de la révélation. On croit éviter la « névrose culturelle » en acceptant « l'éclairage des sciences archéologiques [16] ». On pense même accéder ainsi à une véritable conscience *symbolique* qui ne confond plus, comme la conscience mythique, le signe et la réalité signifiée, ou plutôt qui ne transfert plus la réalité de la vérité signifiée à celle de la forme signifiante. Et l'on s'émerveille : que n'y avait-on songé plus tôt? tout cela *n'*est *que* métaphore et parabole. Tout est sauvé! Tout est perdu. Car de la vérité signifiée, il reste moins aux doigts de l'herméneute que le peu de poudre dorée qu'abandonne l'aile d'un papillon mort.

Quel est donc le fondement métaphysique que Guénon assigne au symbolisme, et qui lui permet d'en établir du même coup la vérité sans pour autant tomber dans ce qu'on pourrait appeler un fondamentalisme littéral? On peut exprimer ce fondement de deux manières, d'ailleurs équivalentes, mais qui envisagent les choses d'un point de vue différent : il s'agit de la doctrine des correspondances [17] et de celle des états multiples de l'être, la première étant macrocosmique ou « objective », la seconde microcosmique et « subjective »; ce qui signifie que la seconde n'est que la traduction de la première lorsqu'on passe de la considération des degrés de réalité à celle d'un être déterminé, l'homme par exemple.

Cette doctrine est le plus nettement exprimée dans l'avant-propos du *Symbolisme de la croix* [18], qui est d'ailleurs immédiatement suivi du

chapitre I : « La multiplicité des états de l'être »; nous verrons tout à l'heure pourquoi le chapitre II est consacré à « L'Homme Universel », car il y a là un enchaînement rigoureux et plein d'enseignement. Ajoutons que ce n'est pas non plus par hasard si la « Loi de correspondance » est formulée à propos du symbolisme de la croix, car la croix est justement la représentation symbolique la plus claire de cette loi. Autrement dit, nous avons affaire à une sorte de réciprocité entre symbolique et métaphysique : la métaphysique, qui fonde le symbolisme, se présente comme un commentaire du symbole de la croix, commentaire qui en déploie toutes les significations, tandis que la croix apparaît comme une figuration synthétique et concentrée de toute la doctrine métaphysique. S'ensuit-il qu'il faille considérer la croix comme le symbole par excellence, le « symbole des symboles [19] »? Nous ne le croyons pas. Elle n'est symbole suprême que du point de vue de l'« explicitation », du développement, de la différenciation, mais du point de vue de l'implicitation, de l'enveloppement ou de l'indifférenciation, c'est le point ou le cercle (qui n'en est qu'une autre forme [20]) qui joue ce rôle. La croix est symbole de la réalisation en acte de l'être total; le point ou le cercle est symbole de cette totalité même, soit originelle, soit terminale (le « vortex sphérique universel [21] »). Au niveau nécessairement formel de toute expression symbolique, il ne saurait y avoir de symbole suprême.

Nous pouvons maintenant en venir à l'énoncé de « la loi de correspondance qui est le fondement même de tout symbolisme » :

> « Chaque chose, procédant essentiellement d'un principe métaphysique dont elle tient toute sa réalité, traduit ou exprime ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence, de telle sorte que d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est, dans la multiplicité de la manifestation, comme un reflet de l'unité principielle elle-même [22]. »

Cette correspondance universelle qui fait de toute chose une expression des réalités qui lui sont supérieures, peut être spécifiée – nous semble-t-il – de trois points de vue distincts. Si l'on a égard au « motif » divin qui préside à *l'origine* de la création du monde (« J'étais un trésor caché. Je voulus être connu. Alors je créai le monde »), on dira que cette correspondance s'explique par la nature théophanique du cosmos : le monde *révèle* Dieu. Si l'on a égard au processus existenciateur, on dira que la relation de correspondance résulte de la relation de *causalité,* l'effet pouvant « toujours être pris comme un symbole de la cause [23] ». Enfin, si l'on a égard au résultat du déploiement cosmogonique et donc si l'on part de la réalité sensible elle-même, on dira que la correspondance repose sur une participation de la chose à son archétype [24].

Envisagé ainsi, le symbole, conformément à sa signification étymologique, unifie le multiple [25]. C'est là sa fonction la plus haute que nous retrouvons également à propos du rite. Mais, pour ce qui est de l'herméneutique (et donc de la connaissance), cette doctrine permet également de comprendre pourquoi l'unité d'un même symbole contient une multiplicité essentielle de sens, qui résulte de la multiplicité hiérarchique des

degrés de réalité auxquels il peut se rapporter. En effet, comme le souligne Guénon, une chose n'est pas seulement l'expression de l'archétype principiel dont elle procède essentiellement; elle l'est aussi des degrés intermédiaires de réalité dont elle procède plus prochainement et qui sont ainsi ses causes secondes. Le principe prochain du corporel, c'est le subtil, bien que le principe premier ou essentiel demeure dans l'Être créateur lui-même. On voit alors, puisque chaque symbole « résume », en quelque sorte, toute la hiérarchie des degrés qui lui sont supérieurs, qu'il enraye et équilibre chaque fois l'expansion cosmique, l'empêchant de s'anéantir dans la dispersion indéfinie. Cette fonction « résomptive » du symbole est l'analogue de la fonction « assomptive » (ou intégrative) du *Logos* divin [26].

Nous avons noté, précédemment, que la doctrine des états multiples de l'être est la traduction « microcosmique » de la doctrine des correspondances. C'est pourquoi Guénon lui consacre son premier chapitre. Cela signifie que, pour un être déterminé, l'homme par exemple, la correspondance unifiante des multiples degrés du réel se traduit par la multiplicité des états *de* ce même être. Le point de vue des correspondances est celui, si l'on veut, d'une multiplicité hiérarchique de plans parallèles, l'unité de cette multiplicité étant assurée par leur correspondance et donc n'excluant pas la discontinuité apparente d'un plan à l'autre. Mais si l'on considère un être, en vertu même de cette ontologique scalaire, il faudra le représenter par une verticale émanant du Principe et traversant chacun de ces plans horizontaux. L'être unique « existe » donc sur une multitude de plans distincts qui déterminent autant d'états de cet être. Ici, le point de vue de la continuité prédomine sur celui de la discontinuité du parallélisme, pour cette raison que la verticale représentant l'unité de l'être rencontre chacun des degrés du réel, en leur centre. Il est *sûtrâtmâ*, le « fils du Soi » la véritable Personnalité, le cœur et l'intériorité de l'esprit en lequel et par lequel communiquent entre eux les innombrables mondes. Ainsi le microcosme humain exerce-t-il un véritable ministère d'unification à l'égard du cosmos. Assurément, dans son état actuel, l'homme n'a-t-il pas conscience des états non individuels de son être, comme d'une note de musique dont les plus hautes harmoniques seraient inattendues. C'est précisément le rôle de la réalisation spirituelle ou métaphysique que d'amener l'homme à une prise de conscience effective des « états supérieurs de l'être ». Ce faisant, l'homme dépasse le degré proprement humain ou individuel de son existence. Ascendant le long de la verticale de *sûtrâtmâ*, il réalise l'intégralité des degrés du réel, non point analytiquement et dans toutes leurs innombrables modalités – accéder au degré angélique, par exemple, ne signifie point devenir un ange parmi les autres anges – mais synthétiquement et dans leur centre quintessentiel. Une telle réalisation équivaut donc à une universalisation du microcosme humain, et c'est à elle que Guénon donne précisément le nom d'« Homme universel », selon une expression empruntée à l'ésotérisme de l'Islam.

Nous sommes ainsi conduits au deuxième chapitre du *Symbolisme de la croix* consacré à la doctrine de l'« Homme universel ». Remarquons-le : de la croix, il n'a pour ainsi dire pas encore été question. On ne commence à en parler qu'au chapitre suivant intitulé justement : « Le symbolisme métaphysique de la croix ». Mais on en a fixé le cadre général et les thèmes principaux. Or ces thèmes nous fournissent la leçon quasi unique de tout

l'ouvrage et de tout symbolisme, qui est sa destination proprement spirituelle. Sans doute le symbolisme relève-t-il essentiellement de la cosmologie, ou, si l'on veut, du point de vue macrocosmique. L'homme lui-même, en tant qu'il est pris comme symbole, ressortit à ce point de vue. Mais le symbolisme est fondamentalement ordonné à la réalisation métaphysique de l'être, à son salut et à sa délivrance, faute de quoi il n'est qu'un divertissement et un jeu gratuit. Au surplus, nous n'avons pas le choix. N'est réel, pour nous, que ce que nous avons « réalisé », c'est-à-dire ce dont nous avons pris une conscience effective, puisque la conscience est le sens immédiat du réel. Si bien que quand nous parlons des états supérieurs de l'être, selon l'un des enseignements les plus importants de Guénon, nous parlons de quelque chose qui, pour nous, n'a qu'une existence « idéale » ou « virtuelle [27] », encore que ces états soient synthétiquement en acte dans l'éternel présent de l'autoconnaissance divine. La doctrine guénonienne est un strict « actualisme de la connaissance » : n'est réel que ce qui est réalisé dans l'acte de la connaissance. La connaissance en acte est le « lieu » propre du réel, et c'est pourquoi Dieu est connaissance pure éternellement en acte. La connaissance est la clef de l'identité métaphysique du possible et du réel : par là on comprend, comme dit maître Eckhart, qu'en Dieu l'*intelligere* est plus que l'*esse*, en tant que la parfaite unité de l'*esse* ne s'accomplit que dans l'Intellection infinie :

> « Le Dieu " acte pur d'exister " de saint Thomas doit correspondre, dans la théologie de maître Eckhart, à l'acte intellectuel par lequel l'Un, Principe d'opération, revient sur sa propre Essence inopérante et inconnaissable, en manifestant son identité absolue avec soi-même et avec tout ce qui est [28]. »

De même, les divers degrés d'être « se réalisent » dans l'acte même par lequel les divers degrés de la connaissance en prennent une conscience effective et immédiate. Tout être est ainsi une ligne de connaissance actualisante qui traverse tous les mondes et conduit au Principe dont elle émane. Interpréter vraiment le symbole de la croix, c'est réaliser l'intégralité des états de l'être, réalisation qui actue, en quelque sorte, l'analogie constitutive du microcosme et du macrocosme.

Il n'est pas surprenant que nous rencontrions maintenant cette notion d'analogie, dès lors que c'est elle qui établit la relation permettant de passer du microcosme au macrocosme et que le traité de Guénon s'ouvre précisément sur la distinction de ces deux points de vue. Mais il nous faut en dire un mot, car sa fonction soulève ici quelques difficultés.

On pourrait ne voir dans ce mot qu'une autre façon de désigner les correspondances. N'affirme-t-on pas couramment que le symbolisme est fondé sur l'analogie comme on le dit fondé sur la loi des correspondances? Et d'ailleurs Guénon lui-même semble parfois utiliser équivalemment ces deux termes. Il écrit en effet, dans les *Aperçus sur l'initiation* (ouvrage qui contient quelques-uns des textes majeurs sur la doctrine du symbolisme) que « le principe du symbolisme se base toujours sur un rapport d'analogie ou de correspondance entre l'idée qu'il s'agit d'exprimer et l'image par laquelle on l'exprime [29] ». Et un peu plus loin, il répète que « si le mythe ne dit pas ce qu'il veut dire, il le suggère par cette correspondance ana-

logique qui est le fondement et l'essence même de tout symbolisme [30] ». Il n'y aurait là aucun problème si Guénon n'avait d'autre part explicitement refusé cette équivalence. Il déclare en effet dans un article, « Les symboles de l'analogie [31] », qu'on ne doit pas s'étonner d'une telle expression qui ne serait fautive que si tout symbole devait être « l'expression d'une analogie; mais cette façon d'envisager les choses n'est pas exacte : ce sur quoi le symbolisme est fondé, ce sont, de la façon la plus générale, les correspondances qui existent entre les différents ordres de réalité, mais toute correspondance n'est pas analogique ». Et Guénon précise qu'il entend le terme d'analogie dans son sens le plus rigoureux à savoir « comme le rapport de " ce qui est en bas " avec " ce qui est en haut ", rapport qui [...] implique essentiellement la considération du " sens inverse " de ces deux termes ».

On pourrait sans doute mettre ces contradictions au compte d'une inadvertance dont aucun écrivain n'est exempt, mais qu'accuse la volonté d'extrême rigueur du discours guénonien [32]. On ne peut cependant sous-estimer l'importance de la remarque qui ouvre l'article sur les symboles de l'analogie : « Il y a des correspondances qui ne sont pas analogiques. » Cette formulation suppose que les correspondances sont un genre dont l'analogie constitue l'une des espèces, celle dans laquelle intervient la considération « du bas et du haut » et de l'inversion nécessaire qui en résulte concernant le rapport qui les unit. Faut-il en conclure qu'il y a des correspondances sans analogie? Comment cela est-il possible? Dès lors que la loi de correspondance caractérise la multiplicité essentiellement hiérarchique des degrés de l'Existence universelle, elle s'applique logiquement à la relation de conformité d'une réalité inférieure avec une réalité supérieure, de « ce qui est en bas » avec « ce qui est en haut ». Guénon lui-même écrit, dans *le Symbolisme* de la croix (p. 192) :

> « Entre le fait ou l'objet sensible (ce qui est au fond la même chose) que l'on prend pour symbole, et l'idée, ou plutôt le principe métaphysique que l'on veut symboliser dans la mesure où il peut l'être, l'analogie est toujours inversée, ce qui est d'ailleurs le cas de la véritable analogie. »

Nous croyons qu'il n'est toutefois pas impossible de concilier ces textes et d'en dégager la cohérence doctrinale. Guénon illustre parfois la notion d'analogie par l'image d'un arbre à la surface des eaux [33]. Dans une telle image il y a à la fois similitude si l'on considère le contenu intrinsèque, et inversion si l'on considère l'ordre des parties. Dans un même symbole, celui de l'arbre renversé, nous avons à la fois correspondance directe entre le contenu du symbole et celui du symbolisé, et correspondance inversée ou analogique (au sens propre) entre les structures d'ordre. De même pour le sceau de Salomon : il y a correspondance directe entre les deux triangles, et inverse quant à leur situation respective. Ce sont là des symboles *de* l'analogie, c'est-à-dire qu'ils symbolisent l'inversion ordinale ou hiérarchique qui se produit quand on passe du bas en haut ou du haut en bas. Quand donc, dans un symbole, on considère seulement le contenu qualitatif, on pourra ne parler que de correspondance en général, ou, si l'on veut, de correspondance directe. Ainsi la lumière sensible est le symbole de la connaissance, le soleil est le symbole de l'Intellect divin, l'eau est le symbole de *Prakriti,* le rouge est le symbole de l'amour, la parole humaine

le symbole du Verbe divin, etc. Sous ce point de vue, on n'a égard qu'aux similitudes qui unifient les degrés de la réalité, non à ce qui les sépare. Au contraire, et afin d'obvier au risque d'idolâtrie qu'implique toujours le symbolisme direct ou « cataphatique », l'analogie inverse ou « apophatique » vient nous rappeler que c'est ce qui est « en bas » qui est *comme* ce qui est « en haut », autrement dit que c'est le bas qui symbolise le haut, le petit qui symbolise le grand, la nuit qui symbolise la Lumière éternelle. *Il y a bien toujours correspondance,* mais dans l'inversion ou la dissemblance.

Soit, dira-t-on. Mais pourquoi parler ici d'analogie? La réponse est simple. L'inversion n'intervient, nous l'avons vu, que si l'on prend en considération la structure d'ordre, comme pour l'arbre et le triangle, c'est-à-dire si l'on a égard aux relations respectives que les diverses parties du symbole soutiennent entre elles *quand on les rapporte* aux relations respectives des diverses parties du symbolisé. L'ordre, en effet, c'est toujours le rapport d'un élément à un autre élément. Comparer deux ordres, c'est donc établir un rapport de rapports, ce qui est l'exacte définition de l'*analogia* au sens mathématique et premier du terme : *a* est à *b* ce que *c* est à *d* [34]. Est-ce là tout? Non, car on pourrait encore se demander ce qu'il en est dans le cas des symboles simples et qui ne comprennent pas de parties. Sont-ils étrangers à la correspondance analogique? Où trouver leur relation d'ordre? Question qui nous conduit sur la voie d'une vérité majeure : une réalité sensible soutient toujours une relation avec les autres réalités du même ordre, relation qui définit précisément cet ordre. Quoi de plus simple que le rouge, par exemple? Et cependant, qui dit rouge dit implicitement l'ordre sériel et différencié de la gamme entière des couleurs. Aucun être n'est simplement un être, il est aussi un nœud de relations. Et c'est cela qu'exprime l'analogie, et c'est pourquoi, dans son acception rigoureuse, elle implique la considération du « sens inverse », dans la mesure où l'identité des rapports repose sur l'altérité de leur distinction.

Ne s'agit-il, en tout cela, que d'une simple cohérence conceptuelle? Nullement. Si nous revenons à la fameuse analogie constitutive du microcosme et du macrocosme, dont parle si souvent Guénon, ou encore à l'analogie équivalente de l'homme individuel et de l'homme universel, nous voyons bien que la véritable compréhension du sens inverse de l'analogie exige précisément l'effacement de l'homme individuel afin de réaliser effectivement son analogie constitutive avec l'Homme universel. Ici, s'applique éminemment la parole de saint Jean-Baptiste : « il faut que Celui-là croisse et que [le] je diminue » (Jean, III, 30). Le « sens inverse » de l'analogie n'est pas négation de la correspondance, il est au contraire son accomplissement. L'image ne devient vraiment ressemblante à son modèle, et donc accomplit ce qu'annonce sa nature, qu'à la condition qu'elle prenne conscience de sa « condition icônique ». Sinon, sa propre splendeur, pourtant empruntée, l'aveugle et la perd. Or, prendre conscience de sa condition icônique, c'est percevoir, derrière l'icône, le plan existentiel sur lequel elle se dessine et qui lui sert de support de manifestation. A ne voir que l'image, on risque d'oublier le fond sur lequel elle est peinte, qu'elle cache et pourtant présuppose. Sans ce plan d'arrêt du rayon créateur, la manifestation cosmique serait un étincellement instantané, et ces myriades de réverbérations cosmiques du *Logos* que sont les créatures ne

sauraient avoir lieu. Le sens inverse de l'*ana-logia*, parce qu'il fait intervenir nécessairement la considération du plan réfléchissant d'un ordre d'existence déterminé, et non seulement de l'image reflétée, nous éveille à la conscience de notre condition icônique. L'image doit devenir ressemblante : elle n'est, en elle-même, qu'une « prophétie ontologique », elle annonce la venue de son Archétype seigneurial. Pour cela, elle doit « dépouiller le vieil homme », l'homme individuel qui s'approprie égoïquement la nature théophanique dont il est constitué. Elle doit retourner à la pureté mariale de la toile vide, à son néant et à sa gloire de créature : « il faut que Celui-là croisse et que je diminue ». Saint Jean-Baptiste, figure de l'analogie véritable, saint Jean décapité, ayant perdu son individualité humaine, lui dont la fonction solsticiale semblait vouée à la correspondance la plus directe de la lumière créée à la lumière incréée, entre dans l'effacement et la véridique ténèbre de la mort. Alors il peut chanter : « *Hoc ergo gaudium meum impletum est,* Voici donc ma joie, celle qui est mienne, elle est plénière. Il faut que Celui-là croisse et que je diminue. »

Nous arrêterons là ces considérations, qui sont loin pourtant d'avoir épuisé le sujet. Il aurait fallu également étudier les enseignements de Guénon sur la structure des signes symboliques, leurs diverses catégories, la notion de *geste* comme unité générative de toutes les formes symboliques, le rapport (ou plutôt l'identité) du rite et du symbole, et enfin montrer l'herméneute « dans ses œuvres », spectacle unique dans la littérature moderne.

Nous voudrions seulement, pour terminer, revenir à ce que nous disions en commençant sur la situation de la symbolique comme synthèse visible de la tradition et de la métaphysique, ou, si l'on veut, de la foi et de la science, de l'historicité de la révélation et de l'universalité de la connaissance. Cette synthèse visible et salvatrice est celle même que réalise l'incarnation du Verbe divin en Jésus-Christ, celle même du *Corpus Christi.* La crise qui atteint aujourd'hui le christianisme prend rigoureusement son point de départ dans la négation axiomatique d'une telle synthèse symbolique, c'est-à-dire dans un refus massif de l'incarnation qui est réduite à sa ponctualité événementielle. Or, il est vrai que le cosmos spatio-temporel constitue le cadre et le contenant formel de la tradition révélée par le Père; il est vrai que le Verbe, connaissance éternelle et infinie du Père, en constitue le contenu réellement métaphysique. Mais il est non moins vrai que le contenant formel et le contenu informel ne peuvent s'épouser que par la médiation et la grâce d'un troisième terme, par la médiation de Marie, épouse du Saint-Esprit, mère du *Logos* à Qui elle a offert sa propre chair pour qu'Il puisse se manifester au monde. En vérité, c'est bien dans le cœur de Marie que toutes choses sont transformées en symboles.

Jean Borella

NOTES

1. Il serait aisé de distribuer tous ses livres selon ces cinq rubriques, à condition de ranger sous la première non seulement *Orient et Occident, La Crise du monde moderne,*

Le Règne de la quantité et les signes des temps, mais aussi *Le Théosophisme* et *L'Erreur spirite*. Sous la rubrique « tradition », il faut ranger aussi bien des parties de certains ouvrages tels que *Le Roi du monde*, *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, *L'Ésotérisme de Dante*, les considérations sur les cycles, les articles sur l'Islam; etc. Le reste va de soi. Au demeurant, l'unité de la doctrine interdit une partition séparative de l'œuvre.

2. Toute tradition est d'abord révélation, quel qu'en soit le mode, avant d'être transmission. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de suivre Guénon qui réserve le terme de révélation aux diverses formes du monothéisme abrahamique (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, pp. 20-21). La tradition est *shruti* (« audition », *cf.* saint Paul : *« fides ex auditu »*) (la foi vient de ce qui a été entendu, *Romains*, X, 17), c'est-à-dire révélation, dans son origine, et *smriti* (« mémoire », *Cf.* le « mémorial du Seigneur ») dans sa transmission, et c'est pourquoi elle concerne plus directement l'âme (ou substance psychique), qui est le siège de la mémoire.

3. Nous avons tenté de le faire dans un ouvrage de 900 pages, présenté comme thèse d'État en 1982, et où sont examinées toutes les théories modernes du symbolisme, et notamment les théories kantienne, hegelienne, feuerbachienne, marxienne, freudienne, structuraliste, lacanienne et derridienne.

4. Il faudrait ici citer toutes les études qui ont paru depuis une cinquantaine d'années et qui doivent à Guénon leur connaissance de la science des symboles. Un recensement exhaustif est impossible et devrait prendre en compte bien des domaines divers, y compris celui de la symbolique maçonnique dont il a profondément revivifié la signification. Nous signalerons seulement le très important ouvrage de Gérard de CHAMPEAUX et dom Sébastien STERCKX, o.s.b., *Le Monde des symboles* aux Éditions du Zodiaque, dont on regrette qu'il ne cite jamais l'auteur qui les inspire le plus constamment. Le Père BRO, o.p., dans *Faut-il encore pratiquer?* (édition du Cerf, coll. « Foi vivante », 1967), ose parler de « la somme singulière de R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée* » (p. 194).

5. « Guénon et la " science sacrée " », dans la *Nouvelle Revue Française*, avril 1963, 11e année, n° 124, p. 702.

6. « Réponses » dans la revue *Esprit*, nov. 1963, p. 637.

7. L'homme est « une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres », *Tristes tropiques*, 10/18, 1955, p. 374.

8. Cette décomposition analytique en unités symboliques élémentaires (les mythèmes) est d'ailleurs souvent discutable, et l'on pourrait aisément aboutir à d'autres unités.

9. *Le Symbolisme de la croix*, p. 11.

10. S. FREUD, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, coll. « Idées », 1981, pp. 226-227. Ce que nous disons de Freud n'est pas applicable comme tel à Jung, dont les connaissances en matière de symbolisme sacré étaient considérablement plus étendues que celles de Freud. Mais on rencontre chez Jung la confusion la plus inquiétante entre le domaine spirituel et le domaine psychique. Au reste, ce que Mircea ELIADE, dans *Fragments d'un journal* (N.R.F., 1973), nous raconte de Mme Froebe et de ses relations « psychiques » avec Jung (et quelques autres dont Max Pulver et Van der Leew), ne laisse guère de doute quant à la réalité des pratiques de basse magie auxquelles se livraient ces savants illustres. Jung en particulier, après avoir plongé dans une coupe de vin une bague portant l'inscription *abraxa*, et récité quelques formules, l'avait passée au doigt de cette personne, lui assurant : « ce n'est pas moi qui l'a fait, c'est *der Selbst* [...] » (p. 181). On sait d'ailleurs que Freud lui-même avait remis sept anneaux à sept disciples, dépositaires de la vraie doctrine. Ernest Jones fut « le dernier survivant de ceux à qui furent donnés les sept anneaux du maître » (LACAN, *Écrits*, Le Seuil, p. 175). Ces quelques indications suffiront, pensons-nous à illustrer ce que Guénon a dit sur la nature contre initiatique de la psychanalyse.

11. On sait que Karl POPPER a montré qu'une hypothèse n'est scientifique que si elle est *falsifiable*, c'est-à-dire suffisamment précise pour qu'on puisse en déduire un dispositif expérimental qui permettrait éventuellement d'en établir la *fausseté*, étant entendu qu'on ne peut jamais *vérifier* une hypothèse. Une hypothèse non falsifiable n'est pas scientifique : elle est si vague ou si générale qu'elle se vérifie toujours (ou bien elle est tautologique); par exemple : la loi de la survivance des plus aptes chez Darwin.

12. Pour la Genèse, on pourra lire le dernier livre de Léo SCHAYA : *Avant le commencement*, chez Dervy. Pour la messe, signalons la remarquable étude de Jean HANI, *La divine liturgie*, Trédaniel, 1981.

13. R. RUYER a déjà fait observer quelque part que le nombre des rêves sur lesquels Freud avait bâti sa théorie était extraordinairement faible.

14. Ce qui ne signifie pas que toutes les interprétations de Guénon soient recevables. Tout l'œuvre a ses limites. Mais nous considérons ici les choses dans leurs principes.

15. Dan SPERBER, *Le Symbolisme en général,* Hermann, 1974, p. 119.

16. A. VERGOTE : « Une théologie qui refuserait l'éclairage des sciences archéologiques se condamnerait à la réclusion culturelle [...] Coupée de la culture vivante, la pensée religieuse ne serait plus qu'une névrose culturelle. » *Interprétation du langage religieux,* Le Seuil, 1974, pp. 9-10.

17. Rappelons que le mot correspondance vient du latin scolastique *correspondere* qui signifie proprement : « être en rapport de conformité avec ». On le rencontre déjà chez Nicolas Oresme, et il est attesté dans les textes alchimiques, dès le XIV[e] siècle. Ce n'est donc pas à Swedenborg que nous sommes redevables de son emploi.

18. Rappelons à ce sujet que les éditions Vega assurent à nouveau la réédition exacte de cet ouvrage, qui est sans doute le plus guénonien de tous ceux qu'il a écrits, parce que s'y conjoignent les mathématiques, le symbolisme et l'unité des formes traditionnelles. L'édition de poche qu'avait publiée la collection 10/18 était gravement fautive.

19. Cf. Jean ROBIN, *René Guénon : Témoin de la Tradition,* Trédaniel, pp. 99-118.

20. Ou même la sphère qui correspond à la croix à six branches.

21. Le passage de la croix au cercle est celui des coordonnées rectilignes aux coordonnées polaires (*ibid.,* pp. 117-120, et 133-136).

22. *Ibid.,* p. 11.

23. *Ibid.,* p. 13.

24. Cette triple spécification de la correspondance (révélation, causalité, participation) n'est pas formulée telle quelle par Guénon.

25. *Symbolon* dérive de *sym-ballein* (jeter ensemble) qui évoque une idée de réunification, de rassemblement. Ainsi, en saint LUC, il est dit que la sainte Vierge « conservait toutes ces paroles, les rassemblant *(symballousa)* dans son cœur » (II, 19). De même, Louis de LÉON, dans son grand ouvrage *Les Noms du Christ,* avant d'en exposer les significations, commence par expliquer que la nature symbolique du langage a pour fin d'exprimer l'unité dans le multiple et de ramener la multiplicité à l'un. On lira cet étonnant traité dans la belle traduction qu'en a donnée Robert RICARD aux *Études augustiniennes,* en 1978, pp. 19-23.

26. On saisit également ici la relation qui unit le Verbe divin au Verbe fait chair, la fonction éternellement assomptive du premier à la fonction actuellement résomptive du second (qui n'est autre que le Premier), c'est-à-dire à sa fonction salvatrice : le *corpus Christi* est le symbole central du christianisme.

27. GUÉNON parle aussi d'« existence négative » : *Le Symbolisme de la croix,* p. 27. Les notions de possibilité, de potentialité, de virtualité ont soulevé bien des questions. On a accusé Guénon d'ignorer les distinctions que la scolastique a établies entre ces termes. Mais il ne peut s'y tenir, son point de vue étant autre. Indiquons ici brièvement l'interprétation que nous en donnons et que nous avons développée ailleurs. Pourquoi parler de « possible », alors que tout est réel, et que l'on affirme par ailleurs l'identité du possible et du réel? Réponse : parce qu'il faut tenir compte du point de vue de la connaissance. Celui qui parle du Principe suprême, parle de quelque chose dont il n'a pas une connaissance *actuelle,* mais en oubliant son ignorance ontologique. N'est réel, au sens le plus rigoureux du terme, que ce qui se réalise dans l'acte commun du connaissant et du connu. Le terme de « Possibilité universelle » rappelle que le Principe infini n'est pour nous présentement que « Ce qui peut être tout ». (Alors que le Tout-Puissant est celui qui peut faire tout.) Ainsi le concept métaphysique s'évanouit en tant qu'idole mentale, pour se transformer en une pure possibilité de conception, la plus haute et l'ultime. Quant à la potentialité, elle concerne uniquement le monde du devenir et désigne l'état de ce qui est en puissance relativement à son développement. Mais l'être individuel, de son propre point de vue, ne peut évidemment distinguer le possible du potentiel (cf. *L'Homme et son devenir selon le védânta,* 1974, p. 47). Le virtuel désigne plutôt ce qui est bien là mais n'a pas encore développé tous ses effets : il correspond à une « réalisation anticipée ». Est potentiel ce qui n'*est* pas encore tout ce qu'il devrait être; est virtuel ce qui n'a pas encore *produit* tous les effets qu'il devrait produire (ex : l'initiation virtuelle qui se distingue de l'initiation

effective). En résumé, ce qui est possible, c'est le supra-individuel pour la connaissance, et, au fond, c'est le relatif « dans » l'Absolu; ce qui est potentiel, c'est le devenir du relatif; ce qui est virtuel, c'est l'Absolu « dans » le relatif.

28. W. LOSSKY, *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, Vrin, p. 165.

29. Éditions traditionnelles, 1946, p. 121.

30. *Ibid.*, p. 125.

31. *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 319.

32. Avec quelque mépris, Guénon s'étonne souvent, chez les autres, de confusions qu'il juge impardonnables. Mais ses propres exposés ne sont pas exempts de certaines obscurités. Il y en a d'autres que celle de l'analogie et des correspondances. Ainsi, dans *L'Homme et son devenir selon le védânta*, il déclare : « Les expressions " d'état subtil " et d'" état grossier " qui se réfèrent à des *degrés différents* de la manifestation formelle [...] » (p. 36 les italiques sont de nous), et p. 37 : « [...] l'être humain [...] comporte un certain ensemble de possibilités qui constituent sa modalité corporelle ou grossière, plus une multitude d'autres possibilités qui [...] constituent ses modalités subtiles; mais toutes ces possibilités réunies ne représentent pourtant qu'*un seul et même degré* de l'Existence universelle ». Faut-il donc distinguer entre « degrés de la manifestation formelle » et « degrés de l'Existence universelle »? Et où Guénon a-t-il formulé cette distinction? Sans préjuger de la réponse.

33. *Symboles fondamentaux...*, p. 324 et sq.

34. Qu'on se réfère à la métaphysique de l'analogie que PLATON expose à la fin du Livre VI de la *République*. Nous avons traité de l'analogie dans un « dialogue platonicien », intitulé « le Zeuxis ou de l'analogie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1968, n° 3, pp. 280-293.

Réflexions philosophiques sur le symbolisme selon Guénon

Roger Payot

Que l'homme puisse être défini comme *l'animal qui symbolise* est une vérité que la culture contemporaine a désormais acquise. Il suffit, pour s'en persuader, de noter une fois de plus que l'homme est, avant tout, *homo loquax*. Or, qu'est-ce que le langage, sinon un système de symbolisation ?

Sur ce point, l'accord entre savants, philosophes, penseurs traditionnels, etc., est évidemment complet. André Leroi-Gourhan [1] remarque : « La propriété élémentaire du langage est de créer, parallèlement au monde extérieur, un monde tout-puissant de symboles sans lesquels l'intelligence serait sans prise », rejoignant exactement Guénon, qui écrivait : « Au fond, toute expression, toute formulation, quelle qu'elle soit, est un symbole de la pensée qu'elle traduit extérieurement; en ce sens, le langage lui-même n'est pas autre chose qu'un symbolisme [2]. »

Entre autres, mais avec une force, une rigueur et une précision rarement égalées, Ernst Cassirer a tenté de dégager une analyse phénoménologique du symbolisme, dans une grande œuvre en trois volumes, intitulée précisément : *La Philosophie des formes symboliques.* Dans son *Essai sur l'homme,* on peut lire :

> « Entre les systèmes récepteur et effecteur propres à toute espèce animale, existe chez l'homme un troisième chaînon que l'on peut appeler *système symbolique.* Ce nouvel acquis transforme l'ensemble de la vie humaine. Comparé aux autres animaux, l'homme ne vit pas seulement dans une réalité plus vaste, il vit, pour ainsi

> dire, dans une *nouvelle dimension* de la réalité [...]. Le langage, le mythe, l'art, la religion sont des éléments de cet univers [...]. L'homme ne peut plus se trouver en présence immédiate de la réalité, il ne peut plus la voir, pour ainsi dire, face à face [3]. »

La fonction globale du symbolisme est donc d'une importance capitale.

Dès lors, on peut se demander pourquoi les chercheurs qui travaillent, semble-t-il, dans la même direction restent totalement étrangers les uns aux autres comme s'il ne pouvait y avoir aucun point commun entre les conclusions qu'ils obtiennent. Bien pire : cette ignorance mutuelle, les rares fois où a lieu une confrontation, cède la place à un mépris réciproque, voire à l'échange d'injures et à l'agressivité hautaine.

Il n'est pas question, ici, d'établir l'échelle des responsabilités. Disons seulement que l'absence quasi totale de connaissance de l'œuvre guénonienne ne témoigne pas en faveur de l'ouverture d'esprit de la philosophie universitaire. Mais inversement, que penser de l'attitude pour le moins désinvolte de Guénon à l'égard d'une pensée condamnée par lui sans appel parce que purement « profane », et participant de la décadence de l'âge sombre? Dans les deux cas, la méconnaissance est flagrante.

Il n'est certes pas question de rechercher une impossible synthèse, encore moins de fabriquer pour les besoins de la cause quelque compromis vaguement éclectique. Mais de deux choses l'une. Ou bien la « science profane » et la « science sacrée » ne parlent pas de la même chose, ou n'en traitent pas au même niveau, et alors il faut déterminer précisément quels sont ces niveaux différents. Ou bien elles traitent de l'unique symbolisme et, dans ce cas, il faut bien que, *d'une certaine façon et jusqu'à un certain point,* une comparaison fondée soit possible. Pour s'en rendre compte le rappel de quelques notions élémentaires ne sera pas inutile.

Tout symbole fait partie d'un ensemble, il n'existe jamais de symbole isolé. Dire sans plus que x symbolise y, est une formule vide. En ce domaine, c'est la totalité du symbolique qui est le centre de référence. Ainsi, le symbolisme est un système, ou une structure, donc un ensemble de différences (comme une langue, selon Saussure).

D'autre part, cet ensemble articulé est ouvert et illimité. Il consiste en une multiplicité indéfinie de relations, et ce en un double sens : verticalement, dans les relations entre les différents objets symbolisés, chacun à son niveau – horizontalement, dans les relations avec les autres éléments symbolisants.

Soit, par exemple, le système symbolique que l'on peut considérer comme le plus « primitif », ethnologiquement parlant. André Leroi-Gourhan montre que les figurations pariétales tracées au Paléolithique ne sont jamais isolées, mais vont toujours par paires. Ainsi, le signe mâle est toujours accompagné du signe femelle, de même que le cheval est indissolublement associé au signe mâle, et le bison au signe femelle [4]. Ce couplage élémentaire et fondamental est rendu plus complexe par la présence habituelle d'un troisième signe, en l'occurrence, le plus souvent, un bouquetin ou un mammouth [5]. Enfin, on constate l'équivalence quasi universelle de symboles comme, par exemple, celui de la féminité et celui de la blessure, de sorte qu'un animal peut porter indifféremment la marque de l'un ou de l'autre : il y a, dans les deux cas, identité de signification.

On a donc là (dès le début), la « cellule-mère » d'un système développé irréductible à la simple somme des éléments qui le composent, envisagé globalement et non ponctuellement, à la fois rigoureusement organisé et pourtant variable, à l'intérieur de ses limites, grâce à des processus de substitution qui *ajoutent* du sens sans détruire la cohérence de l'ensemble.

Il n'y a rien là qui puisse contredire l'analyse par laquelle Guénon, dans son premier ouvrage [6], repérait les caractéristiques fondamentales du symbolisme. Les voici rapidement : 1) Le symbolisme utilise des formes ou images comme signes d'idées ou d'objets suprasensibles. 2) En un sens plus précis, le symbolisme représente figurativement les enseignements de la métaphysique; comme le dira un autre ouvrage, le fondement du symbolisme est le reflet de l'unité principielle dans la multiplicité du monde manifesté [7]. 3) Le symbolisme opère par niveaux successifs; s'arrêter à l'un de ces niveaux et confondre le symbole avec ce qu'il signifie est le sens exact de l'idolâtrie ainsi que de la mythologie (mal comprise). 4) Car les symboles sensibles (Soleil, Lune, etc.) ne désignent pas les astres correspondants, mais les principes universels qu'ils représentent dans le monde sensible. 5) Le symbolisme fonctionne toujours selon l'ordre de l'être, c'est-à-dire de haut en bas. Le symbole est donc toujours à un niveau inférieur à celui du symbolisé. 6) Au-dessus et au-delà de tout ce qui est symbolisable, le Principe demeure non symbolisable et inexprimable :

> « Le rôle des symboles est d'être le support de conceptions dont les possibilités d'extension sont véritablement illimitées, et toute expression n'est elle-même qu'un symbole; il faut donc toujours réserver la part de l'inexprimable qui est même, dans l'ordre de la métaphysique pure, ce qui importe le plus [8]. »

Le rattachement à un symbolisme renvoie donc toujours au tout, et énonce en somme plusieurs choses à la fois, que la pensée analytique devra s'employer à discriminer. Ainsi est établi un point de vue qui débouche sur un système d'ensemble dans lequel sont reliées des réalités hétérogènes si on ne les rapporte pas à la totalité dont elles font partie, mais qui, unies et unifiées, expriment certaines situations et certaines structures de la réalité impossibles à exprimer d'une autre manière. Veillons toutefois à ne pas oublier que cette jonction de la multiplicité et de l'unité n'aboutit pas à une confusion ni à une absorption complète, mais qu'elle maintient intacts les clivages inhérents à la situation respective de chaque niveau d'être correctement situé.

En définitive, le symbolisme implique, en même temps, l'idée d'une connaissance (et donc d'un contact) et celle d'une coupure. Il renvoie à une possibilité, pour l'homme, d'élever son niveau de conscience jusqu'aux formes les plus hautes de la manifestation. Mais pourtant, cette ascension ne serait pas possible, ni même pensable, s'il ne vivait au milieu des choses, c'est-à-dire dans un environnement où il fait l'amère expérience de la séparation. Le symbole, parce qu'il n'est pas n'importe quel objet, est à la fois le mémorial d'un monde plus vrai, et le support où s'appuie la pensée qui le dépasse. Ce dépassement ne fait pas disparaître cet univers, mais le laisse intact au contraire.

Pour éviter à la fois la disparition dans une multiplicité d'atomes ponctuels et isolés, et l'unité factice et arbitraire de rassemblements hété-

rogènes et forcés, il faut étudier les différents types de correspondances possibles : autrement, la bonne liaison est manquée.

La méthode du bon symboliste est donc comparable à la méthode du bon dialecticien selon Platon, qui doit diviser les concepts selon les justes articulations naturelles; il lui faut unir ce qui est uni et séparer ce qui est séparé. L'unité à tout prix entre choses disparates conduit à une pseudo-intuition mystificatrice où tout est mélangé, alors que la séparation de ce qui en fait est lié est l'apanage de l'esprit de négation, celui qui toujours nie et défait sans jamais recoudre, l'esprit « diabolique » par excellence.

Nous nous trouvons donc en présence d'une véritable ontologie de l'analogie, où chaque objet de connaissance doit trouver sa véritable place, au milieu de tous les autres, enserré dans le réseau de ceux auxquels il se rapporte et de ceux qui lui sont rapportés.

Pour être rapide, on pourrait définir analogiquement l'analogie, et poser une équation ainsi libellée :

$$\frac{\text{analogie}}{\text{pensée symbolique}} = \frac{\text{concept}}{\text{raison}}$$

Cette formule a l'intérêt de distinguer deux modalités de la pensée, qui n'ont pas les mêmes objets, et qui, en conséquence, fonctionnent différemment (pensée symbolique et pensée rationnelle). Elle possède néanmoins deux inconvénients majeurs : le premier est de laisser croire que la pensée symbolique, parce qu'elle n'est pas rationnelle, est donc, *ipso facto,* fantaisiste et irrationnelle (nous avons vu qu'il n'en était rien); le second est de ne pas tenir compte de ce que le procédé analogique trouve un vaste champ d'application, trop souvent d'ailleurs négligé ou incorrectement décrit, à l'intérieur de la pensée rationnelle elle-même.

Il reste que l'analogie, contrairement au raisonnement proprement dit, ne cherche pas des égalités et ne débouche pas sur des identités, mais qu'elle propose des similitudes entre objets différents.

Beaucoup de critiques injustes et exagérées de l'analogie, qui la taxent d'aventurisme intellectuel et de confusionnisme, proviennent sans doute de ce qu'on lui attribue d'autres prétentions que celles qu'elle revendique. Sauf, bien sûr, lorsqu'elle est mal maniée, ce qui, il faut le reconnaître, arrive trop souvent chez des gens qui manquent de la plus élémentaire culture philosophique, elle n'a jamais eu la vanité d'être démonstrative (nous venons de voir pourquoi). Elle ne cherche pas non plus à être vérifiée par les méthodes expérimentales en usage dans les sciences exactes. Enfin il faut affirmer, ce qui surprendra peut-être davantage, qu'elle n'est pas une méthode d'invention, mais un procédé de découverte et d'exposition de ce qui est déjà connu au préalable. Son critère ne réside pas en elle-même, mais au-dehors, dans une vérité qu'elle indique et qu'elle propose.

Ceci n'exclut nullement, mais impose au contraire, l'existence d'une connaissance des analogies en soi, qui reflète des structures parfaitement objectives. Il ne faut pas confondre les objets tels qu'ils sont et leur mode d'apparition à la conscience. D'ailleurs, c'est précisément cette difficulté, ainsi que l'aspect lacunaire de leur appréhension qui exigent une « science »

autorisée, laquelle bouche les trous et comble les vides, authentifie les expériences, évacue les méprises, confond les impostures, débusque les erreurs.

L'analogie est indissolublement de l'ordre du vécu et de l'ordre du pensé. L'oubli de l'une de ces dimensions entraîne des conséquences fatales. Oublier le vécu, c'est vouloir construire une discipline abstraite, figée et morte, sur le modèle des sciences déductives et purement logiques. Mais notre époque a plutôt tendance, ici comme partout, à évacuer le pensé. Elle feint donc de faire sa place légitime à l'analogie et au symbolisme, et voudrait même, en réaction contre une culture exclusivement scientifico-technique, accroître encore leur importance. Malheureusement, faute d'y trouver un fondement solide, elle n'y voit qu'imagination personnelle, profondeur psychologique, création poétique, parole de l'inconscient.

Mais tout ceci, la philosophie occidentale l'a-t-elle suffisamment compris? Étant dans l'impossibilité de retracer exhaustivement une histoire de l'analogie, je me contenterai d'en signaler les deux épisodes sans doute les plus marquants : l'affirmation thomiste, et ce que j'appellerai le repli kantien.

Saint Thomas a, comme toujours, voulu naviguer entre deux écueils avec une extrême subtilité. Il lui fallait éviter simultanément les abîmes insondables de la théologie négative et les dangers de collision de l'anthropomorphisme. Et pourtant il y a une vérité de la théologie négative, qu'il faut maintenir, tout comme on peut tirer profit de certains rapprochements sans se laisser dériver jusqu'à assimiler Dieu à l'homme.

La situation est complexe, elle n'admet qu'une solution nuancée qui, bien repérée, déterminera la spécificité du raisonnement en théologie chrétienne et réussira la conciliation tant souhaitée entre la connaissance théologique et la réflexion philosophique. L'enjeu est donc d'importance, et il se révèle bien exact que la théorie de l'analogie – car c'est en elle que réside cette solution – peut être considérée, on l'a souvent dit, comme le centre spéculatif vital du thomisme.

La problématique de saint Thomas se déploie le long de trois lignes de recherche qui vont bientôt converger : un problème de linguistique, en quelque sorte technique, une question sur la portée ontologique du langage, une interrogation sur la Vérité.

On s'aperçoit alors que le troisième point recoupe le premier et que le second commande les deux autres.

En linguistique, on constate l'existence de termes *univoques,* c'est-à-dire qui s'appliquent à des choses différentes en conservant le même sens, et de termes *équivoques* qui perdent leur sens premier en s'appliquant à des choses différentes [9]. Si l'on veut conserver au langage sa rigueur, il faudra donc, semble-t-il, conclure que l'*homo loquax* se trouve enfermé dans une aporie : ou bien il se contentera de porter des jugements d'attribution fondés, mais purement tautologiques; ou bien il s'aventurera au-delà du principe d'identité, mais à ses risques et périls, car l'équivocité de son vocabulaire obérera inévitablement son propos. Il sera alors tenté, parfois, de se réfugier dans le silence préverbal, parfois de traverser le langage en le niant par là même pour atteindre un au-delà de la parole appelé négativement indicible ou ineffable.

Philosophiquement, cette double attitude possible aboutira au même résultat, et aura les plus graves conséquences. Elle reviendra, en définitive, à supprimer la philosophie tout entière. Car la philosophie est quête rationnelle de la Vérité une et universelle, mais elle rencontre sur son chemin des vérités multiples et partielles. A s'en tenir à la distinction tranchée de l'univoque et de l'équivoque, la *Vérité* est inaccessible à la philosophie, qui n'a pas prise sur elle, et donc disparaît puisque sa raison d'exister est supprimée; si le mot *vérité* est pris dans un sens équivoque, la philosophie obtient bien certains résultats, mais ce n'est plus la Vérité qu'elle atteint [10]. Pour éviter ces conséquences ruineuses, il est alors indispensable de reprendre sur nouveaux frais le problème des rapports entre le langage et l'Être (en philosophie), entre le langage et l'Être (en philosophie), entre le langage et Dieu (en termes théologiques).

Le nerf de l'argumentation thomiste consiste à reconnaître que la notion d'équivocité est elle-même équivoque. Autrement dit, il y a deux sortes d'équivocité, que l'on ne saurait confondre : une équivocité totale, qui est la dispersion complète des concepts (comme le chien animal et le chien constellation céleste que Spinoza prendra pour exemples), et une équivocité de convenance ou de proportion, que l'on appellera analogie, et qui maintient la ressemblance dans la différence. Ainsi, sans qu'il y ait jamais entre deux choses une proportion directe, elles peuvent être telles que la première soit à une troisième ce que la seconde est à la quatrième. Les nombres 6 et 4 sont liés de cette manière puisque 6 est à 3 ce que 4 est à 2, c'est-à-dire le double. Autre cas : nous pouvons parler à la fois de la vision sensible et de la vision intellectuelle, parce que l'intelligence est à l'âme ce que la vue est au corps.

Ceci va résoudre le problème qui est posé, semble-t-il, sans espoir : de quel droit, et comment, dans quelle mesure et à quelles conditions, pouvons-nous parler de Dieu? Car l'analogie nous autorise à employer certains mots qui sont communs à Dieu et à l'homme, sans pour autant ramener Dieu à l'homme ou exhausser l'homme jusqu'à Dieu, mais en maintenant avec la plus extrême rigueur la différence des niveaux ontologiques, à savoir, en dernière analyse, la transcendance irréductible de Dieu.

Il y a donc bien une certaine vérité de la théologie négative, mais qu'il faut situer à sa vraie place. En effet, il n'existe pas de rapport entre Dieu et l'homme, comme s'il s'agissait là de deux objets. Dieu n'est pas un objet, et d'ailleurs tout établissement de rapport suppose un jugement englobant. Dieu ne peut pas être englobé par le jugement, puisqu'il est lui-même l'englobant qui rend tout jugement possible. Donc, « aucun mot ne convient à Dieu conformément au concept que ce mot exprime au sujet de la créature [11] ». Un langage, quel qu'il soit, portant sur l'homme, est analytique, car il désigne des propriétés isolées; pour désigner Dieu, il faudrait inventer un impossible langage synthétique et global, dont chaque signe renverrait en même temps à tous les autres.

> « Par exemple, si nous appelons un homme *sage*, nous désignons une perfection qui se distingue, en cet homme, de son essence, de sa puissance, de son être et de tout attribut semblable. Au contraire, quand nous prêtons ce même nom à Dieu, nous

n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son être [12]. »

Le mot *sage* n'est donc pas une notion de sens identique lorsqu'il est appliqué à Dieu et lorsqu'il est appliqué à l'homme.

Soit. Mais le mot *sage* n'est pas non plus purement équivoque, et la raison humaine va maintenant retrouver ses pouvoirs de dénomination. En effet, « il faut dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux créatures sous le bénéfice de l'analogie, c'est-à-dire en vertu d'une certaine proportion » *(ibid)*. Comment pourrions-nous nommer Dieu, si ce n'est d'après les créatures? A condition de prendre toujours les précautions requises, une connaissance, partielle et limitée mais exacte analogiquement, de Dieu est possible. Elle s'établit sur un principe fondamental : Dieu entretient le même rappport avec ses attributs que l'homme avec ses propriétés. La voie s'ouvre qui permettra, pour parler ainsi, de se faire une idée de l'entendement de Dieu. Bien qu'il n'y ait aucune commune mesure entre l'entendement de Dieu et le nôtre, nous affirmerons cependant que l'entendement de Dieu *est* à Dieu ce que l'entendement de l'homme *est* à l'homme.

Quelques conclusions provisoires mais fermes, et une interrogation, s'imposent maintenant.

Les conclusions : Dieu n'est évidemment pas là ni démontré ni défini dans son essence. Car ce point soulève encore une autre question, et l'argumentation analogique ne prend son départ que par la suite. Elle ne nous permet en aucun cas de combler le fossé qui nous sépare de l'Être. Bien au contraire, elle mesure la profondeur de ce gouffre et nous fait comprendre qu'il ne sera jamais comblé ici bas. A la limite, l'analogie nous dirige surtout vers ce que Dieu n'est pas (son entendement, sa volonté, sa puissance ne sont pas l'entendement, la volonté et la puissance que nous définissons en les expérimentant en nous). Mais cette négation n'est ni le néant de certains mystiques ni la négativité dialectique et récupérée des hégéliens. Toutes ces qualités que je commence par refuser à Dieu, pour éviter l'anthropomorphisme, je les lui attribue ensuite (ou plutôt je reconnais qu'il les possède) sur un autre mode d'être beaucoup plus élevé, qui me fait mesurer la distance incommensurable entre le fini que je suis et l'infini qu'il est.

En résumé, la connaissance rationnelle de Dieu est fondée, mais, et cela en somme revient au même, c'est la connaissance d'une créature qui vise sans l'atteindre le Créateur. Dieu donne à l'homme, en le créant, la possibilité de le connaître, à travers les structures qu'il a créées. Bien dirigées, ces structures ne peuvent entraîner avec elles l'erreur puisqu'elles sont fondées en Dieu qui les donne, et que Dieu n'est pas trompeur. La possibilité d'une philosophie rationnelle allant jusqu'au bout d'elle-même sans se heurter à la théologie mais en la confirmant et en la complétant est également établie.

Dès lors, l'interrogation à laquelle je faisais allusion peut se formuler ainsi : comment se fait-il qu'un instrument intellectuel aussi précieux, profond et souple, précis et nuancé que le raisonnement analogique ait été presque complètement occulté dans la suite de la philosophie occidentale?

Quelles qu'en soient les raisons (certainement multiples et complexes), on doit constater que l'on aboutit avec Kant à une codification du procédé analogique, impeccable au plan des structures transcendantales, mais qui brise toute velléité d'élan spéculatif.

A première vue pourtant, l'analyse kantienne, dans sa formulation, paraît fort proche de la description thomiste, dont elle reprend même certains thèmes. Kant définit l'analogie, selon le concept le plus reçu, comme « une parfaite similitude de rapports entre deux choses totalement dissemblables [13] ». Il a aussi parfaitement vu que le symbolisme consiste à se servir d'une certaine façon du langage, qu'il est en quelque sorte une manière de parler. Il faut en effet, dit-il, distinguer deux usages du langage : le premier où les mots sont pris dans leur valeur signifiante propre, permettant ainsi de connaître un objet donné, le second où le mot fonctionne comme symbole, c'est-à-dire comme signe de signe, signe à la seconde puissance : il sert alors à transférer à un concept, auquel ne correspond nulle intuition, la règle de réflexion portant sur cette intuition elle-même [14].

Enfin, Kant a proposé un usage du symbole qui semble autoriser quelque espoir de profit intellectuel :

> « Parce que les phénomènes ne sont que des manières fortuites de représenter des objets intelligibles, représentations d'êtres qui sont eux-mêmes des intelligences : il ne nous reste que l'analogie, selon laquelle nous employons les concepts de l'expérience pour nous faire au moins un concept quelconque de choses intelligibles dont en soi nous n'avons pas la moindre connaissance [15]. »

Mais il faut aussitôt prendre garde que, dans l'esprit de Kant, la négativité de l'absence de connaissance portant sur l'intelligible l'emporte, et de beaucoup, sur « le concept quelconque » que l'on peut en obtenir grâce au symbolisme analogique. Kant l'exprime clairement dans un texte appuyé sur un exemple : « Je dirai : la causalité de la cause suprême est par rapport au monde ce que la raison humaine est par rapport à ses œuvres d'art. En quoi la nature de la cause suprême elle-même me reste inconnue : je compare seulement son effet qui m'est connu (l'ordre du monde) [...] avec les effets de la raison humaine et j'appelle par conséquent celle-là une raison [...] sans lui attribuer comme qualité quelque chose qui me soit connu [16]. »

C'est donc uniquement au plan formel que le raisonnement kantien évoque la description thomiste. Je puis bien écrire, si je veux :

$$\frac{\text{homme}}{\text{art}} = \frac{\text{Dieu}}{\text{ordre du monde}}$$

Mais ceci ne m'apporte aucune lumière intellectuelle nouvelle sur Dieu. Kant précise clairement, et là est la radicale limite de son investigation, que l'analogie n'a validité qu'entre termes appartenant au même genre ontologique. Le troisième terme, dans cette perspective, ne doit en aucun cas prétendre frauduleusement déterminer un être quelconque ne

faisant pas partie du domaine phénoménal. Un tel être reste et restera inconnaissable ou inexistant.

Ainsi le symbole, ne donnant pas accès au monde objectif, est considéré comme un mode du langage. Il porte non pas sur ce qu'on dit, mais sur le dire lui-même, à l'instar d'une accentuation ou d'une réflexion au second degré. En doctrine kantienne, cela revient à admettre que l'analogie ne fait pas partie de la structure de la pensée dans son activité de connaissance, elle ne constitue pas une catégorie de l'entendement. Kant emploie précisément ce mot d'analogie pour désigner certaines hypothèses, rationnelles mais au mieux directrices et jamais constitutives, indicatrices d'un imposible dépassement souhaité mais non obtenu, et seulement susceptibles de fournir des métaphores.

Rabattu sur ce niveau, le symbole devient schème, image ou allégorie, c'est-à-dire illustration sensible d'un concept, représentation concrète d'une idée abstraite, opération destinée à faciliter le travail de l'esprit, utile à ce titre, mais qui deviendrait dangereuse si on la considérait comme une ouverture sur l'être ou comme un moyen de compréhension véritable.

Finalement, il n'est peut-être pas interdit de chercher l'une des clés de l'attitude kantienne dans un texte, certes antérieur à la période critique (laquelle commence dans les années 1770-1780), mais qui n'en est pas moins significatif. Je veux parler de l'opuscule : *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques,* dirigé contre le célèbre mage et mystique suédois Swedenborg. Or, en attaquant Swedenborg qui, aux yeux de Kant, n'est qu'un personnage mineur ne présentant aucun danger véritable tellement sont évidents son obscurantisme et son charlatanisme, Kant a certainement l'intention de viser une certaine attitude de pensée tout entière. S'il s'est donné de la peine et a consacré du temps à dénoncer les phantasmes et les illusions, sans doute pensait-il par là, et en élargissant le débat, atteindre l'ensemble de ceux qui détournent imprudemment la raison de sa mission et veulent lui fixer des objectifs qu'elle ne peut atteindre.

C'est dire que, entre l'usage purement rationnel de l'entendement et les enthousiasmes paranoïaques de la *Schwarmereï,* il n'y a pas de milieu, et en particulier on ne trouve aucun secteur dans la topologie intellectuelle où pourrait être situé un processus analogique et rationnel à la fois. Ce qui le montre bien est l'énumération qu'effectue Kant des pseudo-découvertes promises par une pensée qui a complètement perdu le sens des réalités et qui spécule au hasard, selon ses vœux les plus débiles et littéralement dans les nuages : apparitions des âmes défuntes, influx spirituels, rapports entre les esprits et les hommes, etc. [17]. On croirait lire avant terme la critique guénonienne du spiritisme, et Kant indique même que toutes ces fantaisies ont pour uniques motivations la peur, le désir et l'espoir.

Mais ici encore les apparences ne doivent pas tromper. Car Kant extrapole ces remarques justifiées et il les utilise comme un prétexte pour fermer la porte, définitivement croit-il, à toutes les tentatives de dépassement d'un rationalisme qui n'est pas, contrairement à ses dires, le tout du rationalisme, mais qui typifie un certain rationalisme hérité de l'*Aufklärung.* En procédant par amalgame, Kant a voulu rejeter toute possibilité,

même limitée, de pensée analogique vraie, par souci d'épuration de la raison.

Il serait certainement ridicule de le lui « reprocher », de quelque façon que ce soit. L'interdiction que nous venons de rappeler n'est que la rançon d'un effort pour fonder à nouveau la réflexion philosophique et cet effort est rigoureusement incontournable. Comme le souligne Husserl :

> « le système de Kant est le premier qui ait tenté, et qui ait tenté jusqu'au bout, avec un sérieux scientifique extraordinaire, une philosophie transcendantale véritablement universelle *en tant que science rigoureuse,* dont la scientificité rigoureuse possède un sens *qu'il fut le premier à découvrir* et qui seul est le sens authentique [18] ».

Ceux des successeurs de Kant qui ont cherché à le dépasser en réhabilitant l'ontologie ont emprunté de toutes autres voies que celles de l'analogie et de la pensée symbolique, à l'exception sans doute de Schelling, dont l'œuvre demeure malheureusement fragmentaire et dispersée, de sorte qu'elle n'a pu exercer l'influence que ses intuitions de génie lui auraient méritée.

Il est donc bien vrai que l'œuvre de Guénon joue en notre temps un rôle irremplaçable. Car il réalise, non philosophiquement, ce que la philosophie n'a pas été capable de mener à bien. Sur ce point, l'attitude philosophique envers lui sera toujours inévitablement ambiguë. D'une part, le philosophe sera reconnaissant à Guénon de se savoir interpellé par lui, d'être forcé dans ses retranchements, obligé de prendre en compte cette fonction symbolique capitale dont il dégagera, grâce à lui, les sept aspects essentiels :

– sa nature : elle possède une portée ontologique et non seulement subjective, poétique ou anthropologique;

– sa direction : elle « circule » de haut en bas, permettant ainsi de distinguer l'ordre de l'être et l'ordre du connaître : « c'est de l'image qu'on peut dire qu'elle rappelle son prototype et non le contraire [19] ».

– son expression : tout y est donné en bloc, dès le départ, puis découvert par un processus d'approfondissement : « Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas lui-même, c'est presque nier le symbolisme [20]. »

– son architechtonique : à la fois fermement structurée et indéfiniment ouverte. « Le symbolisme traditionnel est toujours parfaitement cohérent, mais il ne saurait se prêter à aucune " systématisation " plus ou moins étroite [21]. »

– sa « vie intérieure », qui est animée par une différence ontologique entre le symbolisé et le symbolisant.

– sa référence absolue : elle désigne une transcendance non symbolisable qui est en quelque sorte le « plafond » du symbolisme.

– sa correspondance avec des états humains, car la connaissance est continuellement assimilée et intériorisée, chaque étape ayant des corollaires dans un niveau d'intelligibilité et dans un stade de la réalisation humaine.

Mais d'autre part, il faut bien comprendre que le philosophe, et ne serait-ce que par simple honnêteté intellectuelle, ne peut pas aller plus loin sur les routes ouvertes par Guénon. Je me contenterai d'énumérer ici quelques-uns des principaux motifs qui devraient être explicités longuement, et qui entraînent ce refus ou tout au moins cette réserve :

– Guénon ne joue jamais le jeu de la rencontre et du dialogue;

– il n'accepte pas de présenter les justifications de sa méthode, et il procède sans cesse par affirmations (ou négations) péremptoires;

– il invoque, on le sait, une initiation, c'est-à-dire le type de parcours incommunicable par essence et par définition.

– il emploie, sans qu'on sache exactement en quel sens (littéral? symbolique? Les deux? Ni l'un ni l'autre?), des formules qui non seulement renvoient à des réalités impensables, mais qui, du point de vue de la pure logique, sont des contradictions dans les termes. Ainsi en est-il de l'expression *science sacrée :* car aucune science n'est sacrée, seul le divin est sacré, la connaissance ne l'est pas. Ou encore de l'expression *tradition primitive :* car la tradition étant ce qui se transmet, à partir de ce moment elle cesse par là même d'être primitive;

– l'indispensable confrontation entre la pensée de Guénon et la philosophie n'a pas eu lieu. C'est dommage, mais peut-être ne pouvait-il en être autrement, et la référence à Guénon demeure néanmoins importante pour quelques-uns.

Comme tous les très grands, Guénon fut et reste un solitaire. Ne le regrettons pas, et d'ailleurs, il l'a voulu. Cependant son exil, durant les vingt dernières années de sa vie, fut probablement une perte irréparable pour la pensée occidentale. Car, dans un ciel intellectuel et spirituel sans cesse bouleversé, nous avons encore besoin d'étoiles fixes.

Roger Payot

NOTES

1. A. LEROI-GOURHAN, *Les Religions de la Préhistoire,* P.U.F., 1964, p. 6.
2. R. GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la science sacrée,* Gallimard, 1962, p. 15.
3. E. CASSIRER, *Essai sur l'homme,* Minuit, p. 43.
4. A. LEROI-GOURHAN, *op. cit.,* pp. 104-105.
5. *Ibid.,* p. 109.
6. R. GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Rivière, 1921; rééd. Véga, 1976, pp. 106-113.
7. Cf. *Id., Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* Vrin, 1929; rééd. Véga, 1976, p. 23.
8. *Id., L'Ésotérisme de Dante,* Éditions traditionnelles, 1946; rééd. Gallimard, 1957, p. 74.
9. Saint THOMAS, *Somme théologique,* Ia, question 13, art. 5.
10. *Ibid.,* question 16, art. 6.
11. *Ibid.,* question 13, art. 5.

12. *Ibid.*

13. E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future...*, § 58.

14. *Id.*, *Critique du jugement*, § 59.

15. *Id.*, *Critique de la raison pure*, note finale à toute l'antinomie de la raison pure.

16. *Id.*, *Prolégomènes...*, *op. cit.*, § 58, note.

17. Cf. *id.*, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, Vrin, pp. 87-88.

18. E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, Gallimard, p. 113.

19. R. GUÉNON, *Le Roi du monde*, Éditions traditionnelles, 1927; rééd. Gallimard, 1958, p. 37.

20. *Id.*, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Éditions traditionnelles, 1954, p. 90.

21. *Id.*, *La Grande Triade*, Éditions traditionnelles, 1946; rééd. Gallimard, 1957, p. 134.

Extrait d'une lettre à Jean Reyor[1]

René Guénon

[...] Artus Gouffier, comte de Kerhavas, était le frère de l'amiral, et un autre frère fut abbé de Saint-Denis; lui-même remplissait la fonction de Grand Écuyer sous Henri II, et il passait pour être le seigneur le plus riche de son temps (c'est de lui que la légende populaire fit le marquis de Carabas, par déformation du nom de Kerhavas). Je suis allé autrefois avec Charbonneau au château d'Oiron qui était sa résidence, et qui n'est pas très loin de Loudun; un des murs de la cour est couvert d'une série de signes qu'on dit être les marques des chevaux des écuries de Henri II; or, parmi ces signes, beaucoup ont un caractère nettement hermétique, et il en est notamment un assez grand nombre où le sceau de Salomon se trouve en combinaison avec divers autres éléments. A ce propos, il est à noter que, à la même époque, le sceau de Salomon servait particulièrement de marque à certaines organisations d'initiation artisanale (c'est d'ailleurs ce qui m'avait fait penser à vous parler de cela à propos de Dürer), d'où sa présence, en Allemagne surtout, sur les enseignes des brasseries où elles se réunissaient; c'est même pourquoi on le voit encore aujourd'hui dans certaines marques de bières, bien que naturellement ceux qui l'emploient ainsi n'en sachent plus du tout la raison. D'un autre côté, le fait qu'il s'agit de marques de chevaux, que ce soit d'ailleurs réel ou supposé, est intéressant aussi, étant donné que tout ce qui se rapporte aux chevaux a souvent servi, et dans les traditions les plus diverses, de « couverture » à des choses d'ordre initiatique. Charbonneau supposait que ces signes avaient peut-être été composés par quelqu'un des Carmes de Loudun qui, vers le même temps, tracèrent sur les murs de leur monastère des symboles dont le caractère hermétique et initiatique n'est pas douteux non plus; sans

naturellement pouvoir rien affirmer, il me disait qu'il pensait même plus spécialement, à cet égard, à ce frère Guyot dont il vous a peut-être montré la curieuse signature « rosicrucienne » (il en a d'ailleurs donné la reproduction dans un de ses articles de *Regnabit*). – Une autre singularité énigmatique est ce que les paysans appellent la « Cocadrille » : c'est un crocodile desséché qui se trouve à l'intérieur de l'église d'Oiron, appliqué au mur, exactement comme ceux qu'on voit encore ici au-dessus des portes de quelques vieilles maisons; on raconte que ce monstre ravageait autrefois le pays et y dévorait les gens, et qu'on finit par le prendre dans les douves du château! Charbonneau pensait qu'il avait dû être apporté d'Orient par un membre plus ancien de la famille Gouffier, chevalier de Malte, dont le tombeau est un de ceux qui existent dans l'église, mais évidemment il est difficile de savoir si réellement il avait pu l'apporter vivant... Au lieu de « Cocadrille », certains disent aussi « Cacodrille », variante qui présente une signification tout à fait bizarre : *« Kakos »* signifie mauvais en grec, et « drille » est une des dénominations des Compagnons, de sorte que Cacodrille = mauvais compagnon, ce qui fait penser tout de suite aux meurtriers d'Hiram (et de Maître Jacques); il n'y a sans doute là qu'un rapprochement « accidentel », du moins suivant les apparences extérieures, mais, quand on songe aux rapports qui existent entre la légende d'Hiram et le mythe d'Osiris et au fait que le crocodile était dans l'ancienne Égypte un symbole typhonien, il faut tout de même convenir qu'il est vraiment bien combiné! Cela, à propos du Poitou et de ses légendes, des Compagnons et autres « voyageurs », etc., me rappelle encore autre chose, qui nous amènerait cette fois à Rabelais; L. Daudet y a fait allusion dans un de ses livres, et je retrouve la référence dans mes notes : *les Horreurs de la guerre*, p. 173; peut-être pourrez-vous voir cela à l'occasion, d'autant plus que je me souviens que tout ce qu'il dit de Rabelais dans cette partie de son livre est assez curieux; mais peut-être le connaissez-vous déjà. Vous serez bien aimable de me dire ce que vous pensez de tout cela; il me semble qu'il y a là en tout cas un ensemble de rapprochements qui peuvent n'être pas sans intérêt à divers points de vue.

[...]

René Guénon

NOTE

1. Lettre non datée; mais l'annonce de la mort de Meslin dans le dernier paragraphe (non reproduit) permet de la situer entre septembre 1938 et début 1939.

Lieux de rencontre et points d'affrontements

Un autre regard sur l'ésotérisme : René Guénon [1]

Mircea Éliade

[...] Né en 1886 dans une famille catholique, Guénon s'est intéressé dès sa jeunesse à l'occultisme; mais, après avoir été initié dans plusieurs sociétés secrètes parisiennes, il les abandonna pour suivre la tradition orientale. Converti en 1912 à l'islamisme, il gagna l'Égypte en 1930 et y vécut jusqu'à sa mort, en 1951 [2]. Si Guénon avait pu être témoin de l'explosion actuelle de l'occultisme, il eût écrit un livre autrement dévastateur que son *Théosophisme : Histoire d'une pseudo-religion* (1921). Dans ce livre savant et brillamment écrit, Guénon déboulonne les groupes dits occultes et ésotériques – de la Société théosophique de M^me^ Blavatsky à Papus et aux nombreuses loges néospiritualistes ou pseudo-rosicruciennes. Se considérant comme un *vrai* initié qui parlait au nom de la *véritable* tradition ésotérique, Guénon contestait non seulement l'authenticité du prétendu occultisme occidental de nos jours mais aussi l'aptitude des Occidentaux à rejoindre une organisation ésotérique valable. Pour lui, une seule branche de la Franc-Maçonnerie avait conservé certains aspects du système traditionnel, sans que la majorité de ses membres, ajoutait-il, eût conscience de cet héritage. Aussi ne cessa-t-il de soutenir dans ses nombreux livres et articles que les vraies traditions ésotériques encore vivantes n'existaient qu'en Orient. Au surplus, faisait-il remarquer, toute tentative de pratiquer un art occulte représentait pour l'homme contemporain un sérieux risque mental, voire physique.

Il est évidemment impossible de résumer ici la doctrine de Guénon [3]. C'est assez, pour notre propos, de dire qu'il rejette définitivement l'optimisme et l'espoir quant à une *renovatio* personnelle ou cosmique qui

semblent caractériser la renaissance de l'occultisme. Déjà dans *Orient et Occident* (1924) et *la Crise du monde moderne* (1927) Guénon proclame la décadence irrémédiable du monde occidental dont il annonce la fin. Empruntant à la terminologie de la tradition indienne, il pose que nous approchons rapidement de la phase ultime du *kali-yuga*, la fin d'un cycle cosmique. Rien, à ses yeux, ne peut être fait pour changer ou même retarder ce processus. Aussi n'y a-t-il aucun espoir de *renovatio* cosmique ou sociale. Un nouveau cycle ne commencera qu'après la destruction totale de ce cycle-ci. Quant à établir, au plan individuel, un contact avec l'un des centres initiatiques qui survivent en Orient, Guénon pense que si la possibilité en existe en principe, les chances d'y parvenir sont des plus réduites.

Plus importante encore, et en opposition radicale avec les idées implicites de l'occultisme récent, est sa négation du statut privilégié de la personne humaine. Guénon affirme littéralement que l'homme

> « ne représente en réalité qu'une manifestation transitoire et contingente de l'être véritable... »

Il n'est :

> « qu'un état spécial parmi une multitude indéfinie d'autres états » de cet être véritable [4].

Guénon a été, de son vivant, un auteur plutôt peu lu. Il comptait des admirateurs fanatiques mais peu nombreux. C'est seulement depuis sa mort, et surtout dans les dix ou douze dernières années, que ses livres ont été réédités et traduits, assurant à ses idées une audience plus étendue. Phénomène plutôt curieux car, comme je l'ai dit, Guénon offre une vue pessimiste du monde dont il annonce la fin imminente et catastrophique. Il est vrai que, sans trop insister sur la fin inévitable du cycle historique actuel, certains de ses disciples s'efforcent d'approfondir ses aperçus sur le rôle de la tradition ésotérique dans des cultures particulières [5]. Ajoutons que la plupart de ses adeptes sont des convertis à l'islamisme ou se livrent à l'étude de la tradition indo-tibétaine.

Ainsi donc nous sommes témoins d'une situation passablement paradoxale : d'une part explosion d'occultisme, sorte de religion « pop » caractéristique surtout de la contre-culture de la jeunesse américaine, qui proclame le grand renouveau consécutif à l'âge du Verseau; et d'autre part, modestes encore mais progressivement croissantes, découverte et acceptation de l'ésotérisme traditionnel, tel que l'a reformulé René Guénon par exemple, un ésotérisme qui rejette l'espoir optimiste d'un renouveau cosmique et historique sans la préalable désagrégation catastrophique du monde moderne. Ces deux tendances sont radicalement opposées. On constate quelques signes d'un effort pour adoucir la perspective pessimiste de la doctrine guénonienne, mais il est trop tôt pour en juger les résultats.

L'historien des religions doit résister à la tentation de prédire ce qui arrivera dans le proche avenir – en l'occurrence le tour que prendront ces deux manières opposées d'appréhender la tradition de l'occulte. Nous pourrions toutefois essayer de comparer la situation actuelle avec celles au XIX^e^ et au commencement du XX^e^ siècle, où – nous l'avons vu – artistes

et écrivains affichaient eux aussi un grand intérêt pour l'occultisme. Mais de nos jours l'imagination artistique et littéraire est trop complexe pour autoriser d'amples généralisations. La littérature du *fantasme* et du fantastique, surtout celle de science-fiction, est très recherchée; mais nous ne savons pas encore quel en est le rapport étroit avec les différentes traditions de l'occulte. Dans les années cinquante la vogue *underground* du roman de Hermann Hesse, *le Voyage en Orient,* avait anticipé le renouveau de l'occultisme à la fin des années soixante. Mais qui nous expliquera le stupéfiant succès de *Rosemary's Baby* et de *2001?* Je me contente, pour ma part, de poser la question.

Mircea Éliade

NOTES

1. Extrait de *Occultisme, Sorcellerie et Modes culturelles, Essais,* Gallimard, 1978.

2. Voir L. Meroz, *René Guénon,* etc., *op. cit.*

3. Hâtons-nous d'ajouter que cette doctrine est considérablement plus rigoureuse et valable que celle des occultistes et hermétiques des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Pour un aperçu de la question, voir L. Meroz, *ibid.,* p. 59 sq. et J. Bies, *Littérature française,* etc., *op. cit.,* p. 328 sq. et bibl., p. 661 sq.

4. R. Guénon, *la Métaphysique orientale* (Paris, 1937), p. 12 sq.

5. Voir *inter alia,* les essais de Frithjof Schuon, Marco Pallis, Titus Burckhardt et autres, *in The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism,* éd. Jacob Needleman (Baltimore, 1974).

À propos des *États multiples de l'être* et des *degrés du savoir* :

Quaestiones disputatae

François Chenique

INTRODUCTION

La même année, 1932, paraissaient à Paris *les États multiples de l'être* de René Guénon et les *Degrés du savoir* de Jacques Maritain [1]. La disproportion des volumes est remarquable : 140 pages pour le premier, 960 pages pour le second, et la symétrie des titres n'est sans doute pas fortuite. En 140 pages – 107 à la réédition –, René Guénon condense et précise la métaphysique telle qu'il l'a développée dans ses précédents ouvrages, mais surtout dans *l'Homme et son devenir selon le Védânta* et dans *le Symbolisme de la croix*, ouvrages cités chacun une quarantaine de fois, alors que les sources extérieures sont presque inexistantes. En plus de 900 pages, Jacques Maritain écrase de son savoir scolastique toute la philosophie au nom du néo-thomisme tel qu'il le conçoit, et il y ajoute de longues considérations sur la mystique qui constitue pour lui le troisième degré du savoir après la philosophie réaliste et la théologie.

Les États multiples de l'être sont difficiles à lire et ils n'ont guère fait l'objet de commentaires. Le lecteur en trouvera un bon résumé dans l'ouvrage de J.-P. Laurant [2]. *L'Homme et son devenir selon le Védânta* est un ouvrage assez facile qui résume le *Védânta* dans son interprétation « non-dualiste » *(advaita-védânta)*. Nous disposons aujourd'hui d'une documentation bien supérieure à celle dont Guénon disposait à l'époque où il écrivait, ce qui nous permet d'apprécier d'autant plus la qualité et la rigueur de son travail. Une remarque toutefois s'impose : il s'agit moins

du Védânta strictement « śankarien » que d'une synthèse du Védânta et du Sāmkhya, telle que l'ont développée les écoles tardives de Vallabha (XV^e siècle) et de Vijñāna-Bhiksu (XVII^e siècle) [3]. Est-ce avec des swâmis issus de ces écoles que Guénon est entré en relation? La question n'a pas encore été élucidée en dépit des recherches patientes et minutieuses de Jean Robin et de Marie-France James [4].

Le Symbolisme de la Croix, édité en 1931, constitue, comme le remarque J.-P. Laurant, « le vrai langage de Guénon », c'est-à-dire le langage des symboles et spécialement des symboles géométriques, au point que dans certains milieux initiatiques on a été jusqu'à déconseiller et même interdire la lecture du *Symbolisme de la Croix* parce que « trop mathématique »! Il est vrai que l'ouvrage n'est pas facile, et la doctrine des états multiples de l'Être s'y trouve condensée dans les sept pages du premier chapitre. Il n'est donc pas étonnant que Guénon ait éprouvé la nécessité de développer cette doctrine dans un ouvrage spécifique, tout comme il développera le chapitre XXVIII, « La grande triade », dans un ouvrage portant ce titre et qui sera édité en 1946.

Si *l'Homme et son devenir* parle le langage védantin, si *le Symbolisme de la Croix* utilise les symboles géométriques, *les États multiples...* sont écrits avec un vocabulaire philosophique. Précisons tout de suite qu'il ne s'agit pas de la philosophie moderne, mais du vocabulaire de la philosophie scolastique dont Guénon a plusieurs fois dit qu'il était le moins inadéquat de tous pour exprimer la métaphysique universelle. En fait, Guénon a écrit un traité de métaphysique qui inclut la métaphysique scolastique, mais qui la dépasse par certains aspects et laisse la part de l'inexprimable, car la métaphysique universelle ne peut jamais revêtir un aspect systématique, comme le rappelle l'auteur dans la préface.

On est en droit de se demander ce que Guénon connaissait de la scolastique. Il parle « des scolastiques » en général, mais sans jamais citer un auteur avec précision. Dans *les États multiples...,* il cite le traité *De angelis* de saint Thomas d'Aquin [5], mais a-t-il réellement lu ce traité? Il ne le semble pas, pas plus qu'il n'a lu la *Somme théologique* où se trouve ce traité. S'il l'avait lue, il y aurait trouvé des citations propres à confirmer son enseignement, ce que nous montrerons plus loin. Le retour à saint Thomas datait précisément de l'encyclique *Aeterni Patris,* promulguée par Léon XIII en 1879, et de la création à Rome l'année suivante d'une Académie thomiste [6]. L'abbé Gombault avait obtenu le doctorat de philosophie de cette Académie Saint-Thomas vers 1890; Guénon a donc pu apprendre certaines choses sur le thomisme – ou plutôt sur le néo-thomisme, nuance non négligeable – au cours des visites qu'il rendit au curé de Montlivault pendant plus de trente ans [7]; mais il semble qu'il se soit contenté ou de l'enseignement oral de l'abbé, ou des manuels médiocres de l'époque, mais qu'il n'ait jamais directement lu saint Thomas, saint Bonaventure ou Duns Scot.

DEUX FRÈRES ENNEMIS

On a cherché à minimiser la querelle Guénon-Maritain à la mort du premier, en 1951. Cette querelle nous semble au contraire tout à fait

dramatique, car elle a vraisemblablement éteint chez Guénon tout espoir de restauration de l'intellectualité traditionnelle par le catholicisme : un seul catholique était capable de comprendre Guénon, c'était Maritain; or, il ne l'a pas compris; donc.

La première rencontre

C'est dès 1915 que Guénon, fraîchement licencié de philosophie, entreprend en Sorbonne la préparation d'un diplôme d'études supérieures en vue de l'agrégation; le sujet choisi a pour thème « la notion d'infini », sujet à la fois philosophique et mathématique [8]. Les travaux pratiques permirent à Guénon de donner une première version de la conférence qu'il prononcera en 1925 en Sorbonne sous le titre « La métaphysique orientale », et d'enthousiasmer une jeune thomiste de dix-neuf ans, Noële Maurice-Denis, l'une des brillantes élèves de Maritain à l'Institut catholique de Paris. Maritain était déjà célèbre par son ouvrage *la Philosophie bergsonienne* et, dès le début de 1916, Noële Maurice-Denis organisa une rencontre entre Guénon, Maritain et le R.P. Émile Peillaube, doyen de la faculté de philosophie de l'Institut catholique et directeur-fondateur de la *Revue de philosophie* d'inspiration thomiste : le miracle ne se produisit pas, bien au contraire.

Les rapports entre les deux hommes ne furent jamais bons. Certes Guénon aurait pu, grâce à Maritain et à l'Institut catholique, confronter les « quelques bribes recueillies auprès de l'abbé Gombault [9] » à la néo-scolastique de l'époque, et surtout aborder l'œuvre latine de saint Thomas d'Aquin. Mais quelques mois après leur première rencontre, il semble que Maritain s'était fait une opinion définitive sur Guénon et sa doctrine. C'est lui qui refusa de laisser paraître dans la *Revue de philosophie* le mémoire de Guénon sur l'infini, en dépit du *nihil obstat* du P. Blanche et de l'avis favorable du P. Peillaube, directeur de la revue. Certes Maritain appuya chaudement la publication en novembre 1921 du *Théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion,* mais ce cas est unique. L'ouvrage avait été précédé de plusieurs articles dans la *Revue de philosophie* et Maritain avait recommandé ces articles en citant le nom de René Guénon. Cette citation est unique de la part de Maritain : les attaques qui s'étaient déclenchées en juillet 1921 lors de la parution de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* continueront pendant près de cinquante ans sans que jamais le nom de Guénon soit prononcé.

Les premières attaques : la gnose

Noële Maurice-Denis consacra dix pages de compte rendu à l'*Introduction générale...*, dans le cadre de la rubrique philosophique de la *Revue universelle,* rubrique dont Maritain était le responsable [10]. Maritain discuta et revisa l'article de son élève, car il désirait lui voir indiquer dans un paragraphe spécial que « la métaphysique de Guénon est radicalement inconciliable avec la foi », et finalement il rédigea lui-même la conclusion :

« R. Guénon voudrait que l'Occident dégénéré allât demander à l'Orient des leçons de métaphysique et d'intellectualité. C'est seulement au contraire dans sa propre tradition et dans la religion du Christ, que l'Occident trouvera la force de se réformer lui-même en l'ordre véritable, et d'enseigner l'orgueilleuse sagesse de l'Orient. Et si le pseudo-orientalisme théosophiste dont la propagande inonde actuellement l'Occident représente pour l'intelligence une menace de déliquescence et de corruption radicale, il faut bien avouer que le remède proposé par R. Guénon – c'est-à-dire, à parler franc, une rénovation hindouiste de l'antique Gnose, mère des hérésies – ne serait propre qu'à aggraver le mal [11]. »

Guénon se défendit de confondre gnose et gnosticisme, et il fit remarquer qu'il n'avait pas employé le mot « gnose » malgré sa parfaite concordance avec le sanskrit *jñāna* qui signifie « connaissance ».

Il faut noter que Noële Maurice-Denis avait eu connaissance des numéros de la revue *La Gnose* éditée avant la guerre par Guénon. Elle n'ignorait pas non plus que Guénon avait été évêque de l'Église gnostique, mais l'accusation de gnose ne venait pas d'elle. Pourtant, cette accusation durera probablement aussi longtemps que sera lue l'œuvre de Guénon, avec également l'accusation de « panthéisme », bien que celle-ci semble actuellement quelque peu mise en sourdine [12].

Les limites de René Guénon

Noële Maurice-Denis a longuement parlé de Guénon en 1962 [13]. Elle fait preuve de beaucoup de compréhension pour ses idées, même si elle ne les partage pas toutes, tout en critiquant assez vivement certaines d'entre elles. Mais elle ne porte sur lui aucune des accusations stupides qu'on peut relever dans la littérature antiguénonienne depuis des décennies. Certes, Guénon a renoncé à l'attirer dans son orbite intellectuelle, mais c'est probablement elle qui a le mieux vu les qualités et les faiblesses de son ami :

« René Guénon n'était certes pas plus panthéiste que le *Védânta,* du moins il n'y a nulle raison de l'en soupçonner. Mais on peut se demander si certaines de ses traductions ne durcissent pas un peu la métaphysique hindoue [...] En 1932, le traducteur du P. Dandoy louait Guénon d'avoir utilisé les termes scolastiques pour présenter le *Védânta,* mais ce n'est vrai que dans une très faible mesure. De fait, il [Guénon] ne connaissait pas assez bien la scolastique, et il méprisait trop les Grecs pour pouvoir le faire efficacement. Son vocabulaire s'était fixé trop tôt alors que sa culture était trop unilatérale, et il était de ces hommes incapables d'évoluer, jalousement attachés à leur propre cohérence, fixés une fois pour toutes dans leur première illumination. Son apparente clarté provient de son génie français, quasi cartésien [...] mais il était de la même province [que Descartes], celle des idées claires et distinctes; il était tributaire, comme lui, d'une formation

mathématique; il lui ressemblait par certains traits physiques et moraux [...] et, comme lui, il écrivait admirablement en français, ayant la même horreur du pathos et du nébuleux qui caractérisent en général les styles des ésotéristes [14]. »

S'appuyant sur le fait que la *Somme théologique* n'était, dans l'intention de saint Thomas, « qu'un traité élémentaire à l'usage des étudiants », il ne l'a sans doute jamais lue [15].

Et Marie-France James ajoute :

« Noële Maurice-Denis trouvait bien triste que Guénon connût si mal le thomisme et elle l'hindouisme – sauf ce qu'il lui en disait. Consciente que c'est même " tout l'ensemble de la pensée chrétienne " qu'il aurait fallu mettre en parallèle avec ses idées, elle se sentait – elle-même et à travers ses maîtres – bien démunie [...] Ce qu'il aurait fallu, et qui faisait défaut à l'époque, c'était une connaissance approfondie des origines chrétiennes, du Nouveau Testament, de la patristique orientale et occidentale et du moyen âge non thomiste. Elle en concluait que leurs oppositions tranchées se nourrissaient d'ignorance [16]. »

A côté de ces jugements pondérés sur Guénon, combien d'autres, soit de son vivant, soit après sa mort, ont tenté de ternir et même de dénaturer le sens de son œuvre [17].

Une condamnation définitive

Dans *les Degrés du Savoir,* dont la première édition date, rappelons-le, de 1932, Jacques Maritain attaque Guénon sans le nommer :

« Les doctrines que certains Occidentaux nous proposent au nom de la sagesse de l'Orient – je ne parle pas de la pensée orientale elle-même, dont l'exégèse demande une foule de distinctions et de nuances – ces doctrines arrogantes et faciles sont une négation radicale de la sagesse des saints. Prétendant parvenir par la métaphysique seule à la contemplation suprême, cherchant la perfection de l'âme hors de la charité, dont le mystère leur reste impénétrable, substituant à la foi surnaturelle, et à la révélation de Dieu par le Verbe incarné [...] une soi-disant tradition secrète héritée des maîtres inconnus de la Connaissance, elles mentent parce qu'elles disent à l'homme qu'il peut ajouter à sa taille, et entrer par lui-même dans le surhumain. Leur hyperintellectualisme ésotérique, fait pour donner le change sur la véritable métaphysique, n'est qu'un spécieux mirage, et pernicieux. Il mène la raison à l'absurde, l'âme à la seconde mort [18]. »

Par seconde mort, il faut sans doute entendre l'enfer, interprétation théologique, ou la perte de l'état humain, interprétation métaphysique. Dans son ouvrage sur Guénon, J.-P. Laurant rapporte que, pendant la période où il était ambassadeur de France au Vatican, Maritain avait

demandé la mise à l'Index des ouvrages de Guénon. M.-F. James met en doute cette intention de Maritain, et elle ajoute que Guénon y aurait vu « une excellente publicité pour son œuvre [19] ». En effet, pourquoi condamner l'œuvre, alors que Maritain – qui se considérait un peu comme le pape du néo-thomisme – avait déjà condamné l'auteur à l'enfer?

Olivier Lacombe et le panthéisme

Lors de la table ronde qui eut lieu en juillet 1924 autour de Ferdinand Ossendowsky, l'auteur des *Hommes, Bêtes et Dieux,* Guénon retrouva Grousset et Maritain. M.-F. James rend compte des débats et elle ajoute :

> « La conclusion du débat nous ramène alors au nœud du problème. En effet, pour Maritain, la métaphysique d'Aristote ne s'accordera jamais avec une pensée qu'il faut bien – si ingénieusement défendue qu'elle soit par Guénon – appeler panthéiste, et qui, en voulant aller plus loin que l'*être,* ne peut que disloquer la raison. Nous sommes à nouveau témoin d'un dialogue de sourds, puisque pour Guénon le mot panthéiste est un mot occidental qui ne saurait s'appliquer à la spéculation hindoue [20]. »

Plus gênant est le soupçon de panthéisme qu'Olivier Lacombe, ami et disciple de Maritain, laisse planer sur l'hindouisme en général. Citant Guénon, il met en garde en avril 1931 les lecteurs des *Études carmélitaines* contre les thèses d'*Orient et Occident* paru en 1924 :

> « L'*advaita* védantique et la métaphysique chrétienne s'affrontent ici et se nient sur un point essentiel. Le terme de panthéisme est équivoque et ne met pas assez l'accent sur la transcendance de Brahman. Mais force nous est de constater qu'un accord profond est impossible, que la distinction réelle et essentielle de Dieu et du Monde est compromise ici par la spéculation hindoue [...] l'Inde du fier intellectualisme des *Upanishads* et de *çankara* se nourrit de la plus ardente passion d'être qui soit au monde [...] mais son caractère non spirituel est trop éclatant. L'Inde sait que le désir même de Dieu n'est divin qu'au moment où il le renonce; elle éprouve la brûlure d'une soif de l'esprit qui n'est point spirituelle. Et c'est pourquoi elle s'est réfugiée dans le divin [...] Le panthéisme transcendant et transpersonnel des *Upanishads* et du *Védânta* n'est pas la position théologique de toutes les écoles orthodoxes; le Sâmkhya-Yoga, qui le cède à peine à celui-ci en importance, s'est orienté très nettement vers le théisme [...] Ce théisme doctrinal, de même que la fusion du personnalisme divin et du panthéisme [...] est en relation étroite avec les cultes et les sectes populaires et les religions d'amour, de *bhakti* [21]. »

Pourtant, la même année (1931), préfaçant l'ouvrage de René Grousset, *les Philosophies indiennes,* Lacombe écrivait : « Il ne faut pas conclure à notre avis que le *Védânta* soit panthéiste ou même moniste, surtout au

sens que ces mots ont chez nous [22]. » Y aurait-il donc deux vérités, l'une pour les « pieux lecteurs » des *Études carmélitaines*, l'autre pour les lecteurs supposés plus intelligents de l'ouvrage de Grousset? On met les premiers en garde contre le panthéisme de l'Inde, on explique aux seconds que ce panthéisme n'est qu'une apparence. La même ambiguïté subsistera dans la thèse que Lacombe publiera en 1937, *l'Absolu selon le Védânta;* l'auteur explique que dans le *Védânta* de Śankara et de Rāmānuja, « le panthéisme n'est qu'un moment provisoire de la philosophie et non son dernier mot [23] ». Comprenne qui pourra! Une autre production du tandem Maritain-Lacombe est l'invention de la « mystique naturelle »; il s'agit là d'une véritable contradiction dans les termes, qui sert depuis des décennies à déprécier tout état spirituel qui ne rentre pas dans la « mystique catholique » telle qu'on la concevait dans l'entre-deux-guerres.

Des difficultés réelles

La collaboration de Guénon à la revue *Regnabit* du P. Anizan n'a pas duré longtemps. Un article prévu pour cette revue, « Le grain de sénevé », n'a pas pu paraître en 1927. Guénon s'en est expliqué succinctement dans une note des *Études traditionnelles* de janvier-février 1949 où cet article a paru avant d'être repris dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée.* Par « hostilité des milieux néo-scolastiques », il faut entendre surtout celle de Maritain, et il est vrai que Guénon n'a jamais compris la querelle que lui ont cherchée les représentants de la pensée catholique française dans les années vingt [24].

Pourtant, Maritain aurait voulu connaître l'Orient! Le *Journal de Raïssa* rapporte que, dès 1924, il confirmait au père Lebbe son désir d'entrer en relation avec des Chinois et des Hindous... pour faciliter, plus tard, l'apostolat auprès de l'élite de ces peuples. Il avait même espéré que des Orientaux viendraient en Europe pour y étudier la scolastique et réaliser ainsi une synthèse harmonieuse entre le *Védânta* et saint Thomas... mais bien sûr dans le giron de l'Église catholique : « La pensée de l'Ouest, pour autant qu'elle viendra à la foi au Christ, apportera à l'Église d'admirables disponibilités à la contemplation [25]. » Il avait même été question de créer un « *ashram* chrétien » où le couple Maritain irait vivre avec quelques amis [26], mais aucune suite n'a été donnée à ce projet.

Maritain connaissait-il l'Orient? Vraisemblablement pas. L'effort à faire pour y parvenir était trop grand, sans parler de cette condition préalable qu'était l'étude du sanskrit. Son ami Lacombe aurait pu l'aider, mais les idées antiguénoniennes de ce dernier formaient un obstacle supplémentaire et confortaient encore Maritain dans sa position. Pourtant, Maritain a vécu longtemps et il a eu toute sa vie une position privilégiée; il aurait pu, ainsi que d'autres l'ont fait, se recycler, comme on dit aujourd'hui, aux études orientales. Si Guénon a résolument ignoré l'Occident, Maritain en a fait autant pour l'Orient. Mystère des limites intellectuelles de deux grands esprits que tout aurait dû rapprocher dans une fructueuse collaboration, alors que dès le début une implacable hostilité les a définitivement séparés.

Quarante ans après

Maritain a survécu plus de vingt ans à Guénon. Ambassadeur de France au Vatican après la guerre, il a été appelé comme observateur laïc au Concile de Vatican II par le pape Paul VI qui aimait se dire son disciple. Il n'y a pas lieu de suspecter l'orthodoxie de ce concile qui se voulait pastoral, mais Maritain, qui avait encouragé les réformes avant le concile, s'est vivement plaint des résultats obtenus dans un gros ouvrage qui a beaucoup contribué à le discréditer auprès des jeunes générations : *le Paysan de la Garonne* [27].

Pourtant, dans l'histoire mouvementée du Concile, on peut relever deux documents qui auraient dû faire réfléchir ce « paysan ». L'un est le discours inaugural de la seconde session du concile où le pape Paul VI parle des religions non chrétiennes, l'autre est la déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, documents auxquels il faut ajouter les discours du pape Paul VI lors de son voyage en Inde [28]. Certes, l'Église ne reconnaît pas explicitement l'« unité transcendante des religions », mais on y découvre un courant de sympathie et un désir de compréhension encore jamais perçu dans le monde ecclésiastique. Il convient aussi de noter qu'aucun de ces documents ne reprend l'expression de « mystique naturelle », et pourtant...

Et pourtant, quarante ans après l'éviction de Guénon de la revue *Regnabit* en 1927, Maritain n'a pas désarmé, ni à l'égard de Guénon, ni vis-à-vis de l'Orient en général :

> « Avec le Bouddha, écrit-il dans *le Paysan de la Garonne*, l'Orient confirmait décidément l'option qu'il avait depuis longtemps faite pour les grandes sagesses *liées* où la raison, captive des traditions sacrées, restait unie au monde nocturne ou crépusculaire des mythes (et de la magie). A ce prix, il entrait dans certains secrets cachés en le recès de l'univers et de l'être humain, il approfondissait les voies de la mystique naturelle, il atteignait (chez ceux du moins qui avaient la chance de parvenir au bout de la route initiatique) une haute paix de possession de soi purement humaine. Mais ces grandes sagesses recevaient tant de richesses du monde du rêve que la raison y refusait de sortir tout à fait de la nuit. Le domaine propre de la métaphysique, celui de la religion et de ses rites, celui de la vie spirituelle [...] y restaient indifférenciés; Dieu et le monde y étaient mêlés l'un à l'autre (parce que Dieu n'y était transcendant qu'à condition que le monde fût illusoire, et du même coup Dieu n'était plus transcendant). L'esprit humain vivait l'empire de l'indéfini. »

A cette situation, Maritain oppose le cas de la Grèce :

> « Vers la même époque la Grèce, au contraire, optait pour la sagesse *libre* où la raison passant à l'état " solaire " décidait de courir jusqu'au bout l'aventure, en rompant une fois pour toutes avec les millénaires soumis au monde nocturne ou crépusculaire

des mythes. (Ceux-ci hanteraient sans doute encore les temples et les sectes initiatiques, mais la pensée adulte n'y croirait plus [29].) »

Certes, Maritain ajoute plus loin :

« Je songe à ce que pourrait nous apporter un hindou devenu chrétien, et disciple de saint Thomas, qui connaîtrait à fond, avec une sorte de piété et de connaturalité filiales, les écoles de pensées védantines et leurs modes propres d'approche intellectuelle [30]. »

Mais parlant plus loin encore des progrès de la philosophie thomiste « rendue à sa nature propre de philosophie », c'est-à-dire séparée de la théologie, il ajoute :

« Je pense, en parlant ainsi, à son développement intrinsèque aux nombreuses recherches qu'elle a suscitées, et en particulier aux progrès qui lui sont dus (grâce aux travaux d'Olivier Lacombe et de Louis Gardet) dans l'intelligence de la pensée orientale (et la bonne intelligence avec ses représentants), et dans une théorie authentique (la seule authentique) de la *mystique naturelle* [31]. »

Le lecteur constatera aisément que toutes les critiques du passé se retrouvent ici. Quarante ans auparavant, Maritain mettait Guénon en enfer; même après le concile, il continue d'interdire à Dieu de donner sa grâce aux non-chrétiens, et ceci au nom de ses théories sur la mystique naturelle!

DE LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE A LA MÉTAPHYSIQUE DES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE

Dans le cadre de ce bref article, il n'est pas question de commenter ni d'expliquer les *États multiples de l'être.* Ce serait d'ailleurs inutile, car l'ouvrage de Guénon se suffit à lui-même, si du moins on le comprend, ce que l'abbé Stéphane dit clairement :

« René Guénon expose dans ses livres des doctrines traditionnelles; ceux qui sont capables de les comprendre, parce qu'il y a en eux des possibilités correspondantes susceptibles de s'éveiller au cours du cycle de leur existence actuelle, y adhèrent purement et simplement [...] les autres n'y adhèrent pas, du moins *hic et nunc,* parce que cela n'est pas inscrit dans leur *dharma* [32]. »

Par contre, il n'est pas inutile de revenir sur des objections qui ont souvent été faites contre la métaphysique des *États multiples de l'être.*

Dans la première partie, nous avons écarté sans trop de difficultés les soupçons de gnose, de panthéisme et de mystique naturelle dont on a souvent entouré à la fois la mystique orientale et l'œuvre de Guénon. Restent des critiques plus sérieuses qui ont été faites par des écrivains qui se rattachent au courant néo-scolastique : Paul Sérant [33], Lucien Méroz [34], Jacques-Albert Cuttat [35] et Marie-France James [36]. L'abbé Stéphane a répondu longuement à Paul Sérant, mais cette réponse n'a été éditée que tout récemment [37]. Il va sans dire que nous ne faisons pas là des cas personnels et que nous ne voulons céder dans notre papier ni à l'*odium theologicum*, ni à la *rabies metaphysica* – du moins nous espérons y parvenir. Les objections que nous entendons écarter sont caractéristiques des limitations d'une certaine philosophie scolastique et d'une certaine école théologique; Guénon a cru, à tort selon nous, que toute la scolastique et toute la théologie comportaient de telles limitations par la nature de leur point de vue. Il convient de dissiper ces malentendus.

La notion d'Infini

La notion d'Infini « absolument inconditionné et indéterminé » est, selon Guénon, « la notion la plus primordiale de toutes ». On en fait parfois l'équivalent de l'Absolu ou du Tout universel; il convient de préciser ces notions à propos desquelles Méroz soulève un important problème de logique.

a. *Infini et Absolu*

Un moine d'Occident, qui désire garder l'anonymat, a publié récemment un petit ouvrage dont le titre est *Doctrine de la non-dualité (Advaita-vāda) et Christianisme*, et le sous-titre *Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Védânta* [38]. Nous le citerons sous le sigle « Source M.O. », mais disons tout de suite que ce remarquable travail, édité « Avec la permission des supérieurs », est pratiquement d'accord avec les thèses métaphysiques de René Guénon [39]. M.O. indique pourquoi il n'est pas souhaitable de traduire *Brahma* par « Absolu » :

> « Si l'on traduit ce terme *(Brahma)* par " l'Absolu " on sera fatalement amené à conclure à l'inexistence pure et simple du relatif, c'est-à-dire du monde créé dans sa totalité [...] L'antinomie (Créateur-créature), complètement évacuée par l'emploi du mot " Absolu " comme équivalent de *Brahma*, se trouve au contraire préservée si, au lieu de parler d'Absolu, on parle de l'infini. En effet, si le fini *se distingue* évidemment de l'Infini, celui-ci par définition (ou plutôt par " infinition "), *comprend tout* et ne laisse rien en dehors de Lui. Il faut seulement se garder de commettre l'erreur ou la méprise assez courante, et qui consiste à concevoir l'Infini comme un tout formé par l'addition de parties. Le véritable Infini est sans parties *(akhanda)* ou autrement dit, *le fini n'est pas une partie de l'Infini* [40]. »

b. *Le Tout universel*

Guénon emploie l'expression « Tout universel » et il prend soin de préciser en note qu'il ne s'agit pas de la somme arithmétique des parties [41].

Mais l'étude logique du « tout » et de ses divisions n'est pas simple [42], car un « tout » suppose toujours des « parties », et rien ne peut être considéré comme une partie de l'Infini [43]. On peut certes utiliser « tout » de manière analogique, mais il faut alors être sûr de ne pas commettre l'erreur signalée plus haut, et être bien d'accord sur la notion d'analogie, ce qui n'est pas simple non plus.

c. *L'Infini selon Duns Scot*

Où Guénon a-t-il puisé sa notion d'Infini? On peut s'interroger de même sur l'origine de la doctrine métaphysique enseignée par Guénon. *A priori,* trois solutions sont possibles : Guénon a reçu un enseignement, ou il a reçu une « inspiration », ou il s'est souvenu par « réminiscence » de ce qu'il avait appris dans une « vie antérieure », les deux dernières solutions étant assez difficiles à distinguer en pratique, nous le verrons à la fin de cette étude.

Jean Duns Scot [44] a formulé très clairement dans l'*Opus oxoniense* le concept d'« être infini ». C'est pour lui le concept le plus parfait dont nous disposions parce qu'il est le plus simple. L'être, pris en tant qu'être, n'est ni le vrai, ni le bien qui ne sont que des attributs de l'être; mais l'infinité n'est pas un attribut de l'être, c'est un « mode intrinsèque » qui signifie l'être en son suprême degré d'intensité [45].

Tout lecteur attentif de Guénon objectera qu'il s'agit ici de théologie, et qu'en tout état de cause cette notion d'Infini n'est pas réellement infinie parce qu'elle se limite à l'Être. Nous reviendrons plus loin sur cette objection; il suffit de remarquer pour le moment que le concept d'*ens infinitum* est le « substitut abstrait de l'essence divine », et qu'il se situe donc au plus haut niveau possible, c'est-à-dire au-delà de l'Être au sens guénonien et au-delà des Personnes divines dans la perspective de la Trinité latine.

Guénon a-t-il lu Duns Scot, ou a-t-il rencontré sa doctrine dans les manuels scolastiques de l'époque, ou chez l'abbé Gombault? Nous livrons cette question aux recherches patientes des « guénologues ».

d. *Un problème de logique*

Méroz reproche vivement à Guénon d'avoir suivi la voie de l'*abstraction totale* et d'avoir négligé l'*abstraction formelle,* et par conséquent d'avoir accordé à l'Infini une « extension maximum » et une « compréhension minimum et même nulle [46] ». On sait en effet que, pour les logiciens, l'extension et la compréhension d'un concept sont en sens inverse : plus un concept est riche, moins grand est son champ d'application, et inversement. Guénon a répondu d'avance à cette objection dans une note du chapitre V des *États multiples... :* les notions d'extension et de compréhension ne sont applicables que dans le domaine de la quantité, et non pas lorsqu'on passe au-delà des catégories, c'est-à-dire lorsqu'on atteint l'Universel [47].

Dire, comme Méroz, que Guénon a fait une métaphysique en extension, c'est inverser complètement le point de vue de son enseignement, car si Guénon avait fait cela, il aurait du même coup nié toute la métaphysique en la soumettant à ce mode d'existence très particulier qu'est la quantité. Méroz considère avec l'école néo-scolastique en général, que l'abstraction formelle est la véritable abstraction de la métaphysique et il

reproche à Guénon de l'avoir négligée. Nous touchons là, semble-t-il, une des raisons de l'hostilité tenace des milieux néo-scolastiques contre l'œuvre de Guénon : le point de départ et donc l'orientation foncière sont différents.

La Possibilité universelle

L'Infini envisagé comme contenant tout en lui, c'est la Possibilité universelle. Il convient d'être prudent dans le langage, car Méroz reproche, à juste titre, à Guénon d'avoir écrit que le manifesté est contenu « en puissance » dans le Principe. Il s'agit de l'article *« Le démiurge »*, paru en 1909 dans *La Gnose* [48]; Guénon a par la suite précisé son vocabulaire, car le Principe ne peut être à la fois pure potentialité et acte pur : le potentiel est en effet ce qui est « en puissance » dans l'attente d'une actuation qui est aussi sa perfection. Il aurait fallu parler de « virtualité », car les perfections de toutes choses existent *virtuellement* dans le Principe. On dit qu'une chose est virtuelle, ou qu'elle existe virtuellement, lorsqu'elle est contenue dans une autre plus élevée, non pas avec sa détermination propre, mais sous une autre détermination ou formalité plus élevée. Elle est là selon la vertu ou le degré de perfection qu'elle comporte, mais pas formellement ou actuellement, et ceci, non pas parce que l'être où elle se trouve est *en puissance* à son égard, mais parce que, au contraire, il est *en acte* d'une façon plus élevée [49].

Une fois précisées les précautions à prendre, comment ne pas relier dans une même perspective la Possibilité universelle, ou la Toute-Possibilité, et le Dieu « Tout-Puissant » *(Patrem omnipotentem)* du *Credo* de Nicée?

Les Possibilités de manifestation et les Possibilités de non-manifestation

Il ne faut certes pas confondre « possible » et « contingent », bien que la question soit délicate en logique [50]. On a pu parfois se demander ce que sont les « possibilités de non-manifestation » que Guénon situe dans le Non-Être. Ce sont les « possibles » ou les « purs possibles » que la scolastique situe dans le Verbe, c'est-à-dire dans l'Intellect divin.

Saint Thomas distingue les « possibles créés », ce que Guénon appelle les possibilités de manifestation, et les possibles qui ne seront jamais créés ou « purs possibles »; pour lui, la volonté divine, qui choisit de créer certains possibles de préférence à d'autres, détermine en quelque sorte leurs idées, tandis que les idées des possibles non réalisés demeurent en quelque manière indéterminées [51]. Pour saint Bonaventure au contraire, la fécondité divine qui engendre le Verbe divin produit également les idées comme parfaitement actuelles, sans égard à la réalisation des copies matérielles, qui les imitent mais ne les affectent pas. Précisons encore que pour le docteur franciscain, les possibles sont en *nombre infini,* mais ceux qui ont été, sont ou seront effectivement réalisés, sont en *nombre fini :* « Dieu connaît et comprend en un seul acte une infinité d'essences, bien qu'il ne les réalise pas [52]. »

Faut-il ajouter que, pour les deux docteurs, la théorie platonicienne et néo-platonicienne des Idées ne fait aucune difficulté, à condition de placer celles-ci dans l'Intellect divin. Pour saint Bonaventure, l'*exemplarisme,* c'est-à-dire la doctrine qui place en Dieu les modèles des choses créées, est le cœur même de la métaphysique. En effet, pour lui, la métaphysique se résume en trois questions : l'*émanation,* l'*exemplarisme* et la *consommation,* c'est-à-dire l'illumination par les rayons spirituels et le retour au sommet divin. « C'est, dit-il, toute notre métaphysique, et [si tu sais cela] tu seras un vrai métaphysicien [53]. » Guénon a-t-il enseigné autre chose?

Notons seulement que la doctrine des Idées, vigoureusement rejetée par Aristote, a donné de véritables nausées à certains philosophes néo-scolastiques. C'est là encore une divergence irréductible entre eux et René Guénon.

Création et manifestation

Nous avons conservé plus haut le mot « émanation » *(emanatio)* qui était très courant chez les théologiens du moyen âge pour désigner la création, mais qui a pris par la suite ce que l'abbé Stéphane appelle une « résonance gnostique [54] ». Les problèmes que pose la notion judéo-chrétienne de création sont en effet nombreux.

Il y a d'abord deux questions auxquelles on est quelque peu gêné de répondre. La première est : Que faisait Dieu *avant* de créer le monde? comme si Dieu était soumis au temps. La seconde porte sur le *commencement* ou l'*éternité* du monde. Il est certain que si le monde créé n'a pas commencé dans le temps, puisque le temps a commencé avec lui, il n'est pas éternel à la manière de Dieu, bien qu'il existe de toute éternité dans l'intelligence divine. Peut-être, faudrait-il dire, selon l'expression tibétaine, que le *karma* existe « depuis des temps sans commencement » *(thog. med. dus. nas.)?*

La notion de « création *ex nihilo* » insiste surtout sur la non-existence d'une matière préalable que Dieu aurait façonnée à la manière d'un démiurge. Peut-on suggérer que ce « rien » d'où surgit la création est la façon occidentale d'exprimer le mystère de la « vacuité » d'où surgit la manifestation? Quant au *karma,* qui dure depuis des temps sans commencement, il partage avec le verbe « créer » la même racine indo-européenne *KR* qui signifie simplement « faire », comme le traduit la Bible grecque.

Plus sérieuse est la question de la contingence de la création : la création est un acte libre, car Dieu aurait pu ne pas créer. Certes, mais encore faut-il savoir ce que les mots veulent dire. S'il ne faut pas mettre de nécessité en Dieu, il ne faut pas y mettre non plus de la passion, et ne pas dire par exemple, que l'amour a poussé Dieu à créer les êtres, car la notion de « bien diffusif de soi » est fort différente [55]. Comme le fait remarquer notre source M.O., la création, du côté du Créateur, n'est pas un changement, et, considérée dans la créature, la création n'est autre que sa *relation* à Dieu Créateur, et cette relation de création est « non-réciproque », c'est-à-dire qu'elle n'est réelle que du côté de la créature. M.O. renvoie à saint Thomas et dit en fin de compte que, comme Dieu, la

création est à la fois intelligible et irreprésentable [56]. L'abbé Stéphane envisage la question de la même façon [57]; Noële Maurice-Denis Boulet tient pour inopportune l'opposition nécessité-contingence [58], et tout le monde est d'accord pour dire que si par la création il y a plus d'êtres *(entia)*, il n'y a pas plus d'être *(esse)*, car le fini n'ajoute rien à l'Infini [59].

Quand les concepts ont été bien éclairés, et compris dans toute la mesure du possible, que l'on dise « émanation », « création » ou « manifestation », où est la différence?

L'irréalité du monde

Rien ne semble irriter davantage nos contemporains que les thèses de Guénon sur « le fini rigoureusement nul au regard de l'Infini », traduction en termes quasi mathématiques de ce qu'on appelle l'« acosmisme du *Védânta* śankarien ». Pourtant, M.O. rappelle la vision bien connue de saint Benoît qui vit « le monde entier se ramasser devant ses yeux comme en un seul rayon de soleil [60] ». « Ainsi est rendue manifeste, ajoute M.O., l'harmonie existant entre la notion occidentale de création et l'idée hindoue d'illusion cosmique (ou de manifestation divine). » Et comme l'on compare souvent la création au reflet de la lune dans l'eau, M.O. fait appel à l'analogie de proportionnalité :

> « Ce que le reflet est à l'objet, la créature – la créature réelle et subsistante – l'est à Dieu. Ce n'est donc pas la réduire à une pure apparence, bien loin de là, c'est tout au contraire la fonder en vérité : si la créature n'était pas le reflet de l'*Être*, c'est alors qu'elle ne *serait* pas [61]. »

M.O. rappelle encore que, selon saint Thomas,

> « Dieu voit les choses, non point en elles-mêmes, dans leur *esse* " extérieur " de créature, mais en lui, dans son Essence, en tant que celle-ci contient la ressemblance de tout ce qui est autre que lui; alors comment certains peuvent-ils affirmer que les choses sont vraiment plus elles-mêmes dans leur *esse* créé que dans la pensée divine, autrement dit, dans leur *esse* incréé, puisque la créature en Dieu n'est pas autre chose que l'Essence divine elle-même [62]? »

M.O. cite enfin maître Eckhart sur le « pur néant » *(purum nihil)* des créatures.

La très perspicace Marie-France James a noté que Guénon avait évolué sur ce point dans l'article « Réalisation ascendante et réalisation descendante », paru dans les *Études traditionnelles* de janvier 1939, où Guénon parle de la « carrière » des Bodhisattva. En fait, Guénon cite la *Māndūkya Upanishad* et une étude de Coomaraswamy sur la *Katha Upanishad*. Au-delà des états de veille, de rêve et de sommeil profond, existe « l'état quatrième » qui peut être dit « ni manifesté ni non manifesté »; c'est là seulement qu'est réalisée l'Identité Suprême, car Brahma est à la fois « être et non-être » *(sadasat)*, « manifesté et non-manifesté » *(vyaktâvyakta)*, « son

et silence » *(śabdâśabda)*, sans quoi il ne serait pas vraiment la Totalité absolue. Guénon cite Coomaraswamy :

> « Il faut être passé au-delà du manifesté (ce qui est représenté par le passage " au-delà du soleil ") pour atteindre le non-manifesté (" l'obscurité " entendue en son sens supérieur), mais la fin dernière est encore au-delà du non-manifesté; le terme de la voie n'est pas atteint tant qu'*Ātmā* n'est pas connu à la fois comme manifesté et non-manifesté. »
>
> « Il faut donc, ajoute Guénon, passer encore " au-delà de l'obscurité ", ou, comme l'expriment certains textes, " voir l'autre face de l'obscurité ". Autrement *Ātmā* peut briller en soi-même, mais ne " rayonne " pas il est identique à *Brahma,* mais dans une seule nature, non dans sa double nature qui est comprise en Son unique essence [63]. »

Guénon a-t-il évolué? Nous ne le pensons pas. Il a seulement précisé, et son étude sur la carrière des Bodhisattva est fort importante au moment où le bouddhisme tibétain se répand en Occident. Mais selon l'enseignement du Mahāyāna, comprendre l'identité du *Nirvāna* et du *Samsāra* suppose qu'on ait d'abord réalisé ce que signifie la vacuité, c'est-à-dire l'absence de nature propre *(svabhāvaśūnyatā)*, du *Samsāra.*

Dire que le monde n'a pas l'*aséité,* mais seulement l'*abaliété* comme l'enseigne la théologie occidentale (c'est-à-dire qu'il n'est pas « par soi » mais « par un autre »), dire qu'il est dépourvu de nature propre, ou qu'il est comme le reflet de la lune dans l'eau, où est la différence?

Être et Non-Être

Grosse difficulté pour les détracteurs de Guénon qui associent invariablement le Non-Être guénonien au non-être tout court et sans majuscules, c'est-à-dire au néant. Frithjof Schuon écrit « Sur-Être », ce qui évite l'équivoque mais enlève la saveur « apophatique » de l'expression.

Faut-il rappeler que dans la Trinité latine, l'Essence divine est conçue comme « antérieure » – logiquement s'entend – aux trois Hypostases ou Personnes divines? Maître Eckhart parle de la *Gottheit,* la déité qui est « au-delà » de Dieu, et saint Denys l'Aréopagite, le Père des pères comme l'appelle Jean Borella, l'auteur le plus cité par saint Thomas et l'initiateur de toute la mystique chrétienne, enseigne que la « Théologie apophatique ou négative » est supérieure à l'affirmative. L'abbé Stéphane a écrit des pages fort importantes sur cette question. Nous y renvoyons le lecteur [64].

Saint Thomas précise, en commentant saint Denys, que la théologie négative doit être précédée de la théologie affirmative; dans le *Mahāyāna,* c'est l'inverse : c'est seulement après l'affirmation sans concession de la « vacuité » c'est-à-dire de l'absence de nature propre *(svabhāvaśūnyatā)*, qu'on envisage des « qualités » dans la Nature ultime, mais ce n'est pas admis par toutes les écoles [65]. Les difficultés soulevées à propos du Non-Être sont liées à la notion de Personne divine et aux limites de la néo-scolastique.

Dieu personnel et Dieu impersonnel

Il serait intéressant de savoir qui a inventé l'idée que *Brahma* est un « Dieu impersonnel ». Ce sont probablement les missionnaires catholiques ou protestants en Inde qui ont ainsi voulu affirmer la supériorité du « Dieu chrétien ».

La « personne » est une notion typiquement occidentale qui a été développée dans la théologie grecque puis latine, non sans difficultés d'ailleurs, pour parler des Hypostases ou « Personnes divines » dans la Trinité. La notion a pris par la suite, dans le discours courant, les significations que nous lui connaissons aujourd'hui. Dire que « Dieu est une Personne » est une expression fort discutable. En effet, si Dieu est une Personne, ce n'est pas à la manière d'une personne ou d'un individu humain, les deux notions étant très souvent confondues aujourd'hui; mais dire que « Dieu est impersonnel » ne doit pas signifier, sous peine d'absurdité, que Dieu n'a pas plus de personnalité qu'un nuage au-dessus de nos têtes, ni qu'il lui manque la perfection que constitue la personnalité.

La notion de personne ne peut en effet s'appliquer à Dieu que d'une manière *analogue*, tout comme la notion d'impersonnalité ou celle de « suprapersonnalité » préférée par certains. On retombe toujours dans le même problème : ou l'on sait ce que les mots veulent dire, et l'on peut les utiliser avec les précautions d'usage; ou l'on ignore l'histoire et la signification des mots, alors les diatribes qui tendent à opposer le « Dieu personnel » des chrétiens au « Dieu impersonnel » des hindous sont tout simplement absurdes.

Trinité et Dieu personnel

a. *Limites de la Personne*

Il faut insister avec M.O. et dire qu'il n'y a pas dans le christianisme de « Dieu unipersonnel », mais la Trinité des Personnes divines, et comme précise Nicolas de Cuse : « En tant que Créateur, Dieu est à la fois Trinité et Unité. En tant qu'Infini, il n'est ni Trinité, ni Unité, ni rien de ce qui peut être énoncé [66]. »

On objectera que dans la Bible, au Buisson ardent, Dieu se révèle comme une Personne (Exode, III), affirmation indéfiniment répétée par les antiguénoniens. Non, Dieu se révèle comme « Celui qui est » selon l'interprétation théologique courante, ou comme l'« Identité Suprême » selon notre lecture du chapitre du *Symbolisme de la croix* intitulé précisément « L'ontologie du Buisson ardent ». Dieu n'apparaît comme « Personne » que parce que nous sommes nous-mêmes des personnes :

> « Dieu, du moment où je Le conçois comme posé devant moi, ou mieux et plus exactement, où je me conçois comme *posé devant lui*, c'est-à-dire où Dieu est considéré comme un être *en relation* avec moi, comme un " Tu " en relation avec un " Je ", n'est plus, de toute évidence, l'Infini hors de quoi il n'y a rien, mais un

> des termes d'une relation double réciproque, une sorte de réfraction de l'Infini dans le domaine, d'ailleurs " illusoire ", de la dualité qui caractérise le fini [67]. »

Ainsi parle un moine d'Occident qui s'insurge contre l'idée émise par J.-A. Cuttat que « le fond du contraste » entre l'Orient et l'Occident tient dans l'opposition de l'« intériorité solitaire » et de l'« intériorité réciproque », et la supériorité de celle-ci dans une « prodigieuse surévélation de l'Enstase dans la confrontation avec le " Tu " absolu [68] » M.O. ajoute : « Parler d'un " Tu " absolu [...] alors qu'il n'y a de " tu " que par référence à un " je ", c'est, pensons-nous, un abus de langage [69]. »

Dans la préface qu'il a donnée à l'ouvrage de M.-F. James, J.-A. Cuttat explique encore de la manière suivante la divergence entre les catholiques et Guénon :

> « La raison de la divergence dont il s'agit me paraît résider dans la conviction (d'origine védantique) de Guénon que Dieu – le Dieu métaphysique – est foncièrement supra-personnel, alors que, pour le chrétien, Dieu est la personne absolue et, dès lors, identique à son Fils incarné. »

Une telle proposition est métaphysiquement absurde et théologiquement fausse, car il n'y a pas de Dieu unipersonnel dans le christianisme et Dieu n'y est pas « identique » à son Verbe, encore moins à son Verbe incarné.

b. *Interprétation métaphysique de la Trinité*

Le lecteur attentif de Guénon objectera que si nous parlons de la Trinité et des Personnes divines, nous nous limitons forcément à l'Être, sans atteindre le Non-Être guénonien. La chose n'est pas si simple, heureusement, car la Trinité chrétienne peut être interprétée métaphysiquement comme l'a fait l'abbé Stéphane [70]. La chose paraîtra incongrue à certains catholiques, mais déjà l'Aréopagite ouvrait sa *Théologie mystique* par l'invocation « Trinité suressentielle et plus que divine et plus que bonne... ».

L'abbé Stéphane considère dans la Trinité une perspective verticale : Non-Être, Être, Existence, qui est proche de la Trinité grecque, et deux perspectives horizontales, l'une « suprême » qui correspond au ternaire védantin *Sat-Cit-Ānanda,* où la Trinité est comme cachée dans l'Unité, et l'autre « non suprême », où l'Unité est comme cachée dans la Trinité et qui correspond à la Trinité latine [71]. Faut-il remarquer que ces trois perspectives forment une « croix de Lorraine » dont on connaît l'origine orientale? Certes, il ne s'agit pas là d'un enseignement courant, mais il admet et contient la théologie trinitaire classique de l'Église latine, et le seul fait que la théologie trinitaire grecque soit différente montre que la Trinité peut être envisagée à divers points de vue *(darśana)*, et donc du point de vue métaphysique le plus élevé.

Les limites de la scolastique

Guénon a répété maintes fois que la philosophie scolastique du moyen âge était incomparablement moins limitée que la philosophie moderne, mais que son point de vue ne dépasse pas l'Être, c'est-à-dire que sa métaphysique se réduit à l'ontologie.

Curieusement, selon Gilson, Heidegger a fait le même reproche à la philosophie du moyen âge : « En tant qu'elle ne propose constamment que l'étant en tant qu'étant, la métaphysique ne pense pas à l'être même [...] Parce qu'elle scrute l'étant en tant qu'étant, elle s'en tient à l'étant et ne se tourne pas vers l'être en tant qu'être », à quoi Gilson fait la réponse suivante :

> « Pour Heidegger la métaphysique est celle d'Aristote, et Brentano lui a enseigné que la métaphysique du Philosophe porte en effet sur l'étant en tant qu'étant, mais, parce que lui-même l'ignorait, il n'a pas enseigné à Heidegger l'existence d'une autre métaphysique, celle de saint Thomas qui, bien qu'elle porte aussi sur l'étant comme étant, se propose pourtant de pousser, au sein de l'étant, jusqu'à l'être. Le thomisme est une philosophie du *Sein* en tant qu'il est une philosophie de l'*esse*. Quand les jeunes nous invitent à faire la découverte de Martin Heidegger, ils nous invitent sans le savoir à leur faire redécouvrir la métaphysique trans-ontique de saint Thomas d'Aquin [72]. »

Curieusement, Maritain emboîte le pas à Gilson dans *le Paysan de la Garonne* [73]. Notons que l'affirmation de Gilson sur les limites de la métaphysique d'Aristote n'est pas partagée par tous les spécialistes. Il est cependant à peu près admis aujourd'hui que la scolastique décadente a fait de saint Thomas une lecture singulièrement étroite, et que la néo-scolastique a éprouvé, même à ses belles heures, bien du mal à ne pas tomber dans le même travers.

Compte tenu des « quelques bribes recueillies auprès de l'abbé Gombault » – selon l'expression de M.-F. James – Guénon ne pouvait avoir qu'une opinion médiocre de la scolastique qui se limitait bien souvent à une simple ontologie. Son opinion sur saint Thomas aurait-elle changé s'il avait lu directement les textes dans la langue originale? Nous n'en savons rien, mais l'*esse*, l'acte d'être, l'*actus essendi* du docteur angélique n'est pas une ontologie banale, et pour celui qui a consciencieusement lu Guénon, il est toujours possible de lire les scolastiques à deux niveaux : le niveau ontologique, qui est bien souvent celui de la néo-scolastique, et le niveau proprement métaphysique que Gilson qualifie très heureusement de « trans-ontique ». A vrai dire, la scolastique n'est limitée que pour ceux qui la lisent d'une manière limitée.

La réalisation par la connaissance

C'est le titre du chapitre XV des *États multiples*... et, si l'on peut dire, la clef de voûte de la réalisation métaphysique :

« Quant à la possibilité même de la connaissance immédiate, la théorie tout entière des états multiples la rend suffisamment compréhensible; d'ailleurs vouloir la mettre en doute, c'est faire preuve d'une parfaite ignorance à l'égard des principes métaphysiques les plus élémentaires. »

Au début du chapitre, Guénon avait rappelé que « l'être s'assimile plus ou moins complètement tout ce dont il prend conscience », autre version d'un passage souvent cité du *De anima* d'Aristote, auquel renvoie à nouveau Guénon en note, ajoutant une fois de plus que les scolastiques n'en ont tiré « aucune conséquence en ce qui concerne la réalisation métaphysique [74] ». Guénon aurait dû mieux s'informer.

Maritain, peu suspect de complaisance envers les thèses guénoniennes, écrit :

« Le connaissant devient l'autre en tant qu'autre aussi bien en acte initial ou " premier " (par la *species impressa*), qu'en acte terminal ou " second " (par l'action cognitive elle-même). Si l'on ne maintient pas tous ces points, la critique de la connaissance que l'on construira aura brisé avec les principes d'Aristote et de saint Thomas [75]. »

Gilson ne s'exprime pas autrement à propos de saint Bonaventure :

« Toute connaissance est en effet, au sens fort du terme, une assimilation. L'acte par lequel une intelligence s'empare d'un objet pour en appréhender la nature suppose que cette intelligence se rend semblable à cet objet, qu'elle en revêt momentanément la forme, et c'est parce qu'elle peut en quelque sorte tout devenir qu'elle peut également tout connaître [76]. »

Nous pourrions multiplier les citations, mais il est difficile d'être plus clair, et l'on comprend mal les réticences de Méroz qui pourtant cite opportunément le *De veritate* de saint Thomas :

« Telle est la perfection du connaissant en tant que tel, car en tant qu'il connaît, le connu existe en lui d'une certaine manière [...] Et selon ce mode-là de perfection, il est possible que dans une seule chose particulière, existe la perfection de l'univers tout entier [77]. »

Dans la *Somme contre les gentils* (livre I, chap. XLIV), saint Thomas cite expressément Aristote : « De toutes les perfections existantes, la toute première est bien d'avoir l'intelligence : *puisque par elle, on est en quelque manière toutes choses* (III, *De Anima*, VIII, 1; 431b), recueillant en soi les perfections de toutes. » La même citation est reprise dans la *Somme théologique* (I, q.14, a.1) à propos de la science de Dieu : *« Propter quod dicit Philosophus quod anima est quodammodo omnia. »* A propos de la science des anges, saint Thomas (I, q.55, a.1) cite la *Métaphysique* (L 7; 1072 b20) où Aristote dit que « dans les êtres immatériels, le connaissant est la même chose que le connu »; saint Thomas ajoute : « C'est comme s'il disait : le

connaissant en acte est le connu en acte [*intellectus in actu est intellectum in actu*], car lorsqu'une chose est connue en acte, elle a une forme immatérielle. » Parlant de la connaissance que l'âme a d'elle-même (I, q.87, a.1), saint Thomas précise :

> « Quand on dit que dans les choses exemptes de matière, le sujet se confond avec l'objet de la connaissance, c'est comme si l'on disait que dans les choses connues en acte, l'être qui connaît est identique à ce qui est connu, car c'est parce qu'elle est exempte de matière qu'une chose est connue en acte. »

L'adage souvent répété par lequel saint Thomas, et de nombreux scolastiques à sa suite, a traduit les formules d'Aristote : *intellectus in actu est intellectum in actu,* semble être la meilleure expression occidentale de l'identification par la connaissance. Comment Guénon qui a fréquenté l'abbé Gombault et l'Institut catholique n'a-t-il pas eu connaissance de ces textes latins? Et s'il les a connus, pourquoi ne les a-t-il pas cités?

Voici enfin un passage important de notre source M.O. :

> « C'est au " niveau " de l'Infini (pour autant qu'il soit permis de parler de niveau lorsqu'il s'agit de l'Infini), et à ce niveau seulement que se réalise, ou plutôt que se trouve éternellement réalisée, éternellement réelle, sans que subsiste le moindre résidu de dualité, *la totale et parfaite identité du Connaître et de l'Être :* La Connaissance totale est l'être total; telle est la perfection de l'Essence divine. *Satyam, Jñānam, Anantam Brahma :* le Principe Suprême est la Vérité, la Connaissance et l'Infini. C'est là exactement ce que nous voulions exprimer lorsque nous avons dit : Dieu est Identité [78] [...] De nécessité, dit saint Thomas, il suit que l'Intelligence même de Dieu est son Essence et son Être. De ce point de vue, nous dirons que si l'Esprit-Saint est appelé [...] Esprit de Vérité, c'est que il vérifie en Lui de façon suréminente la définition scolastique de la vérité, comme *adaequatio rei et intellectus,* étant lui-même *adaequatio Patris et Filii* [79]. »

Ce qui se réalise parfaitement « au niveau » de l'Infini, se réalise « d'une certaine manière » *(pôs),* comme le dit Aristote, dans l'être fini qui connaît, car en toute connaissance selon la théorie de saint Augustin bien connue du moyen âge latin, Dieu produit dans l'âme une impression lumineuse qui lui montre les idées nécessaires et éternelles et la détermine à saisir la vérité [80]. Il est donc faux de dire que les scolastiques n'ont tiré aucune conséquence du principe de l'identification par la connaissance. Ce n'est certainement pas le cas chez les grands théologiens, et nous sommes toujours invités à suivre leurs traces!

L'intuition intellectuelle

Dans *les Degrés du Savoir,* Maritain parle prudemment d'une « intuition abstractive » qui nous fait percevoir l'être dans l'opération de « simple appréhension [81] ». Dans *le Paysan de la Garonne,* il propose de traduire

intellectus, au moins dans certains cas, par « intuition intellectuelle », et il ajoute à propos de l'intuition de l'être :

> « C'est d'une intuition *intellectuelle* [que je parle], purement et strictement intellectuelle, qui est le bien propre et sacré de l'intelligence comme telle; et c'est, avant tout, de l'intuition première sans laquelle il n'y a pas de savoir philosophique », et il ajoute un peu plus loin : « Ne l'a pas qui veut [82]. »

Les théologiens du moyen âge ont débattu la question de savoir si nous connaissons la vérité à la lumière de notre propre intellect ou si nous avons besoin d'une lumière divine ajoutée à celle de notre intellect. Gilson expose ainsi la position de saint Thomas :

> « Il estime que l'homme connaît la vérité, même les vérités éternelles, dans la lumière de son propre intellect agent, mais quand on lui objecte que saint Augustin exige une intervention de la lumière divine, Thomas répond qu'il n'y a pas grande différence entre dire que nous connaissons le vrai dans la lumière divine, ou dire que nous le connaissons dans celle de notre propre intellect qui est en nous la trace laissée par Dieu sur sa créature [83]. »

Il faut en effet savoir que, même pour la scolastique la plus élémentaire, l'être ne peut pas être défini et qu'il ne peut faire l'objet d'une abstraction banale, comme c'est le cas pour les concepts courants. Si l'on n'a pas l'intuition de l'être, comme l'explique plus haut Maritain, on ne peut pas faire convenablement de l'ontologie, et *a fortiori* pas de métaphysique. Pour saint Bonaventure, il existe des « vérités innées » *(innata),* parmi lesquelles l'idée de Dieu et l'idée de l'Infini [84]. C'est ainsi, nous semble-t-il qu'il faut comprendre ce que nous avons dit plus haut sur l'Infini selon Guénon et selon Duns Scot.

L'Identité suprême et le soi chez saint Bernard

Notre source M.O. cite la traduction latine de la *Hiérarchie Céleste* de l'Aréopagite (chap. IV) dans le Commentaire de saint Thomas : *Esse omnium est, quae super esse est deitas,* c'est-à-dire « Elle est l'Être de tous les êtres, cette Déité qui est au-dessus de l'Être. » M.O. cite également l'*Ecclésiastique* (ou Livre de Sirac, XLIII, 27); le grec et l'hébreu disent la même chose : « En un mot il [c'est-à-dire Dieu] est toutes choses », que le latin a prudemment traduit *« Ipse est in omnibus »,* c'est-à-dire « Dieu est en tout », et le vieux commentaire de Vigouroux fait appel aux *Moralia* de saint Grégoire et aux *Noms divins* de saint Denys pour éliminer toute tentation de lecture panthéiste, tant il est vrai qu'au début du siècle, on voyait du panthéisme partout.

Plus curieux est le texte suivant du *De consideratione* de saint Bernard :

> *« Quid item Deus? sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso quam nec ipse sine se potest : ipse sibi, ipse omnibus est, ac per*

hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse », c'est-à-dire : « Qu'est-ce encore que Dieu? Ce sans quoi il n'y a rien. Il est aussi impossible que rien soit sans lui que lui-même sans lui. Il est à Soi-même comme il est à tout et, par là, d'une certaine façon, lui seul est, qui est l'Être même et de Soi-même et de tout. »

M.O. y voit ce qui dans le christianisme occidental se rapproche le plus de la doctrine védantique du Soi Suprême *(paramâtma).*

En effet, saint Bernard ne dit pas que Dieu est l'Être de soi-même et de tout (qui sui ipsius est et omnium esse), ce qui serait tout à fait classique, mais il dit que Dieu est « l'Être même et de Soi et de tout » *(qui suum ipsius est et omnium esse)* car il faut rapprocher *suum* et *esse* dans la phrase [85]. Guénon n'a sûrement pas connu ces textes, lui qui a pourtant écrit une brochure sur saint Bernard! Il est vrai qu'il faisait de saint Bernard un initié; certes, mais c'est plus encore un théologien, un docteur de l'Église et un mystique. Guénon pensait-il qu'une telle synthèse est réellement impossible [86]?

Je suis Brahma

En quel sens faut-il interpréter des formules comme *Aham Brahmâsmi,* « Je suis Brahman », et *Ayam ātmā Brahman,* « cet *ātman* est le Brahman », qui sont des *Mahāvākya,* grandes paroles tirées des *Upanishads?* M.O. consacre à ce problème un remarquable chapitre de son livre. Il convient encore de faire appel à la logique et de prendre ces phrases *sensu diviso* et non *sensu composito.* Donnons un exemple simple et très classique comme « l'aveugle voit » (parce qu'il est guéri); dans cette phrase, ce n'est pas l'aveugle en tant qu'aveugle qui voit (sens composé), mais l'aveugle en tant qu'il n'est plus aveugle (sens divisé [87]). Donc seul le vrai Soi, l'*Ātman* peut énoncer les *mahāvākya,* puisque seul *Ātman* est le *Brahman,* et seul le délivré vivant, celui qui a réalisé l'Identité suprême évoquée plus haut, peut s'approprier ces *mahāvākhya.* Celui qui n'a pas atteint la délivrance peut les prononcer à titre méthodique, mais il faut bien qu'il sache que ce n'est pas le « je en tant que je » ou l'« *ego* en tant qu'*ego* » qui les prononce, car rien ne peut être « surimposé » (ou composé) au *Brahman.*

A propos de l'illusion de l'*ego,* M.O. cite le *Viveka-cūdāmani* de Śaṅkara : « Engendré par le Soi, le sens de l'ego masque la Réalité du Soi. Il apparaît tout seul dans le champ de la conscience comme s'il ne devait son existence qu'à lui-même » (verset 142). L'illusion de l'*ego,* c'est l'illusion de l'*aséité,* la croyance spontanée que l'ego existe « par soi ». En réalité, il n'y a rien du tout, puisque, comme dit M.O., « l'*ego* est à la fois l'illusionné et l'illusion », mais le malheur de la condition terrestre est que l'*ego* livré à ses seules forces ne peut pas vaincre l'illusion de l'*ego.*

La doctrine du *Mahāyāna* enseigne avec insistance la « négation du soi » ou la « doctrine du non-soi » *(nairātmya).* L'absence de majuscule montre bien ce qu'il faut entendre par là. Śankara ne nie pas l'*Ātman,* mais il l'identifie au *Brahman* ce qui est une autre façon de nier son

existence séparée ou son *aséité*, car ce n'est jamais l'*ego* qui peut, comme tel, s'identifier à l'Infini.

Cette doctrine du *« non-ego »* ou du « non-soi » est-elle chrétienne? Il faut répondre oui sans hésiter, avec quelques restrictions que nous indiquerons plus loin. Rappelons que l'Évangile nous invite à « renoncer à notre moi », selon une traduction courante du *« abneget semetipsum »* (Mat. XVI, 24), car l'abnégation n'est pas autre chose que la « négation du moi »; mais comment faut-il entendre cette « négation du moi », à quel degré faut-il la réaliser? Les commentateurs ne sont pas d'accord, et même les auteurs spirituels ne disent pas exactement la même chose. Ainsi, saint Bernard, selon Étienne Gilson, dit qu'il faut éliminer le « faux moi [88] », mais comment faut-il alors entendre le « vrai moi »? Plus près de nous, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a écrit des poésies dont la facture a été diversement appréciée, mais dont l'élévation spirituelle est indéniable. L'une d'elles, écrite quelques mois avant sa mort, est intitulée « Une rose effeuillée »; elle a été composée à la demande d'une carmélite de Paris qui voulait « tester » le talent de sa jeune consœur et qui s'est ensuite avouée déçue, car, selon elle, il manquait un couplet : « Elle m'écrivit qu'à la mort le bon Dieu recueillerait ces pétales effeuillés pour en reformer une belle rose qui brillerait toute l'éternité. » Mais la sainte de Lisieux répond : « Que la bonne Mère fasse elle-même ce couplet comme elle l'entend, pour moi je ne suis pas du tout inspirée pour le faire. Mon désir est d'être effeuillée à tout jamais, pour réjouir le bon Dieu. Un point c'est tout [89]. » Si l'on passe outre au style de l'époque, il est difficile d'aller plus loin dans la négation de l'*ego*.

Si nous citons la sainte de Lisieux, c'est également pour une autre raison. On sait qu'Albert de Pouvourville fut, sous le nom de Matgïoi, l'un des « maîtres » de Guénon; mais on sait moins qu'il avait une grande dévotion pour la jeune carmélite et que lors des fêtes de la canonisation, en 1925, il portait une bannière (un *thangka*) en l'honneur de la sainte. Guénon n'a pas ménagé ses sarcasmes et il a dit que si M. de Pouvourville était encore vivant, Matgïoi était mort depuis longtemps [90]! Mais ce que Guénon ne savait pas, c'est que, peu de temps avant sa mort, la jeune carmélite avait fait le vœu de Bodhisattva, en parlant de sa « mission » qui allait commencer :

> « Non, je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde et tant qu'il y aura des âmes à sauver, mais lorsque l'ange aura dit : " Le temps n'est plus " (Apoc. X,6), alors je me reposerai [91]. »

Si l'*ego* n'est pas réellement existant, pourtant tant encourager les âmes fidèles à acquérir des mérites et à désirer le Ciel? L'abbé Stéphane répondait que tant que le sentiment du moi *(ahamkara)* est canalisé par la Tradition, il est en quelque sorte neutralisé, et qu'il peut même servir de moteur puissant pour la vie spirituelle, car trop insister sur l'« irréalité du moi » peut provoquer le découragement. C'est ainsi que l'enseignement du *Ratnagotravibhâga* justifie le troisième cycle des enseignements du Bouddha par la nécessité d'éviter ce découragement qui engendre le mépris du prochain et en définitive une autre conception tout aussi fausse du moi

(versets I., 156 ss. du texte sanskrit), car entre les deux extrêmes doctrinaux du nihilisme *(ucchedānta)* et de l'éternalisme *(śāsvatānta)*, la vue « personnaliste » *(ātmāvāda)* est moins dangereuse du point de vue « sotériologique » que la position nihiliste qui nie totalement la réalité spirituelle de la personne humaine [92].

Le commentaire sanskrit, attribué à Asanga, note même aux versets I. 32-33 qu'il est préférable d'avoir un « *ego* gros comme le mont Meru » plutôt que d'avoir une conception fausse de la non-substantialité des phénomènes. En effet, ceux qui sont « intoxiqués » par une conception fausse de la vacuité deviennent fiers d'eux-mêmes et méprisants pour les autres; à cet égard une conception spontanée de l'*ego* comme réel est moins dangereuse, car elle constitue – au moins provisoirement – une force active pour aller vers le salut, même si, dans une étape ultérieure, il faudra se défaire de cette fausse conception du « moi » pour aller, dans cette vie ou dans une autre, vers la délivrance.

Salut et délivrance

Voici de quelle manière M.O. résume la position de l'Orient non dualiste :

> « C'est " Dieu " qui sauve la " personne humaine " créée en la rendant perpétuellement " bienheureuse " (perpétuellement signifie ici jusqu'à la " nuit de Brahma ", c'est-à-dire jusqu'à la rentrée de l'univers manifesté dans le non-manifesté), fixant ainsi l'être dans un " état illusoire " (ce qui a fait dire à certains soufis que Allah enfermait l'âme dans la prison du Paradis), comme lui-même est " illusoire " au regard du Suprême, encore qu'il soit l'Être pur et le principe de toute manifestation. C'est cette fixation définitive de la " personne humaine " qui constitue proprement dit le " salut ". Mais parce qu'il ne dissipe pas l'ignorance *(avidyā)* du vrai Soi, mais conforme au contraire définitivement (avec la réserve indiquée plus haut) la " personne humaine " dans la " conviction (illusoire) que je suis ", le salut ne saurait être assimilé à la Délivrance *(moksha)* dont il reste infiniment éloigné [93]. »

Ceci est-il acceptable dans le cadre de la théologie catholique? Voici ce qu'écrit l'abbé Stéphane dans sa *Réponse à M. Paul Sérant :*

> « La théologie mystique, qui se situe habituellement au niveau de l'intégralité d'un cycle, n'a pas à envisager ce qui peut se passer " après le *Pralaya* " [la dissolution du monde manifesté]. S'il [le mystique] parvient à la Délivrance au cours d'un autre cycle, ce qui a été atteint au cours du cycle antérieur ne sera nullement perdu, mais intégré au niveau du Non-Manifesté. »

Il faut reconnaître que la théologie dit peu de choses sur l'au-delà. On sait qu'en gros le saint qui a vécu l'union transformante que décrit saint Jean de la Croix et le pécheur qui a reçu l'absolution *in articulo*

mortis n'auront pas tout à fait la même destinée posthume, mais on manque de précisions. Ce que l'Église a toujours visé pour la grande majorité des hommes, c'est le salut, c'est-à-dire le fait d'éviter l'enfer après la mort, traduisons : rester dans les prolongements de l'état humain et ne pas tomber dans les « états inférieurs », tel est le langage guénonien. Autrement dit, la « Délivrance différée », c'est bien à quoi peut prétendre aujourd'hui l'immense majorité des hommes, sans d'ailleurs que tous soient certains d'y parvenir. Il est inutile d'en dire plus ici, et nous renvoyons à ce qu'a écrit Guénon dans *l'Homme et son devenir selon le Védânta.*

Les états multiples de l'être

M.-F. James a noté que la première expression de la doctrine métaphysique des états multiples de l'être date de la première lettre de Guénon adressée à Noële Maurice-Denis et datée du 12 août 1917 [94]. Au lieu de concevoir un être nécessaire (Dieu) et des êtres contingents (ou créés) qui dépendent de lui, la métaphysique des états multiples de l'être conçoit des « états d'être » qu'il s'agit de parcourir ou plutôt de « réaliser ».

Le mot « réalisation » a connu une fortune singulière au cours des dernières décennies. Guénon précise dans les *États multiples...* ce qu'il faut entendre par là. Après avoir écarté « la distinction vulgaire du possible et du réel », Guénon ajoute :

> « Le mot réel lui-même, habituellement fort vague, voire même équivoque, et qui l'est forcément pour les philosophes qui maintiennent la prétendue distinction du possible et du réel, prend par là une tout autre valeur métaphysique, en se trouvant rapporté à ce point de vue de la réalisation, ou, pour parler d'une façon plus précise, en devenant une expression de la permanence absolue, dans l'Universel, de tout ce dont un être atteint la possession effective par la totale réalisation de soi-même [95]. »

Dans un autre chapitre, Guénon précise : « Ces mêmes états (supra-humains), quels que puissent être d'ailleurs les êtres qui les occupent actuellement, peuvent être également réalisés par tous les autres êtres, y compris celui qui est en même temps un être humain dans un autre état de manifestation », et il ajoute : « Presque tout ce qui est dit théologiquement des anges peut être dit métaphysiquement des états supérieurs de l'être [96] », ce qu'il avait déjà dit ailleurs. Cet « axiome », ajoute M.F. James en substance, devait intriguer plus d'un lecteur de Guénon [97]. Celui-ci renvoie à *l'Ésotérisme de Dante,* et il compare les « états multiples » au symbolisme astrologique des cieux ainsi qu'aux degrés initiatiques auxquels correspond leur réalisation; et Guénon renvoie au traité *De angelis* de saint Thomas, déjà évoqué.

La doctrine des « états multiples » s'y trouve-t-elle? Disons qu'on peut l'y trouver, mais on la trouve aussi ailleurs : dans l'Échelle de Jacob (Genèse, 28), dans le psaume 84,6 *(ascensiones in corde suo disposuit)* commenté par de nombreux auteurs qui ont vu dans ces « ascensions du cœur » les degrés de la vie spirituelle, dans la célèbre *Échelle du Paradis*

de saint Jean Climaque, dans les degrés de l'humilité selon la règle de saint Benoît, dans les degrés de l'oraison mystique, et ce n'est sans doute pas par hasard si l'un des ouvrages fondamentaux de saint Jean de la Croix est intitulé *la Montée du Carmel* [98]. Mais, c'est dans saint Bonaventure que la doctrine est la plus explicite; le docteur franciscain s'inspire de *la Hiérarchie Céleste* de l'Aréopagite et aussi de l'expérience de saint François sur le mont Alverne.

Dans l'*In Hexaëmeron* et dans l'*Itinerarium,* saint Bonaventure met en parallèle de façon précise les étapes spirituelles de l'âme contemplative et les fonctions des hiérarchies angéliques. Il s'appuie certes sur saint Denys, mais aussi sur saint Bernard et le *De consideratione* que nous avons cité plus haut. Il est impossible de résumer ici la doctrine de celui qu'on a surnommé « le docteur séraphique ». Le lecteur pourra se reporter aux textes ou à ce qu'en dit Étienne Gilson dans son ouvrage sur saint Bonaventure. Curieusement, Gilson note que « la conclusion mystique de la *Divina Commedia* suit l'itinéraire fixé par saint Bonaventure [99] ». La même doctrine se retrouve encore tout à la fin du *De triplici via,* après l'incitation à méditer selon la voie négative tirée de saint Denys, et pour ceux qui objecteraient que tout cela n'est que de la mystique, que de la théologie, et que c'est limité à l'Être, saint Bonaventure reproduit à la fin de l'*Itinerarium* le début de la *Théologie mystique* de saint Denys : « Trinité superessentielle, supradivine et plus que bonne [...]. » Ajoutons enfin que la « carrière » des Bodhisattva se déroule traditionnellement en dix étapes hiérarchisées appelées « terres » *(bhūmi)*, qui ne sont pas sans rappeler les hiérarchies angéliques de la tradition chrétienne [100].

CONCLUSION

Cet exposé très bref des questions que semble soulever les *États multiples de l'être* montre que les critiques faites par Guénon et les guénoniens à l'égard du Christianisme et de ses limites sont presque toujours dénuées de fondement; mais on peut dire avec la même force que les critiques interminables adressées à la métaphysique telle que Guénon l'expose, spécialement dans les *États multiples...*, sont également dénuées de fondement.

Terminons par deux notes plus pittoresques. Dans l'ouvrage qu'il a consacré à Guénon, Jean Robin émet l'hypothèse que celui-ci était un faisceau de *Tulkou* et il cite Alexandra David-Neel, mais de seconde main [101].

Quels que soient les mérites de la Parisienne qui est allée la première à Lhassa, elle n'est tout de même pas une autorité en la matière. La question a donc été posée le 9 janvier 1983 à la chartreuse de Saint-Hugon, devenue le monastère tibétain de Karma Ling, au très vénérable Kalou Rinpoché, qui est le maître le plus ancien et le plus vénéré de la lignée des Kagyupa. Celui-ci a répondu qu'un seul individu pouvait effectivement manifester plusieurs entités ou principes, et il a ajouté que c'était bien là la vacuité de l'individu.

Dans le roman d'Umberto Eco, *le Nom de la Rose* [102], un jeune novice bénédictin et son vieux maître, un ancien inquisiteur franciscain ami d'Occam et disciple de Roger Bacon [103], assistent à la destruction par le feu de la plus grande bibliothèque de la Chrétienté, après une série d'incidents qui forment la trame du récit.

> « Il est difficile, dit le franciscain, d'accepter l'idée qu'il ne peut y avoir un ordre dans l'univers, parce qu'il offenserait la libre volonté de Dieu et son omnipotence. Ainsi, la liberté de Dieu est notre condamnation, ou du moins la condamnation de notre superbe. »

Le novice risque alors « pour la première et la dernière fois de sa vie » une conclusion théologique :

> « Mais comment peut exister un être nécessaire totalement tissu de possible? Quelle différence y a-t-il alors entre Dieu et le chaos original? Affirmer l'omnipotence absolue de Dieu et son absolue disponibilité au regard de ses choix mêmes, n'équivaut-il pas à démontrer que Dieu n'existe pas? »

Apories de la théologie classique! Pour en sortir, il faut une métaphysique plus subtile et considérer, non pas l'Être et les êtres, mais les états multiples de l'Être. Sinon s'impose la conclusion du jeune moine parvenu à la fin de son récit : « Je laisse cet écrit, je ne sais pour qui, je ne sais plus à propos de quoi : *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus.* »

François Chenique

NOTES

1. René GUÉNON, *Les États multiples de l'être*, Véga, Paris, 1932; réédition en 1957 aux Éditions traditionnelles. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou les Degrés du savoir*, DDB, Paris, 1932, six éditions successives jusqu'en 1958.

2. Jean-Pierre LAURANT, *Le Sens caché dans l'œuvre de Guénon*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1975.

3. S. RADAKRISHNAN, *The Brahma Sūtra*, George Allen et Unwin, Londres, 1960 et 1971, pp. 89 et 94. L'auteur, décédé en 1975, avait été président de la République indienne de 1962 à 1967. Indépendamment de ses vues personnelles, il donne un excellent résumé des interprétations du *Védânta* élaborées par douze écoles de l'Inde, depuis Śankara jusqu'à Baladeva au XVIII[e] siècle. Baladeva se réclamait de Çaitanya (1485-1533) et les dévots de Krishna – plus connus sous le nom de Hare Krishna – qui répandent actuellement le mantra de Krishna en Europe et en Amérique, se réclament de Baladeva et de son interprétation du *Védânta*. Il ne faut donc pas croire que Śankara représente tout le *Védânta*, pas plus qu'en Occident saint Thomas ne représente toute la théologie, ni saint Jean de la Croix toute la mystique. Les vraies traditions ne sont jamais monolithiques : beaucoup de débats seraient clarifiés si chacun des protagonistes avait conscience du courant intellectuel ou spirituel auquel il se rattache et savait l'expliquer de manière comparative.

4. Jean ROBIN, *René Guénon témoin de la tradition*, la Maisnie, Paris, 1978. Marie-France JAMES, *Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon* (2 vol.), Nouvelles Éditions

latines, Paris, 1981. Le premier de ces ouvrages est totalement pour, le second totalement contre Guénon; il faut cependant souligner le sérieux documentaire de chacun d'eux et insister sur la nécessité de leur lecture.

5. *États multiples...*, chap. XIII, p. 101. Les pages renvoient à l'édition de 1932.

6. Les jésuites n'obéirent à la *consigne pontificale* qu'après le bref *Gravissime nos* de 1892. Saint Thomas devint alors le « docteur commun ». Il est vrai que dans l'Encyclique de 1879, saint Bonaventure était placé sur pied d'égalité avec saint Thomas *(duo olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia)* mais le retour au docteur franciscain ne se fit pas et le néo-thomisme officiel s'affirma triomphalement : « S'il est un point acquis dans la discipline actuelle du catholicisme, c'est sans conteste la dictature intellectuelle de l'Angélique Docteur » (cardinal Villeneuve dans le discours d'ouverture de l'année académique, 14 nov. 1935, à l'Institut pontifical angelicum, *Angelicum 1936*, p. 15). Il faut constater que cette « dictature », que n'aurait certainement pas souhaitée l'humble et pacifique frère Thomas, a été sérieusement remise en cause après le concile, au point d'ébranler dans l'Église catholique tous les fondements du réalisme.

7. JAMES, *op. cit.*, vol. I, p. 58; la biographie de l'abbé GOMBAULT se trouve dans le volume II.

8. *Examen des idées de Leibnitz sur la signification du calcul infinitésimal*, mémoire présenté pour l'obtention d'un diplôme d'études supérieures en Philosophie, Archives de l'académie de Paris, 1916, dactylographié.

9. L'expression est de Marie-France JAMES, *op. cit.*, vol. I, p. 164. C'est au patient travail de M.-F. James que nous empruntons les détails de cet article. La note des pages 168-169 reproduit un passage d'un article de Noële MAURICE-DENIS BOULET sur les difficultés du « vocabulaire Guénon » comparé au vocabulaire scolastique.

10. C'est dans le même numéro du 15 juill. 1921 de *La Revue Universelle* que MARITAIN fit paraître, par plume interposée, ses attaques contre l'*Introduction générale...* et sa recommandation explicite des travaux de Guénon sur le théosophisme. JAMES, vol. I, p. 199.

11. *Ibid.*, p. 198.

12. Que le lecteur nous permette de dire ici que notre modeste essai sur saint François d'Assise (*Le Yoga spirituel de saint François d'Assise*, Dervy-Livres, Paris 1978), qui est un commentaire des *symboles* du Cantique des Créatures, fut très vivement rejeté par le directeur des Éditions franciscaines sous la double accusation de gnose et de gnosticisme. Cette accusation concernait à la fois les commentaires symboliques du Cantique et les citations de Guénon contenues dans l'ouvrage.

13. Noële MAURICE-DENIS BOULET, « L'ésotériste René Guénon. Souvenirs et jugements », *La Pensée catholique*, 1962, nos 77, 78, 79 et 90. De nombreux extraits sont donnés dans l'ouvrage de M.-F. JAMES. La « compréhension » dont Noële Maurice-Denis Boulet a fait preuve à l'égard de l'œuvre de Guénon lui a attiré de vifs reproches du R.P., puis cardinal de Lubac S.J.; JAMES, vol. I, p. 197.

14. JAMES, *op. cit.*, vol. I, pp. 168-169.

15. *Ibid.*, p. 167.

16. *Ibid.*, p. 182.

17. Dans ses *Propos sur René Guénon* (Dervy-Livres, Paris, 1973), Jean TOURNIAC consacre un chapitre aux critiques adressées à Guénon par Paul Sérant et par le R.P., puis cardinal Daniélou S.J. Nous ne les reprendrons donc pas ici. Une longue réponse a été adressée à Paul Sérant par l'abbé STÉPHANE, vol. II de l'*Introduction à l'ésotérisme chrétien*, Dervy-Livres, Paris, 1983.

18. *Les Degrés du savoir*, p. 17.

19. LAURANT, *op. cit.*, p. 244, et JAMES, *op. cit.*, vol. I, p. 389.

20. JAMES, vol. I, p. 229. Quelques années plus tard, en 1927, GUÉNON publiera *Le Roi du monde*. Sur les circonstances qui ont entouré cette publication et sur l'épineuse question de l'*Agartha*, voir LAURANT, *op. cit.*, p. 129, et JAMES, *op. cit.*, vol. I, pp. 227-283.

21. JAMES, *op. cit.*, vol. I, pp. 287-288.

22. *Ibid.*, p. 174.

23. Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedãnta*, Geuthner, Paris, 1937 et 1966, p. 330, note 3.

24. JAMES, *op. cit.*, vol. I, p. 275.

25. *Ibid.*, p. 230. Signalons le cas du dictionnaire tibétain édité par Jäschke il y a un peu plus de cent ans. Jäschke était un missionnaire de l'Église morave, et il souhaitait que son travail servît à convertir les Tibétains à la foi chrétienne. Il n'avait pas prévu qu'un siècle plus tard le Tibet serait sous la domination du communisme chinois, mais que son dictionnaire, qui a connu plusieurs rééditions, servirait aux jeunes Occidentaux pour apprendre le tibétain, et contribuerait, de cette manière, à sauver l'héritage spirituel du Pays des Neiges.

26. *Journal de Raïssa*, p. 196. Voir JAMES, *op. cit.*, vol. I, p. 286.

27. Jacques MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, DDB, Paris, 1967.

28. Des extraits des deux premiers documents sont donnés en annexe de notre *Buisson Ardent*, Paris, 1972, en dépôt chez Dervy-Livres.

29. J. MARITAIN, *ibid.*

30. *Ibid.*, p. 194.

31. *Ibid.*, p. 206.

32. Abbé Henri STÉPHANE, *Introduction à l'ésotérisme chrétien*, Dervy-Livres, Paris, 1983, vol. II, traité I.8 : Réponse à M. Paul Sérant.

33. Paul SÉRANT, *René Guénon*, Édition de la Colombe, Paris, 1953.

34. Lucien MÉROZ, *René Guénon ou la Sagesse initiatique*, Plon, Paris, 1962.

35. Jacques-Albert CUTTAT, *Expérience chrétienne et spirituelle orientale*, DDB, Paris, 1967.

36. Il s'agit des deux volumes cités : M.-F. JAMES fait souvent référence à Maritain et à Cuttat, mais elle exprime aussi ses idées personnelles sur Guénon, à savoir, la totale incompatibilité de la perspective métaphysique *secundum Guenonem* et du christianisme. Le lecteur trouvera dans le second volume les biographies des trois auteurs cités plus haut.

37. Voir note 32 ci-dessus.

38. Dervy-Livres, Paris, 1982. Préface de Jean TOURNIAC. L'auteur veut rester anonyme, mais le texte révèle qu'il s'agit d'un moine cistercien.

39. Sur ce point, il est en désaccord avec les auteurs cités plus haut. Par contre, ce moine ne serait sûrement pas d'accord avec les thèses guénoniennes sur la mystique et les sacrements chrétiens, mais son ouvrage n'aborde pas la question des « travaux pratiques ».

40. Source M.O., pp. 75-76.

41. *États multiples...*, pp. 17-18.

42. Le lecteur pourra se reporter à nos *Éléments de logique classique*, Dunod, Paris, 1975, vol. I, pp. 120-122.

43. Voir la démonstration empruntée à Bahya Ibn Paqûda et la citation de Nicolas de Cuse, *in* Source M.O., p. 76.

44. Jean DUNS SCOT (1266-1308) était un théologien franciscain surnommé le « docteur subtil ». Dans le catalogue des frères mineurs, il est compté parmi les Bienheureux. Sa tombe se trouve à Cologne, dans l'Église des frères mineurs conventuels.

45. Pour d'amples détails sur cette question d'importance capitale, le lecteur se reportera à l'ouvrage d'Étienne GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952.

46. MÉROZ, *op. cit.*, pp. 170-173. Nous avons traité des questions de l'abstraction dans nos *Éléments de logique classique*, chap. V et XVIII; citations de Guénon et de Méroz, pp. 341-342. Voir également JAMES, *op. cit.*, vol. I, note p. 189.

47. *États multiples...*, note p. 47.

48. Repris dans les *Études traditionnelles* de juin 1951.

49. MÉROZ, *op. cit.*, pp. 190-191. La définition que donne Méroz sans référence est de Jacques Maritain. Nous l'avons ici quelque peu abrégée. Il faut remarquer à la décharge de Guénon que le langage courant confond très souvent virtuel et potentiel, et que même le *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande fait cette confusion.

50. Contingent pour Aristote signifie le possible, mais pour les scolastiques, c'est le « non-nécessaire », « ce qui peut ne pas être ». Pour Aristote, contingent signifie encore, et

le plus souvent, qu'une chose est possible, et que sa négation est également possible. Mais Lukasiewicz a démontré en 1951 que si l'on introduisait ce concept dans la logique modale, toutes les propositions deviendraient contingentes. Voir nos *Éléments de logique classique*, p. 152. Guénon retient la définition scolastique de la contingence, mais certains lecteurs de Guénon veulent s'en tenir à la première définition d'Aristote.

51. Voir E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, pp. 133-134. La référence à saint Thomas est *Quaest. disp. de Veritate*, III, 6, *ad Resp.*

52. *Ibid.*, p. 131.

53. *Ibid.*, p. 120 : *Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica : de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus. In Hexaëm.* III, 2.

54. Abbé STÉPHANE, vol. I, traité I.5 : « Le mystère de la déité chez maître Eckhart et saint Denys l'Aréopagite. » Il s'agit d'une traduction de maître Eckhart par Gandillac.

55. Voir, par exemple, le chapitre VI de l'*Itinerarium mentis in Deum*, de saint Bonaventure.

56. Source M.O., pp. 31-36.

57. Abbé Stéphane, vol. I, traité X. 1 : Le concept de création.

58. Citations dans James, vol. I, pp. 173-174.

59. Explication d'Étienne GILSON (*Le Thomisme*, pp. 182-183), reprise par MÉROZ, *op. cit.*, pp. 156-157.

60. Épisode très connu de la *Vie de saint Benoît* écrite par saint Grégoire le Grand.

61. Source M.O., p. 38.

62. *Ibid.*, p. 88. Les citations de saint Thomas sont *Somme théologique*, I, q.14, a.5 et *De potentia* 3, 16. M.O. semble viser les thèses de Maritain et de Méroz sur la réalité réelle, quasi absolue, de ce monde.

63. René GUÉNON, *Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 253.

64. Voir le traité cité à la note 54 ci-dessus.

65. Voir la brochure *Méditation progressive sur la vacuité*, d'après les enseignements de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rimpoché. Éditions de l'Institut d'études bouddhistes Mahâyâna, Bruxelles, 1980.

66. Source M.O., p. 124. La citation de Nicolas de CUSE se trouve dans les *Œuvres choisies de Nicolas de Cuse*, éd. Gandillac, p. 429, Aubier, Paris 1942.

67. Source M.O., p. 124.

68. *Ibid.*, p. 56. Les citations sont tirées de l'ouvrage de CUTTAT cité à la note 36, pp. 103 et 296.

69. *Ibid.*, p. 124.

70. Abbé STÉPHANE, vol. I, traité I.3. Voir également la réponse à M. Paul Sérant dans le volume II.

71. L'abbé Stéphane renvoie à l'ouvrage de Frithjof SCHUON *Comprendre l'Islam*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 70-71 et 149. L'aspect vertical de la Trinité peut être comparé au ternaire *Satyam, Jñānam, Anantam :* voir *les États multiples...*, p. 120.

72. Étienne GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, Vrin, Paris, 1967, pp. 70-71.

73. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, p. 160.

74. Le texte d'ARISTOTE est plus subtil que la simple citation « l'âme est tout ce qu'elle connaît » qu'on trouve en note dans le dernier chapitre de l'*Homme et son devenir*. Aristote dit : « C'est en puissance, d'une certaine manière, que l'intellect est identique aux intelligibles *(dunamei pōs esti ta noêta ho nous)* » (*De l'âme*, III, 4; 429b). Voir les autres citations dans la suite du texte. Guénon a semble-t-il réuni en une seule proposition les affirmations d'Aristote tirées des chapitres IV et VIII du *De anima*.

75. *Les Degrés du savoir*, note, p. 155.

76. *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 123.

77. MÉROZ, *op. cit.*, p. 81, citation du *De Veritate* 2,2.

78. C'est ainsi que nous comprenons l'ontologie du Buisson Ardent à laquelle nous faisions allusion plus haut.

79. Source M.O., pp. 69-70, avec quelques coupures et modifications typographiques. La référence à saint Thomas est *S. Theol.* I, q.14, a.4.

80. Citations dans nos *Éléments de logique classique*, p. 85.

81. *Les Degrés du savoir*, note déjà citée p. 155. Sur la simple appréhension et les problèmes qu'elle soulève, nous renvoyons à nos *Éléments de logique classique*.

82. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, p. 164 et note, p. 206.

83. É. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, p. 40.

84. Textes dans l'*Itinerarium mentis in Deum*. Voir les commentaires de DUMÉRY pour sa traduction, Vrin, Paris, 1960. Citations dans nos *Éléments de logique classique*, pp. 311-312.

85. Source M.O., pp. 23-25, avec quelques modifications typographiques.

86. Voir É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris, 1980. Gilson signale qu'on a parfois reproché à la mystique de saint Bernard d'être panthéiste! Obsession de l'époque sans doute!

87. Sur le sens composé et le sens divisé, voir nos *Éléments de logique classique*, p. 287.

88. É. GILSON, La *Théologie mystique de saint Bernard*, p. 151.

89. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Poésies*, Cerf-DDB, Paris, 1979.

90. Voir Jean ROBIN, *op. cit.*, p. 68, et JAMES, *op. cit.*, vol. II, p. 219.

91. *Histoire d'une âme*, chap. XII.

92. Voir notre interprétation du *Ratnagotravibāgha*, encore connu sous le nom plus ancien de *Mahāyāna-uttaratantraśāstra* (tibétain : *rgyud.blama*), dans les *Cahiers du Boudhisme*, n° 15.

93. Source M.O., p. 59, avec quelques variantes typographiques.

94. JAMES, vol. I, p. 170. Voir également les *Études traditionnelles* de sept.-oct. 1971 où cette correspondance est commentée.

95. *États multiples...*, pp. 27 et 121 de l'édition de 1982.

96. *États multiples...*, chap. XIII sur les hiérarchies spirituelles.

97. JAMES, *op. cit.*, vol. I, p. 62. Cet « axiome » se trouve dans *l'Erreur spirite*, et dans *l'Homme et son devenir selon le Védânta*.

98. On a comparé cette « montée du Carmel » et son dépouillement progressif des images et des concepts aux étapes de la méditation sur la vacuité dans le *Mahāyāna*.

99. É. GILSON, *Saint Bonaventure*, pp. 360-369.

100. Il existe des systèmes plus complexes, mais le système en « 10 terres » est le plus courant. Le lecteur pourra se reporter au chapitre XIX de l'*Ornement de la libération*, de GAMPOPA. Le texte a été traduit par GUENTHER, *Jewel Ornement of Liberation*, Rider et C°, Londres, 1970.

101. Voir Jean ROBIN, *op. cit.*, p. 292. La citation d'Alexandra DAVID-NEEL, faite d'après l'ouvrage de Paul CHACORNAC sur *le Comte de Saint-Germain* est exacte. Elle se trouve à la page 126 de *Mystiques et Magiciens du Tibet* qui s'écrit aujourd'hui sans h, conformément à l'étymologie. Rappelons que *« Tulkou »* est un mot tibétain *(sprul.sku)* qui signifie « corps de magie », et non « réincarnation » ou « Bouddha vivant » comme on traduit trop souvent. Un Tulkou est la manifestation d'un principe ou d'une entité supérieure dans un corps humain qu'il s'est choisi conformément à sa mission. Selon Robin, la personnalité à facettes multiples de René Guénon traduirait chez lui la présence de plusieurs Tulkou.

102. Chez Grasset, Paris, 1982. L'ouvrage a reçu le prix Médicis étranger.

103. Savant, théologien et spirituel franciscain, Roger Bacon (1214-1294) – à ne pas confondre avec Francis Bacon, l'auteur du *Nouvel Organon* – fut surnommé « le docteur admirable ». Il a établi un « itinéraire spirituel » en sept étapes (voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. X, col. 2663) qu'on peut comparer aux « échelles » déjà citées.

René Guénon et le christianisme :

à propos du *Symbolisme de la croix*

Jean Hani

Pour ceux qui, comme moi, ont rencontré l'œuvre de René Guénon dans la période qui suivit immédiatement la Deuxième Guerre mondiale, c'est un spectacle réconfortant de voir son message aujourd'hui largement diffusé et son influence grandissante. Rien d'étonnant à cela, d'ailleurs, car cette diffusion et cette croissance sont directement proportionnelles à la vitesse accélérée avec laquelle s'effondrent, les unes après les autres, les bases idéologiques de notre monde en même temps que les présupposés de cette science orgueilleuse et vaine des deux derniers siècles, que les nouveaux horizons scientifiques commencent à rendre de plus en plus caducs; bouleversement sans précédent qui laisse désorientés la majorité de nos contemporains, mais pousse, en revanche, les meilleurs à se réorienter et, tout naturellement, à renouer avec la Tradition qu'ils redécouvrent peu à peu et en laquelle ils reconnaissent l'unique planche de salut.

Pourtant – et c'est là un paradoxe, tout au moins en apparence – les milieux qui devraient le plus être attentifs au message de Guénon se trouvent être ceux qui lui sont le plus fermés et, quand ils le connaissent, le plus hostiles : nous voulons dire, bien sûr, les milieux religieux et, tout particulièrement, catholiques. Au fur et à mesure que l'œuvre de Guénon gagne de l'audience, elle est en butte aux critiques de plus en plus violentes de ces milieux. Violentes et, disons-le nettement, injustes et parfois odieuses. En effet, hormis d'honorables exceptions, tel l'ouvrage d'Andruzac, qui est un effort honnête pour aborder et tenter de comprendre la position de Guénon du point de vue de la théologie catholique, ou, bien entendu, l'œuvre posthume de l'abbé Stéphane, – ce que nous lisons en ce genre

est à la fois affligeant et révoltant. Affligeant, par ce que les auteurs semblent bien n'avoir rien compris à l'œuvre de Guénon et faire perpétuellement des contresens dans l'interprétation de ce qu'il écrit; révoltant, parce que ces censeurs sont animés par un parti pris fanatique qui se manifeste par une hargne mal contenue. Au surplus, lorsqu'on considère ces libelles, en les collationnant, comme disent les érudits, on est frappé par la convergence et, souvent, l'identité des argumentations chez leurs auteurs, même à des dizaines d'années de distance et jusqu'au livre récent de Marie-France James; de sorte qu'on peut se demander s'il n'existe pas, derrière tous ces gens, une inspiration unique qui orchestre, en quelque sorte, leurs élucubrations.

Quoi qu'il en soit, cet état de choses est bien navrant, car c'est dans le domaine religieux que le besoin de rénovation est le plus indispensable et le plus urgent du fait que, ainsi que l'a écrit un célèbre théologien, le catholicisme en Occident est en pleine décomposition par perte du sens profond de sa tradition, d'une tradition qu'il faudrait retrouver dans sa dimension la plus large. Or, l'œuvre de René Guénon paraît bien, pour cette tâche, indispensable. Non que le catholicisme n'ait en lui-même les ressources nécessaires pour se rénover, – ce serait absurde et sacrilège de le penser – mais parce qu'il s'est, présentement, attaché à une culture modelée par l'esprit antitraditionnel, scientiste et rationaliste, qui commande toute la pensée et toute la vie, et que les responsables religieux, imprégnés inconsciemment de cette culture, ne sont plus en mesure de retrouver les éléments fondamentaux capables de provoquer la renaissance d'une tradition sacrée intégrale embrassant, comme c'est nécessaire, toute la vie, y compris la vie politique et sociale.

Nous ne pouvons aborder ici, fût-ce en une simple esquisse, le problème des rapports à établir entre l'œuvre de Guénon et un projet de restauration traditionnelle à travers le catholicisme. Ce que nous voudrions montrer, c'est qu'on devrait commencer, à notre avis, non par l'examen des grandes difficultés doctrinales, mais par l'étude du symbolisme auquel Guénon a consacré tant de pages contenant des richesses inépuisables pour un nouvel approfondissement des vérités religieuses. Sur ce terrain, en effet, l'entente pourrait être facile entre ceux qui poursuivent l'œuvre de René Guénon et les responsables, officiels ou officieux de l'Église. A condition, toutefois, que là aussi tous fassent preuve d'intelligence et d'honnêteté intellectuelle en bannissant absolument toute idée préconçue, tout préjugé et, surtout, tout parti pris.

Nous voudrions montrer comment cela est possible, en dépit de certaines apparences, par l'examen d'un cas qui nous fournira l'exemple, et de ce qu'il ne faut pas faire, et, *a contrario,* de ce que l'on peut tirer dans le domaine que nous évoquons.

Nous avons choisi ce cas parce qu'il concerne le symbole central du christianisme : la Croix.

Or, nous avons eu l'occasion de lire sous la plume d'un auteur, dont pour des raisons strictement personnelles nous tairons le nom comme d'ailleurs celui de la revue catholique où il écrit, une série d'articles s'échelonnant depuis 1979 qui ont l'ambition d'étudier toute l'œuvre de René Guénon, et parmi lesquels il en est un, datant de 1982, consacré au

symbole de la Croix tel que Guénon l'a présenté dans le livre que l'on sait. Disons tout de suite que l'auteur fait preuve d'une ignorance totale du sens de l'œuvre de Guénon, et, d'une façon générale, d'une incompétence massive en histoire des religions ce qui, évidemment, le préparait mal à aborder ce genre d'étude; n'écrit-il pas, sans sourciller, dans un autre de ses articles, que les dieux de la mythologie sont des personnifications des vices et ont été créés de toutes pièces à cet effet par l'imagination des hommes? (!) Il faudrait des pages et des pages pour relever toutes les preuves de cette incompétence : dans le même article où il parle de l'androgyne, il n'entend cette notion qu'au sens physique et fait un contresens sur le passage célèbre du *Banquet* de Platon. Nous nous permettons, en passant, de le renvoyer à notre étude sur ce sujet dans la revue *Euphrosyne* (vol. II, 1981-1982).

Mais, ce qui est plus grave encore, c'est l'erreur globale qu'il fait sur R. Guénon. Une règle élémentaire de la saine critique est de situer comme il faut, dès le départ, l'auteur qu'on étudie sur le plan qui est le sien et dans la perspective qu'il a choisie; faute de quoi tout ce qu'on peut dire ensuite est faussé à la base. Or, notre censeur parle sans cesse du « système philosophique et religieux de Guénon », du « système guénonien », de la « métaphysique de René Guénon », toutes expressions prouvant qu'il n'a pas vu – ou n'a pas voulu voir – que Guénon n'est pas un philosophe élaborant un système personnel; car, enfin, il a suffisamment répété qu'il n'exposait pas d'idées personnelles sur les questions fondamentales, qu'il n'était que l'écho des traditions sacrées, elles-mêmes formes différenciées de la Tradition universelle. Quant à lui prêter l'élaboration d'un « système religieux », cette idée ne peut que susciter le rire. C'est pourtant la même erreur qu'on trouve dans une autre revue catholique qui publia, il n'y a guère, un article sur Guénon dont le titre, « Une super-religion pour initiés », résume parfaitement toute la pensée. Un titre qui n'a, naturellement, aucun sens pour qui connaît quelque peu ce genre de problème. Visiblement, ces gens confondent tout. L'auteur qui nous occupe en ce moment ne parle-t-il pas de l'« école ésotériste » qui ferait suite, aujourd'hui, à l'« école occultiste » d'avant-guerre!... Si l'on ne sait pas distinguer l'ésotérisme de l'occultisme, vraiment il vaut mieux ne pas s'aventurer à traiter ces questions. Tout cela, pourtant, ne suffit pas à notre auteur qui, poussé par son parti pris, n'hésite pas à parler de l'« imposture guénonienne », à taxer Guénon de duplicité, et à l'accuser de travestir les vérités chrétiennes et d'en changer l'esprit tout en semblant respecter la lettre. Il affirme que le dessein de Guénon est de ruiner la religion chrétienne afin de la remplacer par un « système religieux » de son invention. Nouvelle preuve de l'incompréhension totale de l'esprit de son œuvre; car, enfin, si on l'avait *lu*, on saurait qu'il a cent fois répété l'absolue nécessité pour tout homme d'adhérer à sa religion telle qu'elle est établie par ses autorités, quelle que soit, par ailleurs, la voie spirituelle qu'il est amené à suivre. Bien loin de nourrir le dessein machiavélique qu'on lui prête de détruire la religion, en la travestissant, René Guénon n'a eu d'autre intention que de rappeler la nécessité de l'approfondir selon des voies qui sont parfaitement traditionnelles dans le christianisme, mais que l'immense majorité des catholiques d'aujourd'hui, y compris les membres de la hiérarchie, ne savent plus recon-

naître parce qu'ils ont oublié toute une part – malheureusement la plus riche – de l'héritage antique.

Mais alors, dira-t-on, pourquoi s'occuper d'un censeur aussi peu crédible? D'abord, parce que l'article en question est un spécimen de la forme extrême que revêt la critique catholique, exemple qui mérite d'être relevé en ce sens que la forme caricaturale d'un genre littéraire permet souvent de bien mettre en lumière la nature de celui-ci. Ensuite parce que, s'agissant du symbole central du christianisme et de l'un des principaux livres de Guénon, il nous semble que la vérité sur ce point doit être rétablie. Du même coup, enfin, la réfutation des erreurs grossières commises sur ce sujet nous permettra d'esquisser un exemple d'approfondissement de la vérité religieuse par l'exégèse que recommande Guénon, à savoir l'exégèse traditionnelle du Symbole qui met en lumière son enseignement doctrinal jusqu'au niveau le plus élevé.

L'auteur affirme que Guénon présente de la Croix une interprétation qui est celle des musulmans et, pour ce faire, « procède à la mutation du symbole cruciforme. Il va en redonner la signification originelle que les Chrétiens lui auraient fait perdre »; et encore : « On va interpréter la croix d'une manière qui n'est pas chrétienne. » Comment et pourquoi? « Guénon substitue à la Croix *historique* de Notre-Seigneur une croix dite *métaphysique* qui en est un incontestable appauvrissement » (c'est nous qui soulignons les deux adjectifs car c'est sur eux, on le verra, que repose le débat).

Ces propos sont tendancieux déjà. L'interprétation de Guénon n'est pas celle de l'Islam; Guénon nous transmet simplement un symbolisme universel, dont il nous dit que l'Islam a connaissance, mais qui se retrouve dans bien d'autres traditions et qui appartient authentiquement aussi au christianisme, comme nous le verrons. C'est pourquoi il est faux d'affirmer que l'interprétation de Guénon n'est pas chrétienne. Elle n'est peut-être pas celle qu'on donne habituellement, aujourd'hui du moins, dans les milieux chrétiens, mais cela ne change rien qu'elle est intégralement traditionnelle dans le christianisme.

Cela dit, l'auteur expose honnêtement le point de départ de Guénon rappelant que la Croix exprime tout à la fois la nature physique et les réalités transcendantes; que le symbolisme cosmique complet de la Croix n'apparaît que dans la croix à trois dimensions ou croix absolue, car la croix historique du Christ est une figure plane qui n'embrasse pas tout l'espace; que *« la croix »* à trois dimensions constitue un système de coordonnées auquel l'espace tout entier peut être rapporté, et l'espace symbolisera ici l'ensemble de toutes les possibilités, soit d'un être particulier, soit de l'Existence universelle. Ces trois dimensions, hauteur, longueur et largeur, donnent immédiatement naissance à six directions : haut, bas, droite, gauche, avant, arrière. En portant un point sur chacune des trois directions, on obtient six points équidistants d'un septième, qui est le point central. Les six points représentent les six jours de la Création et le septième le repos du Sabbat; la figure représente le Septenaire du temps et de la création, l'œuvre des six jours et le Sabbat. Et Guénon cite un texte de saint Clément d'Alexandrie où nous lisons ceci :

> « De Dieu, cœur de l'univers, partent des étendues indéfinies qui se dirigent, l'une en haut, l'autre en bas, celle-ci à droite,

celle-là à gauche, l'une en avant, l'autre en arrière, dirigeant Son regard vers ces six étendues, comme vers un nombre toujours égal, Dieu achève le monde. Il est le commencement et la fin, l'A et l'Ω; en Lui s'achèvent les six phases du temps, et c'est de Lui qu'elles reçoivent leur extension indéfinie : c'est le secret du nombre sept. »

L'auteur de l'article admet que la croix absolue est un bon résumé de l'univers, « au métaphysique », comme il dit (?), mais que cela ne nous fait pas sortir de la nature. Ce qui est contradictoire, notons-le, car qui dit : métaphysique, suppose justement, d'après l'étymologie même, parler de ce qui est au-delà de la nature!... Mais passons. Il pose alors la question : laquelle des deux croix, la croix plate, historique, et la croix volumétrique, est le plus propre à symboliser les trois grands mystères du christianisme : celui de la Trinité, celui de l'Incarnation et celui de la Rédemption?

Question qui est pour nous un sujet d'étonnement. Car le symbolisme spécifique de la Croix est celui de la Rédemption. Le signe, formé sur le nombre *quatre* (ou six), n'a pas de rapport avec le ternaire; le symbole spécifique de la Trinité est le triangle équilatéral. L'auteur pense ici, évidemment, au fait qu'en traçant sur soi le signe de croix, on prononce la formule : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais il faut bien remarquer qu'il n'y a pas de rapport immédiat ni essentiel entre le geste traçant le signe de croix et les paroles; le signe de croix que le chrétien fait sur lui signifie qu'il s'approprie le « signe du Fils de l'Homme », signe d'ailleurs conforme à sa structure corporelle, montrant par là son appartenance au Christ. Les paroles prononcées sont autre chose; elles appartiennent à ce type de formules rituelles bien connues qui servent à « ouvrir les travaux », travaux proprement dits ou prières, afin de placer ceux-ci sous l'influence divine. Il y a alors superposition de deux éléments : le geste cruciforme, signe du Christ, et la formule, le *mantra*, signe trinitaire. Mais la croix n'a rien à voir avec la Trinité *comme telle*, du moins en son sens spécifique, même si, par ailleurs, on a tenté de figurer Dieu le Père par la branche verticale supérieure, le Fils par la branche inférieure et le Saint-Esprit par l'horizontale. Il ne s'agit là que d'un symbolisme « accommodatoire ». De même, ce n'est que par raccroc que la croix est amenée à signifier l'Incarnation, la droite verticale indiquant la descente du Verbe dans le monde terrestre symbolisé par la branche horizontale. La croix, envisagée ainsi, symbolise essentiellement l'acte créateur, la puissance céleste descendant sur la *materia prima*. On peut, il est vrai, considérer l'événement de l'Incarnation comme analogue de la création, mais ce ne peut être là, encore une fois, qu'un sens secondaire du signe.

Le vrai symbolisme de la croix dans le christianisme est, en son sens obvié, celui de la Rédemption : c'est évident. Mais alors notre étonnement devient de la stupéfaction à la lecture de ce qu'écrit notre homme. La croix tridimensionnelle est, selon lui, inapte à représenter le mystère de la Rédemption. Pourquoi? Les lignes où il en donne la raison méritent d'être reproduites intégralement :

« Il suffit d'observer la croix à trois dimensions pour faire une constatation capitale : elle est impropre à la crucifixion. Il est

impossible de clouer un supplicié dans les angles d'un pareil gibet; c'est une disposition qui ne convient pas pour cela. Pour pouvoir le fixer au bois, il faut préalablement reconstituer une surface plane et donc se débarrasser complètement de l'une des deux dimensions horizontales : la partie avant, parce qu'elle gêne pour la fixation, et la partie arrière, parce qu'elle n'a plus ni utilité ni sens symbolique. Finalement, on a reconstitué la croix simple et plane du Calvaire. Si l'on veut, malgré tout, utiliser la croix absolue pour opérer un sacrifice rédempteur, on est obligé d'assujettir la victime avec des cordes, soit dans les angles, soit à l'une des branches. Mais alors on opère une pendaison. Finies les cinq plaies, fini le Précieux Sang. On objectera que l'on peut, à la limite, réaliser un sacrifice sans qu'il y ait de sang versé, puisque c'est la mort de la victime qui est oblative et propitiatoire. Mais même dans cette hypothèse extrême, la croix absolue ne convient pas. A laquelle des quatre potences allons-nous pendre la victime? Quelle est celle qui a la préséance? Pour nous tirer d'embarras, choisirons-nous la solution de pendre quatre victimes, il faudrait même dire quatre avatars (?) »

Et plus loin, l'auteur revient sur la question qui décidément le tracasse, parlant de l'Homme universel dont la croix, dit Guénon, est le signe, il écrit :

« Comment va se réaliser l'incorporation de l'homme cruciforme avec la croix absolue? Elle n'est possible que si l'homme que l'on veut faire coïncider avec la croix possède, comme elle, quatre bras... L'homme réel ne se plaque pas facilement contre la croix absolue. Aussi n'est-ce pas l'homme réel que l'on va y mettre, etc. »

Il y aurait de quoi rire, s'il ne s'agissait pas de choses aussi saintes, en lisant des propos à ce point démentiels. Ceux-ci, en tout cas, sont à eux seuls la pleine justification de ce que Guénon dit, dans son livre, sur l'incapacité de la plupart des Occidentaux actuels à comprendre réellement le symbolisme. Tout au long de son article l'auteur ne cesse de critiquer et de rejeter le symbolisme transcendant exposé par Guénon pour revenir au sens *historique* qu'il considère comme supérieur au sens métaphysique, pour la raison très simple qu'il considère les réalités métaphysiques comme des abstractions...

Ainsi en va-t-il de ce concept d'Homme universel dont le sens est pourtant clairement défini dans le livre de Guénon : « C'est l'être total, inconditionné et transcendant par rapport à tous les modes particuliers et déterminés d'existence [...] Le principe de toute la manifestation. » Ce concept d'Homme universel est possible et tout à fait normal en tant que transposition analogique de l'homme individuel dont la nature microcosmique offre une synthèse du Macrocosme ou ensemble de la Création. L'auteur se refuse à voir dans l'Homme universel la réalité métaphysique du Verbe divin, et son signe dans la croix tridimensionnelle, et plus précisément dans cette croix inscrite dans la sphère.

On se souvient de ce qu'expose René Guénon sur la sphère indéfinie engendrée par l'expansion des trois dimensions – ou, plus exactement, des six sous-dimensions – à partir du point central, « la sphère étant constituée par le rayonnement même du centre ». Donc, l'auteur rejette cette croix tridimensionnelle inscrite dans la sphère; c'est pour lui un emblème *(sic)* qui « n'évince pas la croix chrétienne, mais la modifie, puisqu'il lui implante une branche supplémentaire, et surtout, la circonscrit dans un globe *(sic)* [...] Elle n'a plus son symbolisme propre : la voilà emprisonnée » (!) Et encore : « La croix-sphère est un emblème inadmissible pour les chrétiens, car la véritable place du Christ n'est pas à l'intérieur du globe [...] La croix du Christ doit indubitablement dominer la sphère. »

On en revient toujours à la même idée, obsessionnelle chez l'auteur, de la prééminence, dans le symbolisme de la croix, du sens historique sur le sens cosmologique et métaphysique, ce sens historique étant, selon lui, le seul apte à représenter l'ordre surnaturel qu'il affirme supérieur à l'ordre métaphysique – ce qui se comprend dans sa perspective puisqu'il assimile l'ordre métaphysique à l'ordre naturel quand il n'en fait pas un ensemble d'abstractions.

Mais, par là, l'auteur nous montre à l'évidence qu'il ne tient aucun compte de tout un aspect de la pensée chrétienne concernant la Croix et du symbolisme correspondant qui lui échappe complètement; symbolisme qui recoupe, et pour cause, l'exposé de Guénon qu'il s'emploie à rejeter.

Ainsi, il refuse le concept d'Homme universel, dans la perspective chrétienne, pour désigner le Christ. Et pourtant ce concept se trouve exprimé en toutes lettres dans l'Écriture. Nous nous demandons si l'auteur a jamais réfléchi sérieusement sur ces versets de saint Paul où l'apôtre dit du Christ :

> « Il est le Premier-Né de toute la Création, car c'est en Lui que toutes choses ont été créées, au Ciel et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances : tout a été créé par Lui et en Lui; et Lui-même est avant tout, et tout subsiste en Lui. » (Col. I, 15-18.)

Ces lignes sont la description même de l'Homme universel tel qu'il a été défini plus haut. L'exposé qu'en fait Guénon, exposé conforme à toute la Tradition sacrée, n'est que l'expression en langage métaphysique – rationnel en sa forme, mais non en son fond – de la réalité qui, dans saint Paul, est exprimée en langage théologique, à savoir : le processus de la création totale considérée dans sa vérité foncière, qui est le déploiement de l'Être en ses états multiples à partir du Centre divin qui est le Verbe de Dieu. La doctrine de saint Paul vient d'ailleurs, de la tradition hébraïque dans laquelle l'Homme universel est appelé l'« Homme principal » *(Adam-Qadmon)* et l'« Homme d'En-Haut » *(Adam ilaa)* [1]. On la retrouve chez un philosophe chrétien, le cardinal Nicolas de Cues, sous une forme équivalente tout à la fois à celle que lui donnent saint Paul et à celle de René Guénon; le cardinal parle de l'« Humanité maxima » de Jésus et il dit qu'en Lui « existent [...] toutes choses comme dans le Verbe, et toute créature en ce somme absolu et infiniment parfait de l'humanité qui enveloppe la totalité des créatures possibles [2] pour que soit totale la plé-

nitude qui habite en Lui (cf. Col. I, 14 ss) » [3]. L'Homme universel, c'est encore l'« Adam cosmique » dont parle saint Maxime le Confesseur dans un passage que nous commenterons plus loin.

Et c'est pourquoi le symbolisme de la croix tridimensionnelle inscrite dans la sphère est tellement adapté à cette conception du Verbe divin et tellement peu contraire au christianisme – n'en déplaise à notre censeur – qu'il appartient à la pure tradition héritée des Pères; quelques textes qui ont sans doute échappé à l'auteur le montreront.

Pour le chrétien antique, en effet, la Croix est l'instrument du Verbe, du Logos, constructeur du monde, et qui, pendu à la Croix, contient l'univers et le fait dépendre du mystère de la croix [4]. Le texte capital est celui de saint Irénée glosant le célèbre passage de saint Paul (Éph. III, 18, à rapprocher de Col. I, 14 ss., passage dans lequel saint Irénée découvre la structure de la Croix, laquelle récapitule tout le devenir cosmique) :

> « Lui (le Christ), qui par l'obéissance à la croix a effacé sur le bois l'ancienne désobéissance, est lui-même le Logos du Dieu tout-puissant, qui nous pénètre tous en même temps d'une présence invisible, et c'est pourquoi il *embrasse le monde entier,* sa *largeur et sa longueur, sa hauteur et sa profondeur.* Car c'est par le Logos de Dieu que toutes choses sont conduites selon l'ordre, et le fils de Dieu est crucifié en elles cependant qu'il a apposé à toute son empreinte sous la forme de la croix. Il était donc juste et approprié qu'en se rendant lui-même visible il imprimât à tout ce qui est visible sa communauté dans la croix avant tout. Car son action devait montrer dans les choses visibles et dans une forme visible qu'il est celui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire le ciel, qui atteint jusque dans les profondeurs et dans les fondements de la terre, qui étend les surfaces depuis l'orient jusqu'au couchant et qui étale les lointains depuis le nord jusqu'au sud et qui appelle de partout tout ce qui est dispersé à connaître son père [5]. »

Il est facile de voir que, dans ce texte, l'on est en face de la croix à trois dimensions : *hauteur* et *profondeur* déterminant l'axe vertical qui traverse le plan horizontal formé par *largeur* et *longueur :* ces deux dernières dimensions correspondent aux deux axes horizontaux, chacun de ceux-ci étant pris dans sa totalité. Ailleurs, le même Père reprend sous une autre forme la même idée :

> « Le vrai créateur du monde est le Logos de Dieu, c'est notre Seigneur, qui dans les derniers temps est devenu homme. Quoi qu'il soit dans le monde, il embrasse de manière invisible tout ce qui a été créé et toute la création porte son empreinte, parce qu'il est le Verbe de Dieu qui dirige et ordonne tout. Et c'est pourquoi il est venu sous une forme visible vers ce qui lui appartient, et il est devenu chair, et il a été accroché à la croix de façon à y " résumer " en soi l'univers [6]. »

A saint Irénée fait écho un hymne de saint André de Crète :

« Ô Croix, réconciliation du cosmos, délimitation des étendues terrestres, hauteur du ciel, profondeur de la terre, lieu de la création, étendue de tout ce qui est visible, largeur de l'univers. [7] »

Saint Grégoire de Nysse exalte la croix comme l'empreinte cosmique qui est apposée au ciel et dans les profondeurs de la terre [8]. Et pour saint Cyrille de Jérusalem, le Golgotha est le point central du cosmos autour duquel le grand tout tourne dans un tourbillon divin : « Dieu a ouvert Ses mains sur la croix pour embrasser les limites de l'univers et c'est pourquoi le mont Golgotha est le pôle du monde [9]. » Nous lisons encore dans les Actes de saint André :

« Je connais ton mystère, ô Croix, au nom duquel tu as aussi été dressée. Car tu es solidement fixée dans le monde pour y fixer l'instable. Et tu atteins jusque dans le ciel pour montrer le Logos qui vient d'en haut. Tu es étendue vers la droite et vers la gauche afin de chasser la terrible puissance ennemie et de rassembler le monde. Et tu es solidement enfoncée dans la profondeur de la terre, afin de relier ce qui est sur la terre et sous la terre au ciel. Ô Croix! outil de salut du Très-Haut! Ô Croix! Signe de la victoire du Christ sur ses ennemis! Ô Croix! plantée dans la terre et qui portes ses fruits dans le ciel! Ô nom de la Croix, qui enclos en toi le monde entier! Salut à toi, ô Croix! puisque tu contiens le monde dans sa totalité, Salut à toi, ô Croix! qui as donné à ton informe apparence extérieure une forme remplie d'intelligence [10]. »

Une preuve supplémentaire du caractère tout à fait normal dans le Christianisme de la croix tridimensionnelle nous est fournie par l'assimilation de la Croix du Christ à l'arbre, assimilation à partir de laquelle s'est développée toute une thématique tant dans les hymnaires que dans les spéculations de théologie mystique d'Orient et d'Occident, à commencer par les deux images extrêmes et symétriques auxquelles la Croix du Calvaire a été identifiée : l'Arbre de Vie du Paradis terrestre et l'Arbre de Vie de la Jérusalem céleste; une preuve, dirons-nous, car il est évident, pour peu qu'on y prête attention un instant, que l'arbre, par sa structure fondamentale, est une croix à trois dimensions « mesurant » l'espace. Cet aspect du symbolisme de la Croix a magnifiquement inspiré Hippolyte de Rome qui, dans un sermon sur le mystère de Pâques, entonne la louange suivante à la gloire du mystère cosmique de la Croix :

« Cet arbre grand jusqu'au ciel s'est élevé de la terre vers le ciel. Immortelle croissance, il se tend entre le ciel et la terre. Il est le solide point d'appui du tout, le point de repos de toutes choses, la base de l'ensemble du monde, *le point polaire cosmique.* Il rassemble en lui en une unité toute la diversité de l'humaine nature. Il est maintenu par des clous invisibles de l'esprit afin de ne pas se libérer de ses liens avec le divin. Il touche aux plus hauts sommets du ciel et maintient de ses pieds la terre, et

l'immense atmosphère moyenne qui est dans l'intervalle, il l'embrasse de ses bras infinis [11]. »

Si la croix est la mesure du monde elle est nécessairement volumétrique, et, d'autre part, elle s'inscrit obligatoirement dans la sphère de ce même monde qu'elle génère par son expansion. Telle est l'évidence qui ressort de tous ces textes, lesquels rejoignent celui de saint Clément d'Alexandrie, cité plus haut et qui repose lui-même, très probablement, sur la tradition hébraïque parlant du « Palais intérieur » ou « Saint Palais » situé au centre de six directions de l'espace et à partir duquel le Logos crée le monde [12]. Il est tout à fait vraisemblable, et même à peu près sûr, que l'idée est passée chez les premiers Pères par la tradition apostolique, très certainement par celui qui devait le mieux connaître la doctrine hébraïque, « Rabbi Saul », comme il appert de ses épîtres.

Il importe, encore une fois, de bien remarquer que, dans le symbolisme de la croix à trois dimensions le sens cosmologique, contrairement à ce que pense l'auteur de l'article qui nous occupe est inséparable du sens métaphysique; en effet, les directions de l'espace correspondent analogiquement aux attributs divins en tant que polarisation, par rapport à un centre, de l'espace indifférencié qui est, lui, reflet de l'unité divine. C'est cette réalité qui sous-tend le texte du Zohar, celui de Clément et tous ceux que nous avons cités. La croix volumétrique s'inscrit nécessairement dans la sphère, avons-nous dit, puisque la sphère est celle du monde qu'elle détermine. C'est pourquoi l'auteur de l'article en question a bien tort de considérer comme inadmissible pour un chrétien le symbole de la croix dans la sphère. Et ce d'autant que ce symbolisme est, en réalité, parfaitement admis et vénéré dans les églises chrétiennes. Notre homme n'y a sans doute pas prêté attention, mais il s'agit tout simplement du *chrisme,* le plus ancien symbole graphique du Christ. Expliquons-nous. Il existe deux sortes de chrisme : le plus connu et le plus répandu est le chrisme dit *constantinien* constitué par les deux initiales du mot Christ en grec : X P; l'autre, qui est le plus ancien, est formé des initiales de *Iesous Christos,* c'est-à-dire : I X. Ces deux chrismes se présentent toujours le P ou le I placé à l'intérieur du X :





Or, qu'est-ce que cette figure?

C'est la projection plane de la croix volumétrique, les deux axes déterminant le plan horizontal et l'axe vertical représenté par le P ou le I ; et, si l'on considère chacune des droites comme subdivisées en deux demi-droites par le point central, on retrouve la figure cosmique décrite par le texte de saint Clément d'Alexandrie. Par ailleurs, l'on sait que la plupart du temps le chrisme est inscrit dans un cercle. Ce détail, auquel on ne prête pas toujours attention à cause de l'habitude qu'on a de voir la figure, serait, pour un observateur ignorant du symbolisme sacré, tout à fait inexplicable. Or, ce détail est très important, car il est facile de constater que ce cercle est, dans la projection plane de la croix volumétrique, la coupe horizontale pratiquée dans la sphère universelle. De la

sorte, le chrisme est un symbole surdéterminé offrant une synthèse complète de la croix cosmique et de sa signification métaphysique comme représentation de l'Homme universel assimilé au Christ. Cette figure géométrique est l'image du Verbe divin sous son double aspect de Verbe cosmique et de Verbe incarné portant le nom de Christ, ce qu'exprime fort bien les lettres qui se confondent avec le diagramme de l'espace-temps. Il n'y a pas de différence essentielle entre les deux figures :





et on notera que la seconde, celle où la barre verticale ne porte pas la boucle du P, est bien attestée en maints endroits [13]. Par ailleurs, il est facile de voir que ces figures, considérées d'un autre point de vue symbolique, sont identiques à la « roue cosmique », c'est-à-dire au signe de l'univers envisagé sous son aspect dynamique. De toute façon nous avons là un symbole bien antérieur au christianisme, mais que celui-ci a parfaitement intégré pour en faire un de ses symboles fondamentaux.

Certes, ces perspectives sur le symbolisme de la croix peuvent surprendre ceux qui, à l'instar de l'auteur, ne considèrent, dans les récits relatifs à Jésus, que l'aspect historique des événements et le côté concret des objets et des choses. Or, l'aspect historique et concret est malgré tout secondaire, et ne fait que révéler, de façon visible et symbolique, la réalité cachée, invisible, métaphysique. L'auteur a tort de croire que la perspective métaphysique, que l'on vient de rappeler, est incompatible avec la réalité historique, qu'elle la déforme, la transforme, l'adultère ou l'évacue; tout au contraire, elle la fortifie. Loin de moi l'intention – et quarante ans de fréquentation continue de l'œuvre de Guénon me permettent de dire : loin de René Guénon l'intention – de nier, de diminuer ou de déformer les faits historiques de ce genre. Il faut, au contraire, les admettre intégralement; mais admettre aussi que c'est la réalité invisible qui donne à ces faits leur consistance même et leur ultime signification. Seulement on a perdu, en Occident, l'habitude d'envisager les choses de ce point de vue; on l'a fait jusque vers la fin de la première partie du moyen âge; ensuite, le point de vue historique et la tournure d'esprit visant à n'admettre pour essentiel dans le déroulement de l'histoire que le côté concret, assimilé au fond réel, ont progressivement envahi les esprits, en même temps que les réactions de caractère sentimental en face des faits religieux. Ainsi, pour en revenir à notre sujet, le symbolisme de la croix du Christ n'a plus été considéré que dans la perspective réaliste du drame de Golgotha, et le mystère de la Rédemption que du point de vue historique et, ajoutons-le, juridique : l'homme « déchu » de l'état primordial du Paradis terrestre est devenu, par le péché, esclave du démon, et il est « racheté » (c'est le sens du mot « rédemption ») à la manière d'un esclave qu'on rachète, par le sang du Christ, lequel, dans cette perspective, pourrait apparaître comme une espèce de rançon payée au diable. Sans doute, tout ne se forme-t-il pas là, car on insiste aussi, et à juste titre, sur l'amour de Dieu qui a pu inspirer un tel sacrifice rédempteur pour opérer le salut. Mais le concept même de salut, ce en quoi il consiste profondément, est rarement mis en lumière aujourd'hui.

Or, saint Paul et tous les textes patristiques que nous avons cités nous invitent à ne pas séparer création et rédemption, point de vue cosmique et point de vue surnaturel ou métaphysique. C'est la croix qui nous révèle ce lien entre les deux visages du mystère et c'est pourquoi le Christ a choisi de mourir cloué à cet instrument qui « crucifie le monde ». La création n'est autre chose que l'épanchement de l'Être absolu qui se fait symboliquement par la descente du « Rayon céleste » selon l'axe vertical, polaire, reliant la terre au ciel, sur l'axe horizontal ou plus exactement sur le plan horizontal, à partir du point central d'où il s'irradie et diffuse; c'est l'épanchement de l'Un dans le multiple, de l'Être dans les êtres. Mais à ce mouvement vers l'« extérieur », si on peut ainsi s'exprimer, de l'Être, doit répondre un mouvement inverse, de l'extérieur vers l'intérieur, des êtres refluant vers l'Être et rejoignant leur source. Ce double mouvement, dans le symbolisme géométrique de la croix, est celui de la droite horizontale partant du point central et le rejoignant, ou encore, si l'on considère la ligne circulaire, le rayon partant du centre et y retournant, puisque aussi bien, fondamentalement, ligne et rayon ne sont rien d'autre que le point, indéfiniment multiple.

Le drame de la « chute » n'est pas autre chose que l'introduction d'une rupture dans ce double courant, l'être, sorti du point central par où il communique avec sa source transcendante, perd la communication avec lui, se bloque et s'enlise dans la multiplicité des choses qui n'est plus perçue en liaison avec l'unité. La rupture avec l'unité, tel est le « péché ». Et la rédemption n'est rien d'autre que le rétablissement des êtres sur la *voie* qui les ramène au centre, le rétablissement de l'influx divin selon l'axe vertical de la croix. Tel est le sens final de la parole du Christ disant : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (Jn, XII, 32). Dressé sur le Golgotha, l'axe de la croix est bien identifié à l'axe polaire de toute la création qui doit y accourir selon l'axe horizontal embrassant toute l'étendue du créé et tous les êtres, qui, arrivés au pied, c'est-à-dire au centre, sont restitués dans l'« état primordial », le péché originel, celui de la dispersion dans le multiple, étant effacé, et, à partir de là, peuvent, en remontant l'axe vertical de la croix, atteindre le ciel, c'est-à-dire s'élever jusqu'aux états supérieurs de l'être et passer de la multiplicité à l'unité, ce que j'ai appelé dans mes travaux sur le temple et la liturgie le « trajet théanthropique ». Saint Maxime le Confesseur a magnifiquement exprimé cette perspective sur la rédemption :

> « Le Christ, dit-il, réalise l'unification de la création et la présente à Dieu, résumant l'univers en lui-même et montrant l'unité du tout en celle d'un seul homme l'Adam cosmique. Le Christ, Homme total [= Homme universel] unit la nature créée à la nature incréée [= le monde divin]; par Lui le monde total entre totalement dans le Dieu total et devient tout ce qu'est Dieu; sauf l'identité de nature, il reçoit à la place de soi le Dieu total [14]. »

Il est dommage que l'auteur de l'article que nous incriminons n'ait pas vu que c'est à cela que nous mène l'étude de Guénon sur le symbolisme de la croix, du moins lorsqu'on sait le lire et appliquer les principes de la doctrine qu'il expose.

Nous pensons, encore une fois, qu'il faudrait entreprendre sérieusement, à la lumière de l'œuvre guénonienne, une étude en profondeur des symboles chrétiens, étude qui nous ferait rejoindre la tradition patristique et permettrait, comme conséquence, un renouvellement de la présentation et de la compréhension des différents aspects des mystères chrétiens dans le sens d'une véritable ré-authentification et d'une redécouverte de sa dimension métaphysique.

Jean Hani

NOTES

1. Il n'y a pas lieu d'objecter que la notion d'*Adam Quadmon* est plus récente que la doctrine de saint Paul sous prétexte que le *Sepher-Ietsirah* et le *Zohar* ont été rédigés à une date ultérieure; car l'on sait que la doctrine mise par écrit dans ces deux livres est beaucoup plus ancienne et remonte, par voie orale, aux origines mêmes de la tradition hébraïque.

2. On songe à l'expression scolastique définissant le Verbe divin comme le « lieu des possibles ».

3. Nicolas de CUES, *La Docte Ignorance*, chap. IV.

4. Un bon exposé d'ensemble sur cet aspect de la pensée chrétienne primitive est celui de W. BOUSSET dans *Zeitschr. f. N. test. Wiss*, 14 (1913), pp. 273-285.

5. *Epideixis*, I, 34 dans S. WEBER, Bibliotek d. Kirchenväter, 4 (1912) 607.

6. *Adv. haeres.* V, 18, 3.

7. *In sanctam Crucem.*

8. *Or. de ressurect* (Catechesis magna, XXXII).

9. *Catech. mystag* XIII, 28.

10. *Martyricum Andreae*, dans LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha* II, 1 (1898) § 54, pp. 23 sq.

11. *De Pascha homelia*, 6. On pourra voir encore saint Justin, I *Apol.* 60; saint Jérôme, *In Marc, 15.*

12. Exposé dans P. VULLIAUD, *La Kabbale juive*, tome I, pp. 215 et ss.; résumé dans R. GUÉNON, *Le Symbolisme de la croix*, pp. 37 sq.

13. Par exemple, une église de Thessalonique; de nombreux exemplaires au musée de Vienne (Isère); un autre au musée d'Angers (IV^e^ siècle).

14. *Ambigua*, cité par U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, pp. 206-207.

Sur la possibilité d'un ésotérisme dans le christianisme

Portarius

> « L'existence de l'ésotérisme chrétien au moyen âge est une chose absolument certaine » (p. 38).
>
> « Il ne s'agit point en effet d'une forme spéciale de christianisme, il s'agit du côté " intérieur " de la tradition chrétienne. » (p. 39).
>
> René Guénon
> *Symboles fondamentaux de la science sacrée*,
> Paris, 1962.

Les réflexions qui vont suivre voudraient être une introduction à l'étude des rapports possibles de la pensée guénonienne avec la doctrine chrétienne, dont les préalables nous semblent exiger une certaine clarification. La question qui se pose en effet en tout premier lieu est celle même de la possibilité d'un ésotérisme dans le christianisme. Si cette possibilité était niée d'entrée de jeu, la question d'une conciliation entre christianisme et pensée guénonienne ne se poserait même plus. Ensuite, de quelle « pensée guénonienne » s'agit-il? La confrontation du chritianisme et d'une pensée guénonienne qui ne serait rien de plus ni d'autre que la pensée d'un certain René Guénon serait de peu de profit, aussi bien en soi que pour le christianisme. Lui-même serait le premier à nous redire que son individualité ne compte pas, que ce qui compte ce sont les doctrines dont il fut l'interprète, lesquelles dépassaient et dépassent immensément sa propre individualité aussi bien que la nôtre – que les nôtres – qui, en l'occurrence,

ne comptent pas davantage. Il y a là, à nos yeux, quelque chose de capital et un élément essentiel du « message » de René Guénon. Bien que nous référant à l'ensemble de son œuvre, que nous supposons connue, nous nous abstiendrons donc de donner des références précises. Surtout, nous interrogerons la tradition catholique en ce qu'elle a de plus assuré, l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, pour tenter d'y trouver les éléments d'une réponse au problème de l'existence possible d'un ésotérisme dans le christianisme. Étant donné notre propos, nous adresser aux Pères de l'Église dont le parler symbolique est susceptible de multiples interprétations eût été supposer le problème résolu.

Il nous faut au préalable lever un obstacle ressenti, semble-t-il, par un bon nombre de chrétiens comme une insurmontable difficulté. Nous voulons parler d'une sentence souvent citée, rapportée dans les mêmes termes par deux des évangélistes synoptiques (Marc ne la mentionne pas), et qu'on estime en général incompatible avec l'idée d'un ésotérisme : « Je Te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles, et de l'avoir révélé aux tout-petits » (Mt XI, 25; Lc X, 21). Si nous prétendions tourner la difficulté en prétextant l'existence d'autres textes évangéliques susceptibles d'une interprétation plus favorable, on nous répondrait à juste titre que cela ne résout pas le problème posé par celui-ci.

Nous dirons donc bien simplement que nous nous étonnons toujours qu'on puisse voir une condamnation de l'ésotérisme dans des paroles visant au contraire l'attitude de certains « exotéristes » tellement enfermés dans les limites mentales de leur horizon culturel qu'ils en étaient devenus incapables d'accueillir une Connaissance le débordant immensément, et pour ainsi dire de toutes parts, mais sans en nier pour autant les valeurs religieuses essentielles. Telle était bien en effet, même s'il convient de faire la part d'une certaine tendance polémique des évangélistes, l'attitude de trop de pharisiens et de scribes du temps de Jésus-Christ. Ce sont eux qui sont clairement visés par les mots de « sages » et d'« habiles », tandis que les « tout-petits » sont ceux qui reçoivent le Royaume des Cieux « comme des enfants ». Scribes et pharisiens n'en demeuraient pas moins les légitimes représentants et les interprètes authentiques de la religion mosaïque et, à ce titre, le Seigneur invite les foules et ses disciples à leur obéir : « Alors Jésus déclara aux foules et à ses disciples : " Les scribes et les pharisiens siègent dans la chaire de Moïse. Faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire " » (Mt XXIII, 1-2). Nous avons là, pour le noter en passant, le modèle de ce que devrait toujours être l'attitude de l'ésotérisme à l'égard des autorités religieuses légitimes. Ce que le Christ condamne en elles, c'est leur exclusivisme et leur cécité, non qu'être aveugle soit un péché, mais ils disent « nous voyons » (Jn IX, 41) : « Vous avez enlevé la clef de la Connaissance *(gnôsis)*, vous-mêmes n'êtes pas entrés et vous avez empêché ceux qui entraient » (Lc XI, 52).

D'autre part, et c'est là quelque chose qui semble avoir échappé à la plupart des commentateurs, le texte de Matthieu est une référence implicite au passage du livre de Daniel où est rapporté le songe de Nabuchodonosor (Dn II), songe que les « sages » du royaume sont incapables d'interpréter. C'est Daniel, un des « enfants d'Israël » (I, 3), qui reçoit de Dieu la révélation du « mystère » (II, 19), et il lui rend grâces en ces termes :

« Béni soit le nom de Dieu d'éternité en éternité, car à Lui appartiennent la sagesse et la puissance [...] C'est Lui qui donne la sagesse aux sages et le savoir aux intelligents. C'est lui qui révèle les mystères profonds et secrets, qui connaît ce qui est enfoui dans les ténèbres. Auprès de Lui demeure la lumière. Ô Dieu de mes pères, je Te célèbre et je Te loue de ce que Tu m'as donné la sagesse et la force, et de ce que Tu m'as manifesté ce que nous T'avons demandé, en nous révélant l'affaire du roi » (II, 20-23).

Daniel, comme ses compagnons de captivité, est, certes, un de ces « humbles », de ces « petits » à leurs propres yeux, de ces « pauvres de YHVH » dont nous parle la Bible, mais, bien loin d'être le « premier venu », il fait partie des « enfants d'Israël issus de race royale ou de famille noble, exempts de toute tare corporelle, bien faits, doués de toutes sortes de dispositions, instruits, intelligents », que le roi Nabuchodonosor avait donné l'ordre au chef de ses eunuques, Ashpenaz, d'introduire au palais pour y être instruits dans l'écriture et la langue des Chaldéens (I, 3-4). En parcourant cette impressionnante liste de qualités diverses, on serait presque tenté d'y voir une série de « qualifications initiatiques »! Loin de pouvoir être utilisé en un sens antiésotérique, le texte de Matthieu serait donc plutôt apte à jouer le rôle exactement inverse.

Nous pourrions nous en tenir à ces quelques réflexions sur ce texte (qu'il arriva à Guénon de citer au moins une fois), mais nous ajouterons encore ceci : Matthieu XI, 25 est généralement mentionné isolément de son contexte. Or, en Matthieu comme en Luc, suit une déclaration capitale du Christ (l'« aérolithe johannique » des exégètes) soulignant fortement le caractère intra-divin et non humain de la Connaissance suprême et en marquant par là avec une particulière netteté la nature ésotérique :

« *Personne* ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et *personne* ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler. »

On aura remarqué le caractère *singulier* de cette révélation : « *Celui* à qui le Fils a voulu le révéler. »

Voir une condamnation de l'ésotérisme en Matthieu XI, 25 tel qu'il est généralement interprété, c'est montrer que cet « ésotérisme » est conçu, de façon toute gratuite, comme devant être l'apanage des « gens cultivés », le privilège de quelques « intellectuels » au sens où on l'entend aujourd'hui, comme si la Connaissance dont il s'agit avait quelque rapport avec une culture ou une « tradition » tout humaine, alors que, Guénon nous l'a assez rappelé, des illettrés, en Orient, à commencer par Mohamed lui-même, sont parvenus aux plus hauts sommets de la réalisation métaphysique, et que les apôtres étaient gens incultes et « sans lettres » (cf. Ac IV, 13). Ne sait-on pas comment Guénon jugeait la « philosophie » et les philosophes? Il faut même aller plus loin et considérer qu'une complaisance excessive dans les subtilités et la virtuosité dialectiques constituerait un indice assez inquiétant quant aux qualifications réelles en cet ordre de choses. Il y a à cet égard, dans la tradition hindoue, un texte fort clair et qui se passe de commentaire : « Les personnes qui sont très habiles à discuter du *Brahman* n'arrivent pas à la réalisation du Soi. Elles sont très attachées aux

plaisirs de ce monde » (*Aparokshânubhuti*, 133). Ce jugement porté sur les « habiles » ne rejoint-il pas d'une façon frappante la parole évangélique?

Terminons ces considérations préliminaires par une remarque de simple bon sens : Il serait puéril d'attendre des représentants autorisés d'un exotérisme quelconque qu'ils prennent position officiellement sur la question de l'ésotérisme, soit pour l'affirmer, soit pour le nier, et cela pour deux raisons au moins. D'une part, ce serait outrepasser leur fonction propre et donc sortir de leur compétence. D'autre part, ce serait contradictoire avec la notion même d'ésotérisme, lequel implique toujours, de quelque façon qu'on l'envisage, une certaine « discipline de l'arcane ». Tout ce que, peut-être, on pourrait en attendre serait quelque vague allusion faite comme en passant et d'où l'on ne pourrait tirer rien de certain. Dans ces limites et avec ces réserves, deux déclarations du pape Paul VI méritent de retenir l'attention. C'est d'abord un mot prononcé à l'occasion de la retransmission par la télévision italienne de l'ostension du Saint-Suaire de Turin :

> « Oui, nous repensons à ce saint-Visage qui, dans la nuit de la Transfiguration sur la montagne, a ébloui les regards stupéfaits des trois disciples, dans l'apparition inoubliable, *en quelque sorte ésotérique*, théologique que Jésus leur découvrait [1]. »

C'est, à notre connaissance, la première fois qu'un pape prononçait publiquement le mot « ésotérique » et, quoique l'usage de ce terme, ces dernières années surtout, se soit considérablement banalisé, il nous paraît difficile qu'il ait pu le faire sans y avoir mûrement réfléchi, et cela non seulement sans y attarder la moindre note péjorative, mais, au contraire, pour magnifier le privilège des trois disciples – l'« élite de l'élite » en quelque sorte – auxquels le Seigneur découvrit sa gloire avant de les associer à son agonie, puis, pour le seul saint Jean, à sa mort sur la Croix. De ces trois-là surtout, le Christ pouvait dire : « Ce n'est pas vous qui M'avez choisi, mais c'est Moi qui vous ai choisis » (Jn XV, 16).

Deux ans plus tard, au cours d'une audience générale, le même pontife déclarait :

> « [...]La rencontre dialectique de l'Église d'aujourd'hui avec les problèmes, les polémiques, les hostilités, les risques de catastrophe d'une société sans Dieu, la découverte de possibilités évangéliques insoupçonnées dans les âmes humaines éprouvées par les laborieuses et décevantes expériences du progrès moderne, et, enfin, certains secrets de la miséricorde divine dans lesquels se révèlent d'émouvantes ressources du règne de Dieu, tout nous dit que cette heure est grande et décisive et qu'il faut la vivre les yeux ouverts et le cœur ferme [2]. »

Caractère décevant du progrès moderne, révélation de ressources secrètes du règne de Dieu, appel à la lucidité dans les heures critiques que nous vivons : la concordance saute aux yeux avec les thèmes guénoniens, mais l'intérêt rebondit lorsqu'on s'avise que ces paroles furent prononcées le 7 janvier 1976, jour anniversaire de la mort de René Guénon survenue,

on le sait, le 7 janvier 1951, vingt-cinq ans auparavant. Autre rencontre non moins remarquable : La dernière phrase reprend presque mot pour mot les termes de l'adresse de bienvenue du cardinal Pizzardo à ce même Paul VI retour de l'Inde le 5 décembre 1964 : « Jamais nous n'avons eu autant conscience que l'*heure* historique que nous avons la grâce de vivre *est* vraiment *grande et décisive.* » Libre à chacun de méditer sur ces « coïncidences ».

Ne serait-ce qu'à titre de simple curiosité, nous pourrions encore ajouter ce que certains, plus sensibles au symbolisme des faits, pourraient regarder comme l'indice d'une préaffinité entre l'existence terrestre de René Guénon et le siège apostolique : Pendant ses années parisiennes, Guénon, on le sait, habita l'île Saint-Louis dans l'immeuble, autrefois siège de l'archevêché de Paris, où avait été transporté le corps de M^gr^ Affre, tué sur les barricades. En 1805, l'église de la rue Saint-Louis-en-l'Île avait vu le pape Pie VII célébrer la messe, tandis que Napoléon caressait le projet d'installer le Vatican à Paris, précisément dans l'île Saint-Louis [3].

Il nous faut maintenant préciser ce que nous entendons exactement par ésotérisme, car ce mot, dont l'histoire sémantique serait curieuse à faire, est vraiment mis de nos jours, comme on dit, à toutes les sauces et recouvre les « marchandises » les plus extravagantes et les plus suspectes. Le terme, qui est un comparatif, désignait, on le sait, chez les anciens Grecs, le côté « plus intérieur » d'une doctrine, dont l'aspect « plus extérieur » prenait le nom d'« exotérisme ». Alors que ce dernier était enseigné publiquement, l'ésotérisme, plus secret, n'était communiqué, généralement par tradition orale, qu'à ceux-là seuls qui possédaient les qualifications et présentaient les garanties requises. Ésotérisme et exotérisme sont donc les deux faces, intérieure et extérieure, d'une même doctrine, ce qui implique qu'il ne saurait y avoir entre eux aucune véritable opposition. Si nous mentionnons ce point, c'est pour écarter d'emblée les prétentions de certaines sectes ou hérésies chrétiennes à se poser en authentiques représentants de l'ésotérisme. Nous pouvons rappeler ici les déclarations de Guénon sur le caractère « mélangé » du gnosticisme alexandrin, ainsi que la distinction qu'il établit entre « organisation initiatique » et « secte religieuse ». De plus, puisqu'il s'agit en réalité d'une doctrine unique envisagée seulement sous divers aspects, ceux-ci ont nécessairement même origine, laquelle, dans le cas de l'ésotérisme *chrétien,* ne saurait être que le *Christ* Seigneur Lui-même « en qui habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » (Col II, 9). En outre, étant par définition le côté « plus intérieur », l'ésotérisme doit être plus proche de la source divine et en découler plus directement et plus immédiatement que l'exotérisme correspondant. C'est assez dire le sérieux et la révérence avec lesquels les questions de cet ordre demandent à être abordées et examinées. Enfin, dernière conséquence, non moins capitale : s'il existe un ésotérisme dans le christianisme, il est évidemment incompatible avec une théorie de la *Scriptura sola.* Nous citerons à ce propos un passage typique de la Constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II sur la Révélation divine [4] :

> « Il est donc clair que la Sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces

réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit Saint, contribuent efficacement au salut des âmes. »

La première condition pour pouvoir envisager la possibilité d'un ésotérisme dans le christianisme est que la « vérité tout entière » (Jn XVI, 13) déborde infiniment les limites de la « lettre [5] ». Telle est bien la pensée de saint Thomas d'Aquin [6] pour qui l'enseignement du Christ, en raison de son élévation *(propter excellentiam)*, non seulement n'est pas totalement renfermé dans des écrits, mais ne PEUT même pas l'être *(litteris comprehendi non potest)*. A l'appui de cette thèse, saint Thomas ne manque pas d'invoquer le dernier verset de l'Évangile selon saint Jean : « Jésus a accompli encore bien d'autres actions. Si on les relatait en détail, le monde ne suffirait pas, je pense, à contenir les livres qu'on en écrivait. » Aux yeux de saint Thomas, il y a là une des raisons pour lesquelles le Christ, dans sa sagesse, n'a pas voulu consigner lui-même son enseignement dans un écrit « AFIN QUE LES HOMMES NE S'IMAGINENT PAS QU'IL NE COMPORTE RIEN D'AUTRE QUE CE QUE CET ÉCRIT CONTIENDRAIT » *(nihil aliud de ejus doctrina homines aestimarent quam quod scriptura contineret [7])*. La pensée de saint Thomas sur ce point est donc parfaitement claire : il ne fait pour lui aucun doute que l'enseignement oral (et « factuel ») du Christ ne déborde très largement ce que des écrits en pourraient contenir. Mais il ne s'en tient pas là. Allant plus loin encore, il estime que le Christ, même dans son enseignement oral, n'a manifesté ni aux foules, ni même à ses disciples *(nec etiam discipulis)*, toutes les profondeurs de sa sagesse *(omnia profunda suae sapientiae)*, mais seulement ce qu'il a jugé convenable de leur en communiquer *(quodcumque dignum duxit)*. Encore saint Thomas tient-il à préciser que cela même tous ne l'ont pas compris *(licet non ab omnibus intelligeretur [8])*.

D'une façon générale, cependant, saint Thomas met plutôt l'accent sur la différence des modes d'enseignement selon que le Christ s'adresse à la multitude ou à ses disciples. Aux foules qui ne sont ni dignes *(digni)* ni capables *(idonei)* de saisir la vérité nue *(nudam)*, le Seigneur parle en figures *(in parabolis)*. C'est cette vérité nue, par contre, qu'il découvre aux disciples [9]. Le Christ, dit encore saint Thomas, parle aux foules de certaines choses *(quaedam)* de façon obscure *(in occulto)*, usant de figures *(parabolis utens)* pour annoncer les mystères spirituels *(spiritualia mysteria)* à ceux qui ne sont ni capables *(idonei)* ni dignes *(digni)* de les saisir [10]. On n'aura pas manqué de noter le couple *digni-idonei* revenant deux fois à quelques lignes d'intervalle.

Deux remarques s'imposent toutefois : D'une part, même lorsqu'il s'adresse aux foules, le Seigneur n'emploie pas toujours un langage figuratif et il arrive qu'il dise beaucoup de choses sans figures *(sine parabolis multa turbis locutus fuerit)*. Cependant, même alors, comme l'avait déjà noté saint Augustin cité par saint Thomas, il n'explique pratiquement jamais ses paroles *(nullum fere sermonen explicavit [11])*. D'autre part, s'il découvre à ses disciples la vérité nue, c'est afin que ceux-ci la fassent connaître à leur tour. Cependant, là encore, saint Thomas ne dit pas : « aux autres », sans restriction ni réserves, mais à d'autres qui soient capables *(idonei)*

de la saisir [12]. On le voit, cette idée de capacité, d'aptitude, revient sans cesse sous sa plume.

Maintenant, on peut se demander d'une façon plus précise la raison de cette différence dans les modes d'enseignement. Le Christ aurait-il voulu cacher quelque chose à la foule, et pourquoi? Saint Thomas envisage deux raisons pour lesquelles un homme peut vouloir réserver son enseignement à un petit nombre. La première est l'envie qui pousse à retenir pour soi seul la supériorité que confère la connaissance *(ex invidia docentis qui vult per scientiam suam excellere);* la seconde, le caractère déshonnête *(inhonestatem)* de son enseignement. Aucune de ces raisons, cela va sans dire, n'a de prise sur le Christ. Alors, peut-on dire que celui-ci ait eu, à proprement parler, l'intention de *cacher* quelque chose de sa doctrine? qu'il ait enseigné certaines choses « en secret »? En un sens, nous l'avons vu, il a enseigné aux foules beaucoup de choses *in occulto.* Cependant, cela doit s'entendre non du contenu, mais de la forme de son enseignement *(quantum ad modum docendi).* D'ailleurs, pour saint Thomas, mieux valait, même ainsi, pour ses auditeurs, entendre un enseignement spirituel, fût-ce sous le couvert de figures *(sub tegumento parabolarum),* qu'en être totalement privés.

Essayons de conclure. Au grand-prêtre le questionnant sur son enseignement, le Christ répond :

> « J'ai parlé ouvertement au monde. J'ai toujours enseigné à la synagogue et dans le Temple où tous les Juifs s'assemblent, et je n'ai rien dit en secret. Pourquoi m'interroges-tu? Demande à ceux qui m'ont entendu ce que je leur ai enseigné. Eux savent bien ce que j'ai dit » (Jn XVIII 20-21).

In occulto locutus sum nihil. C'est évidemment cette déclaration qui commande la réponse de saint Thomas à la question de l'article 3 : *Utrum Christus omnia publice docere debuerit.* Elle ne peut donc qu'être affirmative, surtout si l'on considère la forme alternative sous laquelle cet article avait d'abord été annoncé en tête de la question 42 : « Si [le Christ] devait prêter publiquement ou en secret » *(publice vel in occulto).* Mais saint Thomas l'assortit de considérations qui apportent d'intéressantes précisions sur la façon dont il faut entendre la « publicité » en question.

Nous pouvons les résumer ainsi :

1. La forme dont le Christ revêt généralement son enseignement lorsqu'il s'adresse à la multitude résulte des dispositions imparfaites du plus grand nombre qui, d'une certaine façon, *en limitent et en conditionnent l'expression.*

2. L'enseignement intégral du Christ ne se diffuse pas de façon anarchique et plus ou moins fortuitement, en sorte qu'il parviendrait à tous immédiatement *(immediate ad omnes),* mais se transmet suivant un certain ordre *(ordine quodam [13]).*

Il ne nous semble pas qu'il y ait dans ces vues de saint Thomas rien qui contredise la *possibilité* d'un ésotérisme dans le christianisme, à condition de ne pas concevoir l'ésotérisme à la manière d'une petite chapelle se donnant pour tâche de *cacher* quelque chose des *divina mysteria* à qui

posséderait les qualifications et présenterait les garanties requises, mais comme une source prompte à se communiquer, avec prudence et discernement, dans toute la mesure où elle trouve et partout où elle rencontre ces conditions effectivement réalisées. Cela en principe, et quoi qu'il en soit du nombre éventuellement restreint de ceux qui, à l'époque actuelle, seraient susceptibles de s'en approcher avec fruit. Qualifications et garanties sont à entendre au sens où saint Thomas parle de « capables » *(idonei)* et de « dignes » *(digni)*. Le premier de ces deux termes désignant une disposition plutôt intellectuelle – au sens d'une intelligence contemplative, intuitive et non discursive, *présupposant l'assentiment de la foi* – tandis que le second vise plutôt une disposition d'ordre normal, d'ailleurs intimement liée à la première. Cela sans préjudice de certaines autres qualifications plus secondaires assez comparables à celles qui, sur un autre plan, conditionnent l'accès aux ordres. Précisons aussi, pour éviter toute confusion et bannir toute vaine inquiétude, que la foi à l'enseignement commun de l'Église, la réception des sacrements (spécialement le baptême et l'eucharistie) et une volonté sincère d'observer les commandements, suffisent pleinement à assurer le salut. *L'ésotérisme comme tel n'a rien à apporter et ne prétend rien apporter, directement, dans cet ordre proprement religieux du salut.* Sa véritable raison d'être, en définitive est purement contingente. En tant qu'il implique un certain « retrait » par rapport au monde extérieur, il est né des dispositions imparfaites et insuffisantes de l'ensemble de la présente humanité terrestre, et nous pouvons faire nôtre la savoureuse réflexion d'un moine tibétain à M^me^ David-Néel : « L'ésotérisme n'existe que lorsque la compréhension fait défaut, c'est un autre nom de l'ignorance. » A quoi nous ajouterions volontiers que l'anésotérisme est le premier pas sur la voie qui aboutit à l'athéisme, comme le montre assez le développement historique de l'Occident depuis le déclin du moyen âge.

Il resterait à envisager une dernière question étroitement connexe de celle de l'ésotérisme. Nous voulons parler de la place et du rôle de l'intelligence dans la réalisation de l'Être. Ne pouvant la traiter ici, nous nous bornerons à citer le père Rousselot S.J. [14] (tué aux Éparges en 1915), qui écrivait dans l'introduction de son ouvrage sur *l'Intellectualisme de saint Thomas* (pp. XVI-XVII) :

> « Quelle puissance est plus noble, l'intelligence ou la volonté? *Par quelle puissance l'être créé possède-t-il l'Infini, par l'intelligence ou par la volonté?* C'étaient là des problèmes que se posaient explicitement les scolastiques, et en même temps que leurs réponses à ces questions les classaient en intellectualistes et volontaristes, elles étaient éminemment caractéristiques de leurs systèmes, *parce qu'elles décidaient, pour eux, de la nature de Dieu, dont tout dépend.* Il y a en scolastique une question principale, on pourrait presque dire une question unique, c'est celle de la conquête de l'être. C'est en abordant les penseurs du moyen âge par ce côté qu'on arrivera à les comprendre tels qu'ils furent. C'est donc la doctrine de saint Thomas sur *la valeur de l'intelligence pour la conquête de l'être* qui fait le propre objet de cette étude [15]. »

Et, de crainte que certains puissent s'imaginer que le Père Rousselot serait un théologien plus ou moins marginal et sans grande autorité, nous préciserons que son livre (pourvu de l'*imprimatur*) comporte un avant-propos du père Léonce de Grandmaison, S.J., et qu'il a été couronné par l'Académie Française (nous citons d'après la troisième édition, 1936).

La *Somme* de saint Thomas ne peut certes être considérée comme une œuvre ésotérique, mais elle n'en contient pas moins une part importante de métaphysique. Or, ne sait-on pas qu'à l'époque relativement récente où les aspirants au sacerdoce y trouvaient la base de leurs études de théologie, nombre d'entre eux, confrontés au visage de la Divinité qu'elle leur présentait, pensaient « perdre la foi »? Ne peut-on voir là le signe d'une « croyance » à forte prédominance sentimentale? Il ne semble pas que les choses se soient beaucoup modifiées depuis lors. N'y a-t-il pas là *a fortiori* un argument propre à justifier, du seul point de vue « pastoral », l'existence d'un ésotérisme? Comme exemples d'enseignements susceptibles de « troubler la foi » des fidèles (et l'on pourrait facilement les multiplier), nous pouvons citer deux passagers tirés de la *Tertia Pars*. Saint Thomas d'Aquin, dans le premier, enseigne expressément la *possibilité* d'une multiplicité d'incarnations divines (successives aussi bien que simultanées) :

> « La puissance d'une Personne divine est infinie et ne peut pas se trouver limitée à quelque chose de créé. C'est pourquoi on ne doit pas dire qu'une Personne divine ait assumé une nature humaine de telle sorte qu'elle n'ait pu en assumer une autre » *(unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam* [16]*)*.

Dans le second, l'Incarnation du Verbe (de même que la création) est dite n'apporter aucun changement *in divinis :*

> « Cette union (des deux natures divine et humaine dans le Christ) n'est pas en Dieu réellement, mais selon la raison seulement. Nous disons en effet Dieu uni à la créature en ce sens que la créature lui est unie, sans qu'il y ait changement en Dieu » *(Haec unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum : Dicitur enim Deus unitus creaturae, ex hoc quod creatura unita est ei, absque Dei mutatione* [17]*.)*

Et ceci appelle encore une autre précision : quand nous parlons d'une conciliation possible entre christianisme et pensée guénonienne, qu'entendons-nous exactement par « christianisme »? Si l'on voulait entendre par là uniquement la « pensée chrétienne » d'aujourd'hui, dans sa forme et ses limitations fort étroites, bien éloignées de l'universalité du catholicisme médiéval, nous craignons fort que sa conciliation avec la « pensée guénonienne » ne soit en effet impossible. Donnons encore ici la parole au Père Rousselot :

> « De tous les grands docteurs, je n'en connais point qui méprise autant que lui [saint Thomas] la foi comme connaissance. Qu'on le compare avec ses successeurs : aucun rapprochement ne fera

plus vivement saisir la baisse des ambitions métaphysiques et de l'intellectualisme profond dans les écoles catholiques depuis le XIII[e] siècle. »

Suivent ces quelques lignes dont on goûtera la saveur « guénonienne » :

« Parmi ses prédécesseurs, la différence est frappante avec Augustin même, le fervent apôtre du *Crede ut intelligas.* Non qu'Augustin se contente aisément des obscurités terrestres : il tend de tout son être vers la Patrie, qui est la vision; mais son jugement de mépris sur nos connaissances de foi simple n'a pas la tranquillité sereine et définitive de celui de Thomas, parce qu'il est moins délibérément fondé en métaphysique [18]. »

Nous faisions allusion en commençant à des paroles de l'Évangile susceptibles d'une interprétation favorable à l'ésotérisme. Parmi celles-ci, nulle assurément n'est plus « dure » que : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas vos perles aux porcs [19]. » Or, il se trouve qu'elle est suivie *immédiatement* de cette autre : « Demandez et l'on vous donnera cherchez et vous trouverez; frappez et l'on vous ouvrira [20]. » Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? Pourquoi ce lien d'immédiate proximité entre deux avis aussi antithétiquement dissemblables? Pour nous, cela ne peut signifier qu'une chose :

De toutes les qualifications initiatiques
La première et la plus essentielle
est d'avoir faim et soif de la vérité

Portarius

NOTES

1. Cf. *Documentation catholique,* 16 décembre 1973.
2. Cité d'après le journal *La Croix.*
3. *Guide religieux de la France,* p. 279; cf. Victor BINDEL, *Le Vatican à Paris.*
4. Constitution *Dei Verbum,* n° 10, dernier paragraphe.
5. Nous reproduisons ici, en les complétant, quelques-unes des considérations qui se trouvent exposées dans « Un moine d'Occident », *Doctrine de la non-dualité (advaita-vâda) et Christianisme,* Dervy-Livres, 1982, pp. 147-148.
6. *Somme théologique,* IIIa Pars, Q. 42, à laquelle nous nous référons dans tout ce qui suit.
7. Art. 4, *in corp.*
8. Art. 3, *ad 2um.*
9. Art. 3, *ad 3um.*
10. Art. 3, *in corp.*
11. Art. 3, *ad 3um.*
12. Art. 3, *in corp.*
13. Art. 4, *in corp.*

14. Pierre ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, Paris Beauchesne 1936, 3e édition; la première édition est de 1908, Alcan.

15. C'est nous qui soulignons.

16. *Somme théologique*, III, q. 3, a. 7.

17. Q. 2, a. 7, *ad Ium.*

18. *Op.cit.*, pp. 193-194.

19. Matthieu, VII, 6.

20. *Id.*, v. 7.

Note sur la diversification des voies spirituelles

Christophe Andruzac

Justifier la multiplicité des religions par l'agonie d'un cycle cosmique et « expliquer » leur diversité par une adaptation optimale à l'état actuel des grands groupes de l'humanité revient à scruter ces religions par le point de vue de la causalité matérielle, ou encore par des causes dispositives. Guénon doit conclure que nécessairement toutes les religions, du fait même qu'il y a multiplicité, sont limitées par leur sommet, et que, par rapport au sommet unique et ultime, qui échappe à chacune d'elles, elles sont pour ainsi dire homogènes et ne se différencient que par leurs modalités d'exercice relevant du conditionnement culturel et spatio-temporel qui préside au développement de chacune. Mais si l'on invite leurs adeptes à passer de cette diversité à l'unique sommet, ou encore des exotérismes à l'ésotérisme, tout en présentant le second comme l'achèvement normal et naturel des premiers, la distinction des religions n'a-t-elle pas un intérêt d'abord apologétique? On en fera alors une étude comparative mettant en lumière ce qu'elles ont en commun : la Symbolique sacrée envisagée d'un point de vue universel.

Cette perspective a pu inciter à intégrer les religions et les voies spirituelles dans une structure de synthèse. Nous pensons que Guénon a hérité les axes majeurs et les grands thèmes de cette synthèse des milieux occultisants-ésotérisants qu'il a fréquentés dans sa jeunesse, et qu'il les a portés ensuite comme des *a priori,* refusant de les justifier par des recours à l'intuition. La *méthode* consiste à substituer à l'être extramental la ou une des explications qui ont cours dans ces milieux : en face d'un problème on n'interroge pas, mais on part d'une explication préexistante [1]. Pour un

regard philosophique, ce que nous appelons cette « ésotérisation de transfert » relève d'une substitution à l'intelligence spéculative (qui saisit les principes et les causes par induction) de l'intelligence poïétique, qui élabore une œuvre à partir d'intuitions et de données des traditions religieuses (au sens large). Voulant élaborer une synthèse sapientiale, on substitue à l'explication causale une *reconstruction* des problèmes rencontrés. Cette synthèse se développe dans le sens d'une (re)construction génésique dans un temps sacral ou d'une (re)construction synthétique dans un univers sacral [2].

Les travaux de Guénon sur les symboles reposent sur sa formation mathématique, qui lui a donné des structures numériques et géométriques, le sens de l'universel et le sens de l'abstrait [3]. Mais nous ne trouvons pas dans son œuvre ni dans son cheminement de quoi fonder une *méthode d'analyse* de la diversité des voies spirituelles, bien que ce problème soit constamment présent sous sa plume. Pour progresser il n'a trouvé nulle part de méthode satisfaisante et n'est pas parvenu à en élaborer une; il semble même qu'abordant ce terrain il ne se soit jamais posé explicitement la question d'une méthode. Probablement ses recours fréquents à l'intuition l'en ont-ils éloigné; en l'occurrence son peu d'estime pour la philosophie l'a franchement desservi. Nous savons qu'il n'a cessé de répéter que l'intuition dont il se réclamait est au-delà de toute portée de l'intelligence discursive (de la « raison »), donc au-delà de toute méthode. A cela on peut répondre par un argument *ad hominem :* ce n'est pas par manque d'intuition, ni de documentation ni de moyens intellectuels que son enquête sur le christianisme primitif n'a pas débouché, mais bien faute d'une véritable méthode d'analyse des matériaux qu'il rassemblait... Plus profondément il faudrait s'interroger sur la nature précise et sur l'extension de cette « intuition » : est-elle un mode d'exercice de l'acte contemplatif du *Noûs* humain, ou une modalité générale de la vie intellectuelle? Ce recours à l'intuition n'est pas inhérent à la plume de Guénon puisqu'on ne le trouve pas dans ses démonstrations implacables pour exécuter le théosophisme et le spiritisme, ni dans ses analyses socio-culturelles du *Règne de la quantité,* ni dans les développements de son mémoire sur Leibnitz, repris dans ses *Principes du calcul infinitésimal* [4]. Cette question de l'intuition mériterait sans doute une étude particulière; concluons pour aujourd'hui à un second processus de *transfert,* distinct du transfert d'« ésotérisation [5] ».

Cette façon de cheminer sans méthode ayant amené Guénon à une impasse en ce qui concerne la distinction des voies spirituelles – M.-F. James a eu besoin d'une centaine de pages pour recenser les refus des théologiens – il nous faut reprendre le problème à la racine, redécouvrir en ce domaine un premier, quelque chose qui ait valeur de principe.

Quand, se réclamant de la division mystique – initiation de Guénon, on tente d'opposer maître Eckhart à, par exemple, saint Jean de la Croix, on distingue autre chose que deux religions; lorsque l'on écrit que pour un chrétien le maître rhénan peut « servir d'excellente introduction à Guénon [6] », on affirmerait la parenté de leurs « voies spirituelles » s'il était possible d'éviter tout rapprochement spontané entre cette expression et l'adhésion à une religion donnée. La distinction des « voies spirituelles » par le point de vue religieux éventuellement impliqué est possible, puis-

qu'une religion qualifie les « voies spirituelles » qui en relèvent ou qui s'y rattachent, mais n'est pas suffisante. Par ailleurs Guénon a souvent déploré que « spirituel » et « religieux » soient reçus comme des notions presque convertibles – pour ne pas dire équivalentes. Cette erreur est hélas comme le « plat du jour » de la littérature spécialisée! Pour éviter les expressions équivoques et les confusions véhiculées par le vocabulaire lui-même, nous adopterons le néologisme de « pneuma-type [7] ».

De la manière la plus large, mais suffisante pour aujourd'hui, nous entendrons par *pneuma type :* un ensemble clairement caractérisable de modalités d'émergence de l'homme de la matière, de la psyché et du socius pour vivre, grâce à un cadre et à des adjuvants spécifiques, de ce qui en lui est esprit.

Par l'énumération de la matière, de la psyché et du socius nous marquons que la vie-selon-l'esprit n'est pas innée à l'homme, mais qu'elle est le fruit de décantations successives. Par les adjectifs « caractérisable » et « spécifique » nous indiquons que nous cherchons une distinction par voie d'analyse (et non par réminiscence, par révélation ni par mode d'intuition) en ramenant autant que possible chaque *pneuma type* à quelque chose d'irréductible et de premier. Par le génitif « vivre de ce qui en l'homme est esprit », nous insistons à la fois sur ce que l'homme n'est pas esprit par la totalité de lui-même, et sur ce que l'esprit n'est pas quelque chose d'extérieur ou d'extrinsèque à l'homme [8]. Enfin le verbe « vivre » précise que nous sommes au niveau de la vie, au niveau des opérations du composé humain. Une étude de philosophie première (de métaphysique) regarderait l'esprit comme être, comme substance ou le regarderait dans sa finalité [9], alors qu'ici, en philosophie du vivant, et de ce vivant particulier qu'est l'homme, nous utilisons l'adjectif « spirituel » pour qualifier des *niveaux d'opérations* du composé humain.

Sont dites spirituelles les opérations de l'homme qui s'enracinent directement dans son âme substantielle – ce principe-d'être et principe-de-vie qui subsiste d'une manière « séparée », selon l'expression des Grecs, c'est-à-dire qui est uni à la matière, qui est conditionné par elle, qui dépend d'elle pour son exercice vital dans le composé humain, mais qui n'y est pas immergé. Nous qualifions de spirituelles les opérations qui ne se résolvent pas en de la matière en mouvement, qui ont une détermination et une finalité [10], qui émergent des mouvements de la matière; ces opérations permettent à l'homme de dominer et d'ordonner les biens relatifs du monde soumis au mouvement et à la corruption. La matière est un enveloppant d'une opacité étonnante; elle emprisonne selon une modalité d'absorption, de dissolution ou d'immanence. On comprend qu'à toutes les époques les chrétiens aient été tentés par des doctrines faisant de la matière une modalité, voire le principe du mal! Pour s'élever de la matière l'homme s'adonne et s'ordonne à des biens que l'on dit « supérieurs ». Mais de tels biens foisonnent et nombreuses sont les manières de les acquérir; nombreux sont les « cheminements spirituels ». Nous ne cherchons pas ici à discerner ces biens, à dire ce qui fait qu'un bien donné est ou n'est pas spirituel [11], ni à distinguer ces biens entre eux; un bien donné pouvant être poursuivi selon plusieurs voies, nous cherchons une *méthode* pour regrouper, non ces biens, mais ces cheminements en types autant que possible irréductibles et premiers.

Nous proposons comme *clef initiale* de la distinction des cheminements spirituels la diversité des opérations *sui generis* du composé humain. Il ne s'agit pas des actes élémentaires de l'homme considérés en tant qu'élémentaires, mais des opérations qui ont une finalité propre, irréductible, spécifique, intrinsèque. Quand ces opérations *sui generis* sont associées à des comportements, on parle de « dimensions anthropologiques ». Ce n'est pas la pluridimensionnalité anthropologique comme telle que nous prenons en compte ici mais les opérations humaines qui spécifient chacune d'elles – ou même certaines d'entre elles, dans le cadre de cette étude – ces dimensions qu'il est usuel de désigner par un terme latin : *homo faber*, *homo amicus*, *homo politicus*, etc.

Dans ce petit article d'un *Cahier* consacré à René Guénon il n'est pas possible ni souhaitable d'étudier pour elle-même cette pluridimensionnalité ni ces opérations *sui generis*. Et de même que le physicien présuppose les conclusions du mathématicien et le philosophe celles du logicien et du grammairien, il nous faudra aujourd'hui admettre, tout en conservant notre liberté critique, certains acquis et certains résultats de la philosophie et de l'anthropologie. Le cadre de cette étude nous obligera même à nous limiter à quatre *dunamis* (opérations radicales) de l'homme. Assurément cette restriction appelle une étude d'ensemble [12]...

Les deux premières sont les deux puissances immanentes de l'homme, l'intelligence et la volonté. Elles sont dites immanentes car leur fruit propre demeure à l'intérieur du sujet. La connaissance intellectuelle comme telle n'est pas matérielle puisqu'elle procède précisément par abstraction de la matière sensible [13]. La non-matérialité de l'acte de connaissance se voit mieux en philosophie première, où l'on découvre que la matière n'est pas principe de ce-qui-est considéré comme être mais qu'elle exprime le « pôs », la manière d'être de la substance individuelle appartenant au monde physique [14]. Mais de la non-matérialité de cet acte il serait erroné de conclure que tout acte intellectuel est spirituel, ou « touche » au spirituel. La connaissance utilitaire qui gouverne la vie pratique ou qui s'y rattache est presque dissoute dans le quotidien et n'émerge que peu de la matière; elle est en tant que telle spirituellement très pauvre [15]. Pour trouver des actes intellectuels qui peuvent être qualifiés de spirituels il faut plutôt regarder ceux qui enrichissent l'homme et qui se vivent pour ainsi dire dans la gratuité intérieure. Il en va de même des actes de la volonté : il faut surtout prendre en compte ceux qui enrichissent l'homme et le mettent en présence de sa finalité [16].

Ces deux *dunamis* relèvent de ce qui est le plus radical : l'homme comme personne, l'homme pouvant s'enrichir par la connaissance et pouvant donner une finalité à sa vie. Donnons quelques exemples de *pneuma types*, de voies d'émergence de l'homme qui en dépendent, en ayant le plus grand soin de bien mettre entre parenthèses tout le point de vue religieux éventuellement impliqué, choix méthodologique sur lequel nous reviendrons. Les *Exercices* de saint Ignace proposent une méthode permettant une élévation, une croissance et une perfection de l'homme par l'acte volitif qu'il s'agit de purifier, d'affiner et de rendre plus lucide [17]. Nous développerons plus loin l'élévation de l'homme par l'acte intellectif, puisque telle est la voie guénonienne. Nous pouvons déjà énumérer quelques noms : Aristote, Plotin, Avicenne, saint Thomas d'Aquin...

Nous prenions l'intelligence et la volonté comme *dunamis*, c'est-à-dire comme puissances radicales. Leurs actes du point de vue humain sont plus complexes et intègrent des éléments extérieurs. L'intelligence peut comprendre un objet qui lui préexiste ou concevoir un objet. Ces deux opérations sont différentes et s'achèvent d'une manière ultime respectivement dans la contemplation de la vérité et surtout de l'Être premier qui est la vérité suprême (c'est la philosophie première, la métaphysique qui s'achève en théologie) [18] ou dans une œuvre d'art qu'il faudra d'abord réaliser avant de contempler. Cette seconde perspective correspond à la dimension anthropologique que l'on appelle l'*homo faber*, l'homme qui, au sommet de son activité fabricatrice, élabore puis réalise une œuvre d'art qu'il peut contempler [19].

Donnons quelques exemples de *pneuma types* dépendant de l'acte artistique, ou de noms représentatifs de tels *pneuma types*, en ayant toujours soin de bien mettre entre parenthèses le point de vue religieux éventuel. L'ordre bénédictin, tout orienté vers l'*Opus Dei* par excellence qu'est la liturgie, se présente anthropologiquement comme une voie d'enrichissement et d'élévation de l'homme par le point de vue artistique, par le toucher et le « goûter intérieur » de la perfection d'une œuvre belle [20]. Énumérons rapidement Jean-Sébastien Bach, le roi David, les architectes de l'Égypte ancienne, les réalisateurs des cathédrales médiévales [21], Dante [22]... Il faut reconnaître que l'œuvre et l'influence de Guénon ont permis en ce domaine le mûrissement d'une moisson extraordinaire [23] !

L'acte parfait de la volonté s'appelle l'amour spirituel. Au niveau spéculatif il y a un amour qui s'enracine dans la vie propre de l'intelligence et qui s'achève dans la contemplation de l'Être premier ou du Principe suprême : c'est la philo-sophie dans sa partie supérieure qu'est la métaphysique, laquelle s'achève en théologie. Au niveau pratique l'amour varie dans son acte de l'enrichissement de la personne à sa finalisation; c'est l'amour d'un ami (nous prenons ce mot dans son sens très fort) que je peux découvrir comme mon bien et qui peut me finaliser comme personne. Cet amour s'enracine soit dans la sensibilité ou diverses modalités d'échanges, soit dans les traditions religieuses (au sens large) : on parle alors d'adoration. C'est la purification de l'acte affectif pour le spiritualiser qui demande en général le plus d'efforts, car l'affectif est enraciné très profondément dans le sensible et dans l'émotif (le « psychique »); c'est lui qui enveloppe le plus immédiatement la finalité de l'homme.

Donnons quelques noms de *pneuma types* dépendant de l'acte affectif, en ayant encore soin de bien mettre entre parenthèses les aspects religieux éventuellement impliqués. L'ordre franciscain en est certainement caractéristique : du point de vue anthropologique il propose une élévation de l'homme par l'enrichissement de l'intériorité que procure l'amitié, et de la joie que donne l'admiration de la richesse et de l'harmonie de l'univers regardé ou contemplé sous ses multiples aspects. Citons encore le roi David, Salomon, El Hallaj, probablement Ibn Arabi et certainement Marie [24].

Nous avons privilégié quatre actes (intellectif, volitif, artistique et affectif) très caractéristiques, donc plus faciles à approcher dans une première étude. N'oublions tout de même pas le point de vue de la vie communautaire, qui donne naissance à un acte politique de gouvernement et à des actes de service de la communauté. On trouverait des *pneuma*

types du côté de la chevalerie, des Templiers, des hospitaliers, de Moïse, de saint Louis, de quelque chose de l'état épiscopal [25] et de diverses fonctions politico-religieuses de l'Islam. Au niveau du service il faudrait mentionner parmi nos contemporains mère Térésa, Jean Rhodain, Raoul Follereau, Jean Vanier, etc.

Signalons encore un acte tout à fait spécial et irréductible, souvent lié au point de vue communautaire : l'action rituelle, l'obéissance totale et spontanée (que d'aucuns pourraient qualifier d'aveugle) à une sorte d'« impératif catégorique », à quelque chose qui, du point de vue anthropologique, ressemble à un total *a priori* de la « volonté divine », plus précisément à un mythe – au sens initial de ce terme. On reconnaît les trois jours d'angoisse d'Abraham et surtout la vie du Christ-Homme [26]. Mentionnons enfin des cheminements qui ne correspondent à rien, qui sont proprement inexplicables du point de vue anthropologique : l'ascèse héroïque, la retraite au désert, la séparation, l'isolement, la mortification totale. Les noms que l'on peut donner relèvent exclusivement du point de vue religieux (au sens large, et non au sens restreint que lui donnait Guénon) : Milarepa, saint Jean Baptiste, les pères du Désert, les clarisses, les chartreux [27] – ainsi que les carmes, d'une manière toute spéciale [28].

Ce constat manifeste bien la limite de la méthode que nous avons adoptée : distinguer les modalités d'émergence spirituelle de l'homme par des clefs initiales d'ordre anthropologique, en faisant délibérément abstraction de tout point de vue religieux. Que cette mise entre parenthèses ampute gravement (et souvent d'une manière essentielle) les noms que nous avons proposés à titre d'exemples ou d'illustrations n'implique pas que notre division tétramorphe comme telle soit inopérante, inexistante, illusoire voire fausse [29].

Une seconde limite tient à la complexité de l'homme : analyser le cheminement spirituel d'un homme en termes de méthode peut faire privilégier d'une manière parfois arbitraire tel aspect lorsque plusieurs sont impliqués : David et Salomon cheminent à la fois par le politique, l'artistique et l'affectif. Ces deux rois-poètes cheminent le long d'une voie qui n'est pas élémentaire par rapport à la méthode que nous avons adoptée, mais qui est clairement caractérisable et qui à ce titre constitue un *pneuma type* dont on trouverait facilement d'autres représentants dans l'histoire ancienne d'Israël.

Malgré ces limites notre structure tétramorphe permet de mieux comprendre, de préciser et aussi de rectifier et de compléter quelques points importants de la synthèse de René Guénon. S'élever spirituellement par la plénitude de l'acte intellectif, de l'acte volitif, de l'acte artistique ou de l'acte affectif est une division *inhérente à l'homme* [30] et que l'on trouvera donc, avec des accents divers, en tous temps et en tous lieux, sous toutes les latitudes et donc *a priori* dans toutes les religions – en prenant ce mot dans son sens le plus large. Distinguer un Orient métaphysique et intellectuel d'un Occident religieux et affectif relève d'une « intuition » respectable et assurément grandiose... mais jusqu'à quel point est-ce exact? On trouve en effet des voies intellectuelles, des voies artistiques et des voies affectives et dans le christianisme et dans l'Islam et dans l'hindouisme et dans le bouddhisme. Les quatre plus grandes religions possèdent toutes des « écoles » (au sens large du groupe de ceux qui se réclament d'un maître

spirituel) mettant l'accent ici ou là, mais aucune ne possède de « magistère » (ou l'analogue d'un magistère) enseignant que seul l'acte intellectif finalise l'homme, et que ce qui relève des autres opérations *sui generis* est virtuel, indirect, n'est qu'un « reflet » de ce qui relève du premier, bref est bon pour le peuple.

On peut observer dans l'œuvre de Guénon une sorte de convertibilité entre les notions d'ésotérisme, d'initiation, de métaphysique et d'orient. Mais le cheminement spirituel appelé variablement par l'un de ces quatre termes désigne-t-il une voie aussi intellectuelle, spéculative et abstraite qu'on veut bien nous le dire? Indéniablement, la philosophie première donne à l'intelligence humaine la lumière qui possède la plus grande extension et la plus grande pénétration [31]. Influencé par certaines données des traditions religieuses et parareligieuses qu'il a fréquentées dans sa jeunesse, notre auteur n'en aurait-il pas conclu que ce qui est vrai de la vie de l'intelligence spéculative l'est de l'ensemble de la vie spirituelle de l'homme? N'est-ce pas réduire l'esprit au *Noûs* spéculatif? On comprend qu'un néo-platonicien exalte ce *Noûs* comme la partie principale, la plus haute, la plus importante, la plus divine de l'homme, et qu'il soit tenté de conclure que l'homme et son *Noûs* ne font qu'un... Guénon n'a-t-il pas une démarche analogue [32]?

De fait, Guénon donne des analyses très riches et très pénétrantes des formes médiévales d'initiation et des communautés connexes, qui ont parfois permis un renouveau de ces fraternités : Soufis, Rose croix, Maçons, fidèles d'Amour, alchimistes... Mais ces cheminements initiatiques sont-ils aussi intellectuels qu'il nous l'affirme? Peut-on les comparer anthropologiquement aux voies de Plotin, maître Eckhart, saint Thomas – que Guénon ne reconnaîtrait pas comme proprement et pleinement initiatiques, mais qui incontestablement fournissent de bons exemples de ce qu'est une ascension intellectuelle?

Nous aimerions conclure cet article en présentant quelques *pneuma types* dépendant de l'acte intellectif. Les hommes qui en relèvent sont en fait des auteurs que nous aimerions distinguer et regrouper moins par le contenu de leur enseignement, le détail des thèses affirmées que par la perspective générale de leur recherche, considérée comme « support » ou comme « outil » d'intériorisation. Émile Bréhier, et plus près de nous Olivier Lacombe, ont bien montré que l'œuvre de Plotin gagne à être regardée comme la trace de l'ascension de son auteur plus que comme l'enseignement organique d'un corps de doctrine – à la différence, par exemple, de la *Somme* de saint Thomas [33]. Présentons quelques exemples caractéristiques.

Le cheminement d'Aristote est commandé en permanence par la découverte des causes propres et des principes. Au niveau de l'activité artistique, il découvre l'*eidos*, cause exemplaire, le travail, cause efficiente et l'œuvre, cause finale. En éthique il découvre le bonheur, cause finale de la vie humaine. En philosophie de la nature il découvre la nature-efficiente et la *phusis* qui se décompose en nature-forme et en nature-matière. En philosophie du vivant il découvre le corps comme cause matérielle et l'âme comme cause formelle, efficiente et finale [34]; réfléchissant sur l'homme il découvre le *Noûs* qui se divise en agent, en passif et en pratique. Enfin, en philosophie première, il découvre un principe d'être

selon-la-forme, l'*ousia,* et un principe d'être selon-la-fin, l'*acte* [35]. Sa recherche s'achève dans la découverte, par l'intelligence spéculative (et non par adhésion aux données des traditions religieuses), d'un Premier dans l'ordre de l'être. Ce Premier n'est pas donné immédiatement mais est découvert par le point de vue de l'acte, démarche qui a été très mal comprise dans l'histoire de la pensée occidentale, autant en philosophie qu'en théologie [36].

La recherche de saint Thomas est immédiatement dépendante du christianisme : il veut élaborer une théologie scientifique de configuration aristotélicienne [37]. Un *pneuma type* très proche est constitué par les grands thomistes qui développent une théologie *« ad mentem S. Thomae »* et quelquefois tentent d'esquisser une philosophie dans cette même perspective : Cajetan, Capreolus, J. de saint Thomas, Billot [38]. La voie de Plotin, c'est l'œuvre de Platon reprise et repensée dans une perspective d'immanence sous forme d'une exégèse très libre [39]. La voie de maître Eckhart nous semble être la Bible vécue à la fois dans un regard thomiste (au sens très large) et dans un regard d'immanence [40]. Pythagore nous propose le point de vue mathématique assumant certaines données du symbolisme religieux [41].

Qu'en est-il de René Guénon ? Son œuvre publiée [42] nous semble apparentée à un néo-platonisme immanentiste et intellectualiste mû par la découverte et l'élaboration de relations d'ordre entre les données des traditions religieuses et initiatiques (au sens large), ces données comprenant les communautés considérées dans leur structure, leur histoire et leur interdépendance (à la lumière d'une révélation primitive a-temporelle), et les symboles qu'elles transmettent, vénèrent et utilisent (sous une lumière dépendant du point de vue mathématique [43]).

Réfléchissant en historien sur certains aspects de la vie et de l'œuvre de Guénon, Jean-Pierre Laurant avait esquissé une question que nous pouvons formuler aujourd'hui d'une manière plus précise : l'œuvre illustre-t-elle le cheminement spirituel de son auteur ? Certes il n'a jamais décrit sa vie spirituelle, à notre connaissance il n'a jamais parlé de sa vie intérieure, répondant aux curieux, le plus souvent hélas mal intentionnés, que cela ne regardait que lui seul [44]. La question demeure : les divers *pneuma types* que son œuvre propose à ses lecteurs, disciples et amis correspondent-ils à son propre *pneuma type ?*

Les multiples facettes de cette œuvre invitent à penser que plusieurs réponses sont possibles. Au-delà de ce qui demande d'être repris, son œuvre propose un grand nombre de pistes de divers ordres dont l'exploration et l'approfondissement peuvent être vécus comme des sources merveilleuses d'enrichissement et d'intériorisation – c'est bien là que réside l'essentiel.

Nous souhaitons que la notion de « pneuma type » que nous n'avons pu qu'esquisser [45] puisse aider chacun à s'interroger sur son propre cheminement spirituel, sur sa propre voie et donc sur son propre *pneuma type,* et par là, peut-être, progresser d'une manière plus consciente et plus lucide.

Christophe Audruzac

NOTES

1. Même si son statut n'est pas précisé, cette explication est reçue comme immédiate évidente, intuitive. Paul Sérant estime qu'une telle démarche est l'analogue d'une foi. Les objets contemplés ne sont pas *découverts* par l'intelligence spéculative, par le *Noûs*, puisqu'il n'y a ni interrogation, ni jugement d'existence, ni induction. Ce ne sont donc pas des principes philosophiques. Ils proviennent des données des traditions religieuses (au sens large) ayant subi une abstraction de type mathématique (qui libère l'intelligence de leur forme et de leur individuation) et une transposition apophatique (qui libère de leur intelligibilité propre). Le Non-Être est donné immédiatement dans une perspective apophatique et n'est pas médiatisé par la connaissance de l'être, que Guénon ne cesse de relativiser et de déprécier. Si un dialogue ou une confrontation véritable entre la synthèse guénonienne et la philosophie ne s'amorce que lentement, c'est qu'il est très difficile de situer et éventuellement d'intégrer à cette synthèse la *vérité* de la connaissance de l'être. Dans une publication récente nous avons esquissé quelques pistes en ce sens dans une perspective aristotélicienne. Nous nous sommes demandé si la contemplation métaphysique vécue par Aristote au sommet de sa philosophie première (cf. sa *Métaphysique*, livre Lambda) ne pouvait pas servir de clé pour comprendre le cheminement et la contemplation proposée et vécue par René Guénon, clé qui échappe autant que faire se peut, grâce à l'autorité de saint Thomas, à l'ignorance invincible, au mépris ou aux tentatives d'annexion de la plupart des théologiens qui ont approché l'œuvre de Guénon : *René Guénon, la contemplation métaphysique et l'expérience mystique*, coll. « Mystiques et religions », éd. Dervy-Livres, Paris 1980.

2. Exemple de reconstruction génésique : la vision de Guénon de l'histoire de l'Église; exemple de construction synthétique : sa division Orient-Occident, qui est historiquement exacte, philosophiquement et théologiquement approximative, et de nos jours géographiquement et culturellement fausse, mais qui révèle une puissante vision sacrale de l'espace. Dans cet univers sacral il n'est pas possible d'expliciter la causalité ni la liberté (principielle, divine ou humaine). Il y a imbrication de rapports de nécessité. Relevons quelques expressions typiques de la structure de l'argumentation de Guénon traitant de « la nature du christianisme originel » et s'efforçant de démontrer « un changement dans la nature même du christianisme » : il est providentiel, il devait donc se produire, il est rigoureusement exigé par la nature même des choses, etc. Cf. *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, 1973, chap. II, pp. 14-16.

3. Le point de vue mathématique est bien plus important que ce qu'en ont généralement dit les commentateurs. Il sert de base à la compréhension des manifestations cycliques, des formes symboliques élémentaires et de la hiérarchie des états multiples de l'être, et Guénon en fait un des ponts les plus efficaces de communication entre Traditions. Cf. aussi la Conclusion des *Principes du calcul infinitésimal :* « Les mathématiques, plus que toute autre science, fournissent un symbolisme tout particulièrement apte à l'expression des vérités métaphysiques. »

4. Si Leibnitz a si mal défini les concepts dont il se servait, et surtout sa « méthode infinitésimale », ne serait-ce pas parce qu'il la posait comme une conclusion directement dépendante d'un moment intuitif? Guénon note qu'il y aurait illogisme et incohérence à faire de l'« infini mathématique » le fruit d'une abstraction quantitative sur le réel; il parle d'un « procédé de calcul » reposant sur une « fiction » métaphysiquement fausse (cf. *ibid.* chap. V et VI). Il s'agit en fait d'une intuition pseudo-quantitative donnant naissance à un outil mathématique *sui generis*, les variables.

5. Cette intuition omniprésente intervient trop tôt : le *legein* apophatique absorbe et écrase plus qu'il n'assume le *noein* scientifique, philosophique et théologique; la sentence *« omnis determinatio est limitatio »* ne permet plus de saisir véritablement ce qu'est la qualité : cette dernière est tout de suite relativisée. Cf. *L'homme et son devenir selon le Védânta*, 1974, chap. XV, pp. 125-126, notes 2 et 3.

6. Cf. Jean ROBIN : *René Guénon..., op. cit.*, pp. 160-161.

7. Ce terme est forgé par imitation des concepts d'ethnotype, d'archétype... Nous pensons aussi au terme « pneumatologie » proposé par Paul Ricœur.

8. Vladimir LOSSKY insiste sur l'impasse à laquelle on aboutirait en « lisant » certains textes très connus de maître Eckhart dans une perspective *cataphatique* oubliant le regard *apophatique* de leur auteur; cf. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart,* Vrin, Paris, 1973, chap. IV, § 9, pp. 242 et sq. : « Le nihilisme intellectuel et l'incréabilité de l'intellection. »

9. Cf. M. D. PHILIPPE : *L'Être Recherche d'une philosophie première,* Téqui, Paris, 1974, 2e partie, chap. X : « La personne humaine. »

10. Suarez n'accepterait pas le terme « détermination ».

11. Pour une découverte de ce qu'est le spirituel, cf. l'importante contribution de Jean BORELLA : *La Charité profanée,* Éditions du Cèdre, Paris, 1979.

12. Nous voulons simplement situer ces *dunamis* en quelques lignes, non les découvrir ni les définir. – Nous nous demanderons plus loin si Guénon n'aurait pas privilégié l'une d'entre elles au point d'éclipser quelque peu les autres...

13. Dans l'histoire de la pensée occidentale, Averroës et Lénine ont fait de la matière un principe propre de l'être, de deux manières certes très différentes.

14. Cf. M. D. PHILIPPE : *L'Être..., op. cit.,* 1, pp. 460 et sq.

15. Paul SÉRANT adopte la dénonciation guénonienne de l'emprise croissante de la quantité sur notre monde comme propédeutique à la découverte de la synthèse de Guénon; cf. son ouvrage *René Guénon,* Éditions Le courrier du livre, Paris, 1977, chap. I.

16. Dans le symbolisme du cœur, Guénon mettait entre parenthèses l'amour pour regarder la connaissance intériorisante et « réalisante »; de fait il ne situe pas l'amour par rapport à la finalité de l'homme. Cf. notre ouvrage *René Guénon, la contemplation métaphysique et l'expérience mystique, op. cit.,* p. 138, note 181.

17. Cf. l'importante analyse de la structure de l'acte de liberté, proposée par Gaston FESSARD : *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola,* Aubier-Montaigne, Paris, 1956, coll. « Théologie », n° 35.

18. Cf. notre ouvrage, *René Guénon..., op. cit.,* chap. IV : « Découverte de la Sagesse métaphysique. » Insistons : cette théologie ne dépend d'aucune révélation.

19. Cf. M.-D. PHILIPPE : *L'Activité artistique, Philosophie du faire,* Beauchesne, Paris, 1969, tome 1, chap. IV : « La contemplation artistique », et le § 4, pp. 231 et sq. : « Contemplation artistique, philosophique et mystique. »

20. Cf. M.-D. PHILIPPE : *Analyse théologique de la règle de saint Benoît,* Éditions La Colombe, Paris, 1961, coll. « La Colombelle », n° 5. On sait que cette règle est, en Occident, une des premières réflexions sur le travail, mais ici « l'efficacité propre du travail est volontairement sacrifiée à une finalité plus élevée ».

21. Auxquels on pourrait adjoindre Fulcanelli, Viollet-le-Duc, Dürer, Georges Duby...

22. On sait que Guénon n'a pas abordé Dante dans cette perspective; il a surtout regardé le point de vue initiatique : les symboles, la transmission, la rencontre entre représentants de « traditions » différentes.

23. Jean Tourniac, Coomaraswamy, Jean Phaure, Luc Benoist, Jean Hani, R.-M. Burlet...

24. La vie de Marie est ponctuée par les diverses étapes de sa maternité : porter, bercer puis éduquer l'enfant Jésus, l'accompagner de loin dans sa vie apostolique, l'assister dans ses derniers moments puis rester présente à Jean et à la jeune Église. Mais au niveau proprement théologique on ne peut plus dire que ce cheminement affectif soit la voie de Marie : dans sa vie spirituelle elle était au-delà de toute voie, à cause de son immaculée conception, de sa maternité divine (définie au concile d'Éphèse) et de sa maternité universelle sur l'Église (proclamée par Paul VI).

25. Dans sa *Somme,* donc dans une perspective très particulière, saint Thomas distingue les prélats des religieux comme les *perfectores* des *perfecti* ou encore comme l'action de la passion, et conclut à une suréminence de l'état épiscopal : 2-2, q. 184, a. 7; un peu plus loin, il estime qu'il ne faut pas élire à cet état le meilleur purement et simplement mais celui qui a le plus le sens du politique : *non meliorem simpliciter, quod est secundum caritatem, sed meliorem quoad regimen ecclesiae, qui scilicet possit ecclesiam et instruere et defendere et pacifice gubernare* (q. 185, a. 3) – c'est le point de vue de la prudence. Il y a

donc, quelque chose de la vie de l'homme qui relève de l'exercice de la prudence politique, même si en théologie ce point de vue reste subordonné. Dans une perspective différente, cf. les travaux de GUÉNON sur *Saint Bernard,* et *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel.*

26. Que la passion et la mort du Christ manifestent son amour pour les hommes n'est pleinement perceptible qu'à l'intérieur de la foi; peut-être au cours des siècles les théologiens ne l'ont-ils pas toujours suffisamment mis en lumière... Cette affirmation répétée *sans la foi* devient rapidement insupportable, d'où nombre de discours contemporains qui ne regardent plus que l'homme, en qui ils voient un révolutionnaire romantique. Cf. l'importante contribution de Jean BORELLA : *La Charité profanée, op. cit.,* 1re partie, chap. II, pp. 47 et sq.

27. Le stoïcisme implique une ascèse mais ne permet pas de véritablement rendre compte de ces cheminements, qui ne sont pas finalisés par le bonheur consistant en l'exercice parfait des vertus pratiques.

28. M.-F. JAMES cite à longueur de pages des textes prouvant que la caricature et les reconstructions de cette voie par Guénon relèvent d'une ignorance totale (et à demi voulue?). Un simple survol d'une table analytique des œuvres majeures de saint Jean de la Croix aurait empêché d'écrire que « les mystiques » oublient que « le Royaume des Cieux appartient aux violents »!... Cf. Jean ROBIN : *René Guénon..., op. cit.,* p. 126. Jean BORELLA signale que le couple ignorance-caricature frappe parfois saint Thomas : *La Charité profanée, op. cit.,* p. 319, note 2.

29. Précisons : nous voulons mettre en pleine lumière, autant que possible et lorsque cela est possible, un acte nettement dominant, un acte anthropologiquement premier qui en quelque sorte « porte » l'homme, le polarise et mobilise toutes ses énergies un acte qui ait valeur de moteur et de vecteur. Pour un chrétien, se mettre à l'école du Christ, « suivre le Christ », est premier au niveau de l'intention, au niveau du bien qui finalise, mais reste très indéterminé quant à l'efficience pour y parvenir considérée anthropologiquement. Quand le point de vue religieux est présent il détermine, qualifie et finalise immédiatement un cheminement mais il ne supprime ni ne se substitue à notre division (principalement tétramorphe), que nous croyons première au niveau de la causalité efficiente. Certes, cette division est irrecevable pour qui ne distinguerait pas spirituel de religieux.

30. Alors que c'est fondamentalement *à cause* de l'enseignement convergent des traditions, et en leur nom, que Guénon distingue par exemple la vie politique de la vie spéculative-contemplative. Dans un second temps seulement il vérifie et surtout *justifie* ses conclusions par rapport aux diverses modalités de la « nature humaine ». Cf. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* 1976, chap. I, et spécialement pp. 17-18. Cette démarche est *analogue* à celle du théologien : le point de départ est donné initialement, et on s'interdit tout jugement critique à son égard.

31. Nous l'affirmons contre l'enseignement constant de Maritain – et par là même contre la conclusion du cardinal Daniélou : « Le renversement de la relation qui unit métaphysique et révélation est la faiblesse, l'erreur principale de l'œuvre de Guénon » (J 375). La lumière de foi donne au chrétien un regard de fils à l'égard du Dieu-Père, et lui découvre un ordre nouveau et des finalités nouvelles dans la création, qui ne se substituent pas à l'ordre et aux structures de la création : Maritain a voulu reprendre *en philosophie* ce que saint Thomas affirmait *en théologie.* Cf. notre ouvrage *René Guénon..., op. cit.,* chap. XII : La critique de Jacques Maritain.

32. On trouve constamment dans son œuvre l'équation Sagesse = Spirituel = connaissance intellectuelle spéculative. Cf. par exemple *Autorité..., op. cit.,* chap. III, p. 41 : « Ce qu'on appelle " spirituel " n'a le plus souvent qu'un rapport bien lointain avec le point de vue strictement doctrinal et avec la connaissance dégagée de toutes les contingences. » La connaissance de foi et la connaissance prophétique sont deux modes de connaissance qui *de soi* ne sont pas inférieurs à la connaissance spéculative. Il est vrai que Guénon ne distingue pas toujours ces trois modes entre eux. Son « transfert d'ésotérisation » lui permet de ne plus analyser sitôt qu'il évolue à l'intérieur de la « science sacrée ».

33. Cf. l'Introduction d'Émile BRÉHIER aux *Ennéades* de Plotin, texte et traduction, Éditions Les belles Lettres, Paris, 1976, p. IV : « Dans l'école d'Ammonius, la préoccupation de la vie spirituelle et de la purification de l'âme était chose bien autrement importante que la culture intellectuelle pour elle-même. On n'y envisageait les doctrines qu'à titre de ferment spirituel [...]. » Cf. Louis GARDET et Olivier LACOMBE : *L'Expérience du Soi, Étude de mystique comparée,* Desclée de Brouwer, Paris, 1981, pp. 51-52 et sq. : « [...] étudier la

mystique de Plotin comme clef de voûte de sa philosophie. [...] Le thème de la primauté de l'Un-Bien n'est donc pas seulement une option métaphysique de Plotin grâce à laquelle il penserait mieux rendre compte de l'intelligibilité et des valeurs investies dans la pensée humaine et dans l'univers, que s'il adoptait quelque autre point de départ. Il s'agit bien plus encore de signifier le travail qui s'opère dans les profondeurs de l'âme, lorsqu'elle renonce à la dispersion, se " convertit ", se concentre, se simplifie et s'unifie en se rapprochant de sa Source. » L'œuvre de Guénon n'a-t-elle pas une signification analogue – les « options métaphysiques » étant assurément différentes?

34. L'âme est découverte comme une modalité de l'acte, alors que chez Platon elle est affirmée immédiatement à partir des mythes. Guénon adopte une position semblable à cette dernière lorsqu'il regarde l'homme premièrement et fondamentalement comme une modalité de la « manifestation formelle ».

35. La découverte de l'acte *au niveau de l'être* est un des sommets de la recherche d'Aristote. Ce principe éclaire tout le champ de la philosophie, spécialement son ascension vers la découverte de l'existence d'un Être premier. GUÉNON n'a pas saisi ce principe : « L'acte commun à deux êtres, suivant le sens qu'Aristote donne au mot " acte ", c'est ce par quoi leurs natures coïncident, donc s'identifient au moins partiellement. » – *Les États multiples de l'être,* 1980, chap. XV, p. 88, note 6.

36. Cf. M.-D. PHILIPPE : *De l'être à Dieu,* Téqui, Paris 1977, p. 307 : « N'est-ce pas la grandeur de saint Thomas d'avoir, grâce à Aristote et au-delà d'Avicenne, saisi la causalité au niveau métaphysique? Mais ne devons-nous pas aussi reconnaître qu'une fois élaborés [...] ces arguments ont été immédiatement précipités dans l'oubli? » GUÉNON écrit : « Le fait que le point de vue philosophique ne fait jamais appel à aucun symbolisme suffirait à lui seul à montrer le caractère exclusivement " profane " et tout extérieur de ce point de vue spécial et du mode de pensée auquel il correspond. » – *Les États..., op. cit.,* p. 8, note 1. Mais la symbolique au sens guénonien étant *reçue* par l'intelligence, n'est-ce pas fixer une limite *a priori* à l'exercice *autonome* de la vie de l'intelligence? Toute capacité implique une potentialité dont la limite n'est déterminée que par son acte. Or ici la limite est imposée par une autorité extrinsèque, les Traditions. Fixer *a priori* une limite à l'exercice humain de l'intelligence n'est-ce pas associer le conditionnement et la finalité de l'intelligence?

37. Du Prologue de la *Somme théologique* et de ce qu'on ne trouve dans cet ouvrage ni immanence ni apophase ni discours sur ce qui est « non-être » ou « au-delà de l'être », GUÉNON a tiré que l'enseignement de saint Thomas est essentiellement incomplet. Cf. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* 1976, p. 96 et chap. VIII; cf. J 167. M.-D. PHILIPPE estime quant à lui que dans ce Prologue saint Thomas reconnaît qu'il est serviteur... Cf. *Analyse théologique de la règle de saint Benoît, op. cit.,* p. 10. La troisième partie de la *Somme* ne fournit-elle pas un « support » surabondant pour contempler le mystère du Christ et s'unir ainsi à sa Personne? Mais assurément cette contemplation spécifiquement chrétienne n'est pas celle qu'avait en vue Guénon : il semble bien que toute l'équivoque soit là!

38. Nous ne pouvons pas inclure dans cette liste les Garrigou-Lagrange, Maritain, Daujat... qui, pour être partis vers saint Jean de la Croix, semblent n'avoir pas reconnu ou pas compris la voie proposée par l'Aquinate. Cf. notre ouvrage *René Guénon...,* op. cit., chap. X : Distinction des deux voies chrétiennes.

39. Cf. *supra,* note 49; cf. Maria Isabel SANTA CRUZ DE PRUNES : *La Genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin,* P.U.F., Paris, 1979, bibliothèque de l'École des hautes études.

40. Cf. les travaux de V. LOSSKY, Jeanne ANCELET-HUSTACHE, etc.

41. Citons encore Matila GHYKA, R. et I. SCHWALLER DE LUBICZ, etc.

42. Le cheminement de l'homme ne nous intéresse pas directement ici; une telle étude doit tenir compte de « cicatrices » héritées de l'enfance, comme le montrent les matériaux rassemblés au début de l'ouvrage de M.-F. James – bien que les conclusions qu'elle en tire appellent quelques réserves.

43. Par l'expression « apparentée à un néo-platonisme » (ou même à un néo-plotinisme) nous signifions qu'il y a similitude des perspectives (découverte spontanément? par la lecture de Plotin? par l'intermédiaire du soufisme? par ses contacts avec l'Inde?), mais pas dépendance des thèmes ni des thèses au sens que la critique historique accorde à la notion de dépendance ou d'influence. Cf. par exemple la thèse de Jean-Pierre LAURANT

reprise dans son ouvrage *Le Sens caché...*, ou encore les remarques de Jean ROBIN : *René Guénon..., op. cit.*, pp. 32 et sq.; cf. aussi J 69 et sq. Notons encore que les adjectifs immanentiste et intellectualiste doivent être pris sans aucune note péjorative, bien au contraire.

44. Cf. par exemple *Initiation et Réalisation spirituelle*, 1978, chap. I, p. 20. M.-F. James fait trop dépendre cette « pudeur spirituelle » de données psychologiques provenant du caractère ou de l'enfance. Plus profondément, les atavismes étant remis à leur juste place, le silence ou au contraire une exposition prudente de ses états intérieurs est un *mode fondamental* de la pédagogie spirituelle d'un maître envers ses disciples. Sur ce point sainte Thérèse d'Avila et saint Thomas d'Aquin diffèrent totalement.

45. Les travaux concernant les différentes « voies spirituelles » considérées du point de vue religieux ont donné naissance à une bibliographie immense, une place de choix devant être réservée au *Dictionnaire de spiritualité* édité à Paris par Beauchesne depuis 1936; on peut signaler aussi la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, la *Revue thomiste*, l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, le *Dictionnaire de théologie catholique* de Mangenot, certains travaux de Henri Brémond, d'une manière plus large l'*Histoire des religions* de « La Pléiade », etc. Tous ces ouvrages de langue française contiennent eux-mêmes d'importants éléments bibliographiques regroupés par centres thématiques. Cf. encore la collection « Que sais-je? » des P.U.F., Paris et la coll. « Maîtres spirituels » éditée au Seuil, Paris.

En fait, nous n'avons pas trouvé de bibliographie concernant la question centrale de notre article : la recherche d'une *méthode* non de découverte ni d'exploration mais de *distinction* des voies spirituelles. Il est vrai que nous avons besoin au point de départ d'une distinction précise entre le spirituel et le religieux – laquelle n'a pas toujours de signification, par exemple dans l'augustinisme. Cette distinction mérite une étude *strictement philosophique :* nous pensons que sur ce sujet l'œuvre de Guénon n'a pas encore donné tous ses fruits.

Les cinq « rencontres » de Pierre et de Jean

Denys Roman

En plus des exposés incomparables qu'il a écrits sur la doctrine métaphysique et sur les principes de l'initiation, cet esprit vraiment universel qu'était René Guénon nous a laissé des aperçus extrêmement précieux sur les sciences et les arts traditionnels, dont les sciences et les arts modernes ne sont, disait-il, que des « résidus » privés de toute « signification » un peu supérieure à la matérialité la plus immédiate. Il estimait, par exemple, que la géographie couramment étudiée et enseignée de nos jours n'est que la dégradation d'une géographie sacrée dont il eut pourtant, avant sa mort, l'occasion de voir les prodromes d'une sorte de renaissance [1]. De même, la chimie et l'astronomie modernes sont les vestiges dégénérés d'une alchimie et d'une astrologie traditionnelles, qui n'ont d'ailleurs rien à voir avec ce que les occultistes et autres charlatans de nos jours désignent sous ces noms. Quant à l'histoire, dont les modernes sont si fiers, Guénon pensait que ses « découvertes » sont d'autant plus sujettes à caution qu'elles ont trait à des époques plus reculées, la « solidification du monde » ayant fait disparaître tout ce qui, à de telles époques, avait pu dépasser le plan le plus matériel.

Pour lui, l'histoire « universelle » devait être interprétée à la lumière de la doctrine des cycles. Quant à l'histoire, plus limitée dans l'espace et dans le temps, du monde occidental, qui, durant les deux derniers millénaires, se confond avec la chrétienté, il convient, pour l'interpréter correctement, de tenir le plus grand compte du rôle qu'y a joué le Saint-Empire, héritier de l'Empire romain et par là de celui d'Alexandre, qui

succédait lui-même aux empires orientaux dont il est question dans la prophétie de Daniel.

L'histoire des deux derniers millénaires est donc dominée par les vicissitudes des rapports de la papauté avec le Saint-Empire, dont Guénon a parlé abondamment dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel.* Mais à côté de ces relations, qui prirent assez rapidement le caractère d'une lutte parfois violente, il y eut aussi, au sein même du christianisme, bien des démêlés entre la partie extérieure, visible de tous, de cette tradition, et sa partie intérieure cachée aux regards des profanes, et qui constitue l'ésotérisme chrétien.

Nous ne nous arrêterons guère aux objections faites par beaucoup de chrétiens qui nient l'existence même de cet ésotérisme. Quand le Christ remercie son Père d'« avoir caché certaines choses aux sages et aux puissants, et de les avoir révélées aux petits », ces paroles peuvent très bien s'entendre comme condamnant l'orgueilleuse sagesse « mondaine » et la puissance uniquement matérielle, et comme exaltant au contraire la sagesse plus « sûre » de ceux qui ont vocation à l'« état d'enfance ». Et certains commentateurs ont rappelé à ce sujet l'histoire biblique de l'enfant Daniel, triomphant par l'inspiration divine de l'expérience et de la fourberie des deux vieillards. Du reste, il y a dans les Évangiles bien des épisodes témoignant, pour quiconque est familier avec la science universelle du symbolisme, que certaines parties de l'enseignement de Jésus n'ont pas été dispensées à tous. Guénon a parfois signalé l'embarras que la seule évocation de ces passages causait à certains exégètes « officiels ». Mais, répétons-le, l'inspirateur divin des Écritures ne formule ses enseignements secrets que sous le voile du symbole; et Guénon pouvait critiquer ceux qu'il voyait incapables de déchiffrer le moindre « arcane », « y compris ceux que leurs propres Écritures proposent en foule aux exotéristes exclusifs qui ont des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre ».

Parmi les trois religions monothéistes ou « abrahamiques » (judaïsme, christianisme et Islam), la première et la troisième possèdent un enseignement ésotérique absolument admis et nullement persécuté : la Kabbale pour la première, le soufisme pour la troisième. De plus, les initiés à de tels ésotérismes doivent obligatoirement appartenir à l'exotérisme correspondant : tout kabbaliste doit pratiquer la religion juive, tout soufi doit observer les commandements de l'Islam.

Or, il est à remarquer que l'organisation initiatique en laquelle semble bien s'être résorbée la quasi-totalité de l'enseignement ésotérique du christianisme, nous voulons dire la Franc-Maçonnerie, n'est pas du tout liée à l'exotérisme chrétien. De plus, elle revendique pour son héritage non seulement cet ésotérisme chrétien dont nous venons de parler, mais aussi des « vestiges » d'anciennes traditions non chrétiennes, dont la plus connue est le pythagorisme. En conséquence, les Maçons réguliers peuvent appartenir à une tradition quelconque. Il est possible que cette particularité n'ait pas été étrangère à l'attitude, souvent méfiante et parfois franchement hostile, qu'ont observée à l'égard de la Maçonnerie les autorités exotériques chrétiennes. Une « illustration » très explicite d'une telle attitude vient d'ailleurs de nous être fournie tout récemment.

On pourrait ici nous faire une objection : qu'est-ce qui vous autorise à voir dans la Maçonnerie l'unique détentrice du « dépôt » ésotérique chrétien? Plusieurs arguments militent en ce sens, mais c'est avant tout le culte professé dans la Maçonnerie pour saint Jean [2], qui fut constitué au Calvaire « fils de la Vierge », et qui, de ce fait, en devint aussi le gardien [3]. C'est là un fait de la plus haute importance, car, étant donné les affinités de Marie avec la Présence divine *(Shekinah)*, Jean est devenu alors le prototype de tous les « gardiens de la Terre sainte », qualification qui, on le sait, fut donnée aux Templiers [4]. Et remarquons que ce culte de prédilection voué à saint Jean semble bien être particulier aux Francs-Maçons, comme il l'avait été aux Templiers. Ni le compagnonnage, ni les restes d'organisations hermétiques dont Guénon a évoqué la survivance possible, ni enfin l'hésychasme auquel certains attribuent un caractère initiatique « opératif » ne possèdent une telle insistance sur l'importance de la figure de saint Jean.

Dans le dix-huitième degré du rite écossais (« Souverain Prince Rose-Croix »), grade qui a un caractère très marqué d'hermétisme chrétien, on attache une grande importance aux initiales J.N.R.J., qui figurent sur l'écriteau placé en tête de la croix. En plus de la signification traditionnelle *(Jesus Nazarenus Rex Judacorum)*, ce grade donne aussi une interprétation alchimique : *Igne Natura Renovatur Integra.* Mais il y a aussi, dans les « questions d'ordre », le dialogue suivant qui mérite certaines explications :

« D'où venez-vous? – De Jérusalem.
Où allez-vous? – A Nazareth.
Quel est votre guide? – Raphaël.
De quel tribu êtes-vous? – De Juda. »

Les deux dernières réponses sont assez faciles à comprendre. Raphaël (« Remède de Dieu ») fait allusion à la « panacée universelle » ou « élixir de longue vie », source de cette « longévité » qui était une des marques des anciens Rose-Croix. Juda était la tribu royale des Juifs, celle de David, de Salomon et du Messie, et l'hermétisme ou *Ars regia* était par excellence l'art royal. Mais n'est-il pas étrange qu'un initié chrétien déclare se rendre de Jérusalem à Nazareth, alors que le Christ a passé son enfance et sa première jeunesse à Nazareth, et seulement les derniers jours de sa vie terrestre à Jérusalem? Que peut bien signifier un tel itinéraire, inverse de celui que suivit l'homme-Dieu?

C'est à Jérusalem que le Christ a formulé l'essentiel de son enseignement « public », à propos duquel il a pu assurer qu'il n'avait rien dit en secret. Mais Nazareth fut le théâtre de ce qu'on appelle sa « vie cachée », qui dura presque trente ans et dont les seuls bénéficiaires furent Marie et Joseph [5]. Et c'est pourquoi nous pensons que le Maçon qui répond qu'il va de Jérusalem à Nazareth exprime par là qu'il entend dépasser l'enseignement « public » de la doctrine chrétienne pour accéder, au moins en « désir », à son enseignement caché.

Tout ce qui est dit dans les Écritures chrétiennes de saint Jean a un caractère ésotérique et initiatique, mais ce caractère est surtout mis en évidence quand on lui applique les règles du symbolisme universel. Cela

n'est pas surprenant, puisque le but du langage symbolique est précisément d'aller plus loin que les possibilités étroitement limitées du langage « ordinaire ». Deux conséquences découlent immédiatement de ce que nous venons de dire. D'abord, les théologiens et les exégètes qui négligent l'importance de ce langage symbolique passent à côté de l'interprétation exacte et « supérieure » des textes qu'ils étudient. Ensuite, dans les dits textes, le moindre détail, qui pourrait paraître « insignifiant » si on le considère en lui-même, devient au contraire chargé de signification dès lors qu'on le considère à la lumière de la science symbolique.

Les textes relatifs à saint Jean qu'on trouve dans le Nouveau Testament peuvent être divisés en trois classes. Dans la première, saint Jean figure, sinon seul, du moins seul à être nommé entre les douze apôtres; le plus important de ces textes est celui où le Christ en croix fait de Jean le fils et le gardien de la Vierge. Dans la seconde classe, nous voyons Jean accompagné de son frère Jacques (lui aussi « fils du tonnerre ») et de Pierre; ces textes, au nombre de trois, ont trait à la Transfiguration, à la résurrection de la fille de Jaïre et à l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers. Enfin, la troisième classe comprend les textes où Jean est mis directement en relation avec le prince des apôtres, saint Pierre. Ces textes, au nombre de cinq (quatre à la fin de l'Évangile de Jean, un au début des Actes des apôtres), nous nous proposons de les examiner brièvement [6].

Jean, XIII, 21-28. – Nous sommes à la dernière cène. Le Christ vient de dire à ses apôtres : « L'un de vous me trahira. » Surprise des disciples, qui interrogent l'un après l'autre leur Maître sans obtenir de réponse. Finalement Pierre, voyant Jean qui repose sur la poitrine du Seigneur, lui fait signe d'interroger Jésus, qui donne alors au disciple préféré l'indication du « signe manuel » qui permettra de reconnaître le « fils de perdition ».

Jean, *XVIII, 15-25.* – Après l'agonie au jardin des Oliviers et l'arrestation de Jésus, tous les disciples, l'abandonnant, se sont enfuis. Pierre et Jean, cependant, suivent de loin le cortège qui conduit le prisonnier à la demeure du grand-prêtre Caïphe. Jean, qui était connu du grand-prêtre, entre dans la cour du palais et y fait aussi entrer Pierre. C'est dans cette cour que vont se produire les trois reniements successifs du prince des apôtres, lequel, ayant croisé son regard avec celui de Jésus après avoir entendu le coq chanter, sortira de la cour pour « pleurer amèrement ».

Jean, XX, 1-9. – Le Vendredi saint est passé, la fête du sabbat aussi, et, le premier jour de la semaine commençant à luire, Marie de Magdala, accompagnée de quelques autres femmes, achète des parfums et se rend au sépulcre pour embaumer le corps du crucifié. En arrivant, elles trouvent la pierre qui fermait le sépulcre enlevée, l'entrée béante et le tombeau vide. Dans son affolement, Marie-Madeleine se précipite chez les apôtres pour les informer. Pierre et Jean partent en courant au sépulcre. Jean arrive le premier, mais attend que Pierre soit arrivé et entré dans le sépulcre pour le suivre et constater à son tour qu'il est inutile de chercher parmi les morts l'Auteur de la Vie.

Jean, XXI, 15-24. – Le quatrième épisode est célèbre, car il termine le quatrième Évangile. Pierre, dont les larmes et l'amour ont lavé la faute, vient d'être confirmé par son Maître dans sa charge de Pasteur des agneaux

et des brebis, qui implique, rappelons-le, le « pouvoir des clefs » donnant la faculté de lier et de délier. Devant de pareilles faveurs, Pierre, qui voit alors Jean se diriger vers eux, se demande ce que le Maître a bien pu réserver à son disciple bien-aimé. Il interroge le Christ, qui lui fait alors la réponse célèbre : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? »

Actes des apôtres, III, 1-10. – Nous sommes maintenant dans les tout premiers jours de l'Église. Pierre et Jean montent au Temple pour y prier. A la porte, un boiteux leur demande l'aumône, et Pierre lui dit : « Je n'ai ni or ni argent, mais ce que j'ai je te le donne. Au nom de Jésus de Nazareth, lève-toi et marche. » Le miracle s'accomplit aussitôt.

Examinons maintenant, à la clarté du symbolisme, ces cinq épisodes. Pour interpréter le premier rappelons-nous que Pierre représente l'exotérisme, Jean l'ésotérisme et Judas la contre-initiation. On voit alors que l'exotérisme a besoin de l'ésotérisme pour déceler les « prestiges » de la contre-initiation. Et on nous dira sans doute que – Guénon l'avait déjà signalé – l'ésotérisme chrétien et la Maçonnerie en particulier se sont aussi mal défendus contre les infiltrations de la contre-initiation que les Églises chrétiennes et le catholicisme par exemple [7]. Mais on peut assurer en tout cas que personne, en Occident, n'a autant que Guénon donné de précisions sur les tactiques des forces obscures et, d'une manière générale, sur la « technique de la subversion ». Et c'est à sa connaissance exceptionnelle de tout ce qui touche à l'ésotérisme et à l'initiation qu'il devait ses clartés sur leurs antithèses émanant du « Satellite sombre » : le néo-spiritualisme et la contre-initiation.

Le second épisode que nous avons rapporté est difficile à interpréter; car il pourrait sembler que c'est Jean qui, en introduisant Pierre dans la cour de Caïphe, lui a donné l'occasion de ses trois reniements. Mais il serait bien audacieux, celui qui se permettrait de « juger » une défaillance aussitôt expiée par les larmes. *O felix culpa!* chantait l'Église, naguère encore, dans la nuit de la Résurrection, à propos du péché d'Adam, qualifié aussi de « péché nécessaire ». Et nous remarquerons que si Pierre n'avait pas été amené par sa faute à quitter la cour de Caïphe et ainsi à se séparer de Jean, il aurait accompagné ce dernier au Calvaire et aurait été ainsi le témoin du don incomparable fait par Jésus au disciple bien-aimé. De ce don, les seuls témoins auront donc été les femmes qui, bravant les clameurs d'une foule poussant des cris de mort, furent fidèles jusqu'à la fin et purent ainsi assister aux derniers moments de l'homme-Dieu et participer avec Joseph d'Arimathie à sa mise au tombeau [8].

Les troisième et quatrième épisodes sont faciles à interpréter. Le troisième souligne la primauté de celui à qui furent conférés les titres de Pasteur des brebis et de Prince des apôtres, et à qui furent remises les clefs du royaume des cieux. Le quatrième épisode rappelle cependant que cette autorité s'arrête là où commence le domaine de Jean.

Dans le cinquième épisode, nous voyons Pierre agir seul pour guérir le malheureux frappé du « signe de la lettre B », Jean ne figurant dans cette histoire que par sa seule présence. Nous pensons qu'il y a là une leçon à méditer soigneusement par les « frères de Jean ». Dans la chimie moderne, fille indigente de l'alchimie traditionnelle, on appelle « catalyseur » un

corps qui, nécessaire à une réaction, n'est cependant pas affecté par cette réaction qu'il se contente de permettre ou tout au plus d'activer. L'idéal, pour ceux qui se réclament de l'ésotérisme et de l'initiation, serait de pratiquer ce que Guénon appelle une « activité non agissante ». Une telle attitude est plus commune en Orient qu'en Occident, et l'on sait l'importance du « non-agir » *(Wu-Wei)* dans la tradition extrême-orientale. Mais la tentation de l'« activisme » hélas! a fait des ravages dans bien des branches de la Maçonnerie.

On pourrait tirer, des cinq rencontres que nous venons d'examiner rapidement, quelques « enseignements pratiques » à l'usage des organisations initiatiques occidentales (et surtout des obédiences maçonniques) et plus spécialement des dignitaires qui ont reçu la lourde tâche de les diriger. Surveillance attentive de l'action insidieuse, mais parfois terriblement efficace, qu'exercent les agents de l'« adversaire » qui ont su s'infiltrer dans les rangs de l'initiation authentique; patience à toute épreuve à l'égard des autorités exotériques régulières, en dépit de leurs incompréhensions, de leurs injustices et parfois même de leurs calomnies; enfin refus absolu de céder à la « tentation » d'impliquer la Maçonnerie dans n'importe quelle activité de l'ordre social ou politique. Ceux qui connaissent bien l'œuvre de Guénon savent que de telles recommandations n'ont jamais été d'une nécessité aussi pressante que de nos jours. Et cela nous amène à quelques réflexions sur ce que nous appellerions volontiers le rôle dévolu à la Maçonnerie à la fin du cycle actuel.

Dans les anciens rituels, quand on demandait à un visiteur : « Où se tient la Loge de saint Jean? », il devait répondre : « Sur la plus haute des montagnes ou dans la plus profonde des vallées, qui est la vallée de Josaphat. » Cette expression reconnaissait donc à la Maçonnerie, et cela en raison de ses rapports avec saint Jean, un lien particulier avec le « jugement dernier ». D'autre part, au XVIII[e] siècle en Angleterre, certains ateliers rattachés à l'obédience la plus traditionnelle d'alors, la « Grande Loge des Anciens », travaillaient avec la Bible ouverte à la seconde Épître de saint Pierre, qui est un des rares textes scripturaires parlant ouvertement des derniers temps. Enfin, nous rappellerons que, selon l'interprétation des plus anciens Pères de l'Église, l'« obstacle » à la venue de l'Antéchrist dont parle saint Paul dans la seconde Épître aux Thessaloniciens n'était autre que l'Empire romain. Cet Empire, reconstitué par Charlemagne, devint bientôt le « Saint-Empire romain germanique », le mot « germanique » signifiant ici ésotériquement, comme il en sera également dans la Rose-Croix, la « terre des germes ». Cet Empire disparut en 1806, quelques années après qu'eût été fondé aux États-Unis d'Amérique le premier Suprême Conseil du Rite Écossais. Depuis lors, les Suprêmes Conseils de chaque nation portent le titre de « Suprêmes Conseils du Saint-Empire », et les armoiries du trente-troisième degré de l'Écossisme sont les armoiries mêmes du Saint-Empire, avec la devise *« Deus meumque jus »*, que le Grand Orient de France, toujours avide de « modernisation », a cru bon de remplacer par *Suum cuique jus.* Il se trouve donc que l'« idée » (au sens platonicien de ce mot) du Saint-Empire est actuellement « résorbée » dans la Franc-Maçonnerie, et plus précisément dans le dernier degré du Rite Écossais. Cela n'est pas sans importance, étant donné ce que les anciens auteurs chrétiens ont écrit sur le rôle eschatologique de l'Empire romain.

Nous ne savons si, même parmi les lecteurs les plus attentifs de René Guénon, nombreux ont été ceux qui ont remarqué les lignes qui terminaient son compte rendu de l'article « La Franc-Maçonnerie » d'Albert Lantoine, inséré dans une *Histoire générale des Religions* publiée dans l'immédiat après-guerre [9]. Le Maître, après avoir loué Lantoine « d'avoir fait justice de la légende trop répandue sur le rôle que la Maçonnerie française du XVIII[e] siècle aurait joué dans la préparation de la Révolution et au cours de celle-ci » et déploré « l'intrusion de la politique dans certaines Loges », discutait la conclusion de l'auteur pour qui la Maçonnerie pourrait être destinée à devenir « la future citadelle des religions ». Et Guénon, tout en admettant que beaucoup ne verront dans une telle conception « qu'un beau rêve », ne rejetait pas absolument l'« espérance » de Lantoine, mais il lui faisait subir en quelque sorte une « transmutation » traditionnelle. Précisant que le rôle envisagé par Lantoine « n'est pas tout à fait celui d'une organisation initiatique qui se tiendrait strictement dans son domaine propre », il ajoutait que « si la Maçonnerie peut réellement venir au secours des religions dans une période d'obscuration spirituelle presque complète, c'est d'une façon assez différente » de celle envisagée par l'auteur de la *Lettre au Souverain Pontife,* « mais qui du reste, pour être moins apparente extérieurement, n'en serait cependant que d'autant plus efficace ».

Ces lignes sont énigmatiques, les plus énigmatiques peut-être qu'ait jamais écrites René Guénon. Mais il est évident que la « période d'obscuration spirituelle presque complète » dont parle Guénon ne peut être que le règne de l'Antéchrist. L'auteur des *Aperçus sur l'initiation,* qui dut avoir très tôt la révélation ou, si l'on préfère, la « conscience » du rôle exceptionnel qui lui était réservé, n'écrivait rien sans y avoir mûrement réfléchi, et les « beaux rêves » n'étaient pas son fait. Nous sommes persuadé que le texte que nous venons de rappeler peut fournir l'explication de l'attention que, dès sa première jeunesse et jusqu'à ses derniers jours, il a constamment accordée à la Franc-Maçonnerie, attention qui a causé la surprise de beaucoup et aussi le scandale de quelques-uns. Guénon voyait dans cette organisation, en qui s'est résorbé tout ce qui a compté véritablement dans les initiations occidentales, des marques d'une « vitalité » lui permettant de triompher des attaques incessamment menées contre elle par tout ce qui procède de la « sphère de l'Antéchrist ». Et cette vitalité nous fait penser à celle promise à l'apôtre Jean, un des deux saints patrons de la Maçonnerie, quand il entendit déclarer de lui : « Je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne. » Déclaration bien grave, quand elle est prononcée par celui qui a pu dire : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. »

NOTE ADDITIONNELLE SUR LE SAINT-EMPIRE

Les très fréquentes allusions faites par René Guénon au Saint-Empire dans plusieurs de ses ouvrages, surtout dans *l'Ésotérisme de Dante* et aussi dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* ont surpris beaucoup de ses

lecteurs, qui parfois ont vu là une sorte de « jugement de valeur » concernant un certain type de gouvernement qui, de plus, avait eu la « malchance » d'être presque toujours en hostilité avec les régimes français, que ces régimes fussent d'ailleurs royalistes, républicains ou « bonapartistes ». Il est vrai que Charles-Quint est une figure peu sympathique aux Français, surtout si on l'oppose au « roi-chevalier » François Ier, en oubliant d'ailleurs que ce dernier, qui à Pavie avait « tout perdu, fors l'honneur », trouva moyen, quelques mois plus tard, de perdre à son tour cet honneur en reniant sa signature : acte aussi peu chevaleresque que possible. Mais peu importe : les armées des « Impériaux » (sous la Révolution on disait les *Kaiserlicks*) étaient formées de hordes aussi peu disciplinées que celles de leurs adversaires français; mais, tout compte fait, les ravages qu'elles exerçaient n'étaient que jeux d'enfants comparés à ceux que nous promettent, pour les guerres futures, les progrès de la science moderne, mis au service des passions nationalistes exacerbées.

Selon Guénon, c'est à l'époque de Dante, et donc de la destruction des Templiers, que l'Occident chrétien a rompu avec sa tradition, et qu'en conséquence la lutte entre les deux « pouvoirs » s'envenima, au point que les armées de Charles-Quint, commandées par le connétable de Bourbon, prirent Rome et la livrèrent durant de longs jours à un affreux pillage. Ce n'est pas les tentatives humaines, trop humaines, pour établir en Europe une monarchie universelle qui doivent nous intéresser ici, mais seulement les éléments incontestablement traditionnels qu'on peut déceler dans l'« idée » même du Saint-Empire.

Le fondateur de l'Empire romain, César, avait pris pour modèle Alexandre le Grand, qui avait conquis tout l'Orient, de la Macédoine à l'Indus. Le début de cette extraordinaire aventure avait été marqué par l'épisode du « nœud gordien », et Guénon a précisé que le glaive des Francs-Maçons a pour but de jouer le même rôle que celui joué jadis par l'épée d'Alexandre [10]. Ce rôle est un rôle de « séparation », la première des « opérations » hermétiques, qui consiste à « séparer le subtil de l'épais », selon les termes de la *Table d'émeraude*. Certains textes alchimiques assurent que cette séparation une fois accomplie, le reste des opérations hermétiques n'est plus que « travail de femme et labeur d'enfant ». Et de fait, une fois que le héros grec eut tranché le nœud gordien, ses diverses conquêtes s'accompliront avec une rapidité dont on a peu d'exemples dans l'histoire.

Dans l'histoire romaine, on ne voit rien qui rappelle l'épisode du nœud gordien, mais cependant les nœuds et surtout les « liens » ont joué un rôle, important mais énigmatique, dans les institutions de la cité aux sept collines [11]. Par exemple, un des plus hauts dignitaires religieux, le flamine de Jupiter, était pour ainsi dire « ligoté » par un nombre incroyable de règles, presque toutes ayant trait aux liens et aux nœuds, et qui rendaient sa fonction, malgré les avantages et les honneurs qu'elle comportait, assez peu enviable [12]. A notre connaissance, seul René Guénon a pu donner une explication satisfaisante, parce que traditionnelle, des anomalies auxquelles était soumis le pontife de Jupiter :

> « La vie du *flamen Dialis*, qui est décrite en détail [13], est un exemple remarquable d'une existence demeurée entièrement traditionnelle dans un milieu qui était déjà devenu profane dans

une assez large mesure; c'est ce contraste qui fait son étrangeté apparente, et cependant c'est un tel type d'existence, où tout a une valeur symbolique, qui devrait être considéré comme véritablement normal. »

Il y avait dans les institutions romaines une autre particularité bien singulière : il s'agit du « faisceau des licteurs », qui était porté devant les magistrats lorsqu'ils se déplaçaient. Ce faisceau était constitué par une hache (symbole de la foudre) entourée de douze baguettes liées ensemble. Arturo Reghini a fait remarquer que le nombre des licteurs qui précédaient les magistrats variait selon la dignité de ces derniers, mais qu'il ne pouvait être que de 1, 2, 3, 4 ou 6, c'est-à-dire d'un sous-multiple de 12. Les deux consuls qui, après la destitution de Tarquin le Superbe, avaient remplacé la royauté, avaient droit chacun à douze licteurs; et lorsque, après la mort de César, l'Empire fut institué par Auguste, cette dignité suprême était honorée par 24 licteurs. Reghini voyait dans cette importance donnée au nombre 12 une marque des rapports particuliers de Rome avec la tradition pythagoricienne, laquelle, comme on sait, procédait de la tradition hyperboréenne [14].

Après l'écroulement causé par les invasions des Barbares, une longue période de plus de trois siècles s'écoule, où l'Empire d'Occident n'est plus qu'un souvenir nostalgique pour quelques dévots de la splendeur romaine passée. Le jour de Noël de l'an 800, Charlemagne est couronné empereur à Rome, et le pape reprend pour lui l'antique acclamation traditionnelle : « A Charles-Auguste, couronné de Dieu, grand et pacifique Empereur des Romains, vie et victoire! » Cet événement fait grand bruit, et le calife de Bagdad, Haroun-al-Rachid, envoie à la cour d'Aix-la-Chapelle « les clefs du Saint-Sépulcre », geste dont le symbolisme hermétique n'a pas besoin d'être développé. Au traité de Verdun, l'Empire passe à Lothaire, mais ce sera, en 962, un souverain allemand, Othon le Grand, qui prendra le premier le titre de maître du Saint-Empire romain germanique et sera sacré par le pape Jean XII. Cette dignité, bien qu'élective en principe, restera pratiquement allemande, puis autrichienne jusqu'à son abolition, mais elle était officiellement romaine [15].

Quand le Saint-Empire, en 1806, fut détruit par Napoléon, son dernier titulaire, François II, prit le titre d'empereur d'Autriche [16]. Le pape cependant continua d'accorder certains privilèges liturgiques [17] et même « électifs » [18] aux monarques qui n'étaient plus que les « vestiges » de l'héritage laissé par l'antique Rome impériale [19].

Il est étrange que pendant les années qui précédèrent l'abolition du Saint-Empire, et même dès le XVIII[e] siècle, des groupements maçonniques aient pris des titres tels que celui de « Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident » [20]. Étienne Morin, muni d'une « patente » dont l'authenticité, vraie ou fictive, a fait noircir bien des pages [21], partit pour les États-Unis d'Amérique, où devait se fonder le premier Suprême Conseil du Rite Écossais, organisation qui donnera naissance dans chaque pays à un organisme appelé officiellement « Suprême Conseil du Saint-Empire [22] ».

Le symbolisme du trente-troisième degré écossais est particulièrement intéressant. Un non-Maçon, Michel Vâlsan, l'a étudié dans un long article

où il en examine tous les aspects [23]. Négligeant ce qui se rapporte au triangle inversé, à la couleur noire et à la correspondance des 33 grades avec les 33 ans de la vie du Christ, nous examinerons plutôt l'interprétation qu'il donne des armoiries du trente-troisième degré.

Elles représentent un aigle bicéphale (dans le langage héraldique on dirait une aigle « éployée »), portant sur ses deux têtes la couronne impériale et tenant dans ses serres une épée avec la devise *Deus meumque jus*. Michel Vâlsan rappelle que l'aigle, dans les traditions antiques qui furent celles de l'Empire romain, était l'oiseau de Jupiter, le maître de la foudre; et que dans le christianisme il est le symbole propre à saint Jean, le « fils du tonnerre ». Et les deux têtes de l'aigle équivalent aux deux figures de Janus, dont Guénon a souligné les rapports avec les deux Jean. Quant aux trois autres éléments du blason, qui se superposent dans leur représentation, ils symbolisent les trois « fonctions » de la puissance impériale : la couronne symbolise la fonction administrative, l'épée la fonction militaire et la devise (à cause du mot *jus*) la fonction judiciaire.

Le « nœud vital » dont nous parlions au commencement de cet article assure en somme « la fonction entre les éléments constitutifs » du « composé humain » et d'ailleurs de tout être vivant. Il a pour analogue le « point sensible » qui doit exister dans tout édifice « construit selon les règles de l'Art ». Et, si nous passons de ces composés individuels à des organisations qui, sans être à proprement parler universelles, ont cependant pour ainsi dire « vocation » à l'universalité, on peut dire que chacune d'elles doit posséder quelque chose de comparable à ce qu'était le « nœud gordien » pour l'Empire de l'Asie. L'épée d'Alexandre qui trancha le nœud gordien préludait ainsi à l'écroulement du royaume perse, mais en même temps elle inaugurait la longue série des conquêtes qui allaient former l'Empire grec, complété par la suite par César. Cette épée avait donc joué le double rôle de séparation et de rassemblement, conformément à l'adage hermétique *solve et coagula*, qui résume le processus du Grand Œuvre. On sait qu'une des « marques » de la réussite de cette Œuvre est la production de l'or, qui a fait tourner tant de têtes ignorantes de cette règle élémentaire qui prescrit aux initiés le « rejet des pouvoirs », ou du moins le « non-attachement » aux « fruits de l'action ». L'apparition de l'or au terme du Grand Œuvre a pour correspondance la restauration de l'âge d'or à la fin d'un *manvantara*. Et c'est sur ce dernier point que nous voudrions maintenant nous arrêter.

Vers la fin de son ouvrage *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, René Guénon cite et commente un passage du traité *De Monarchia* où Dante assigne à l'empereur la mission de conduire l'humanité à la « félicité temporelle » formellement assimilée par l'Alighieri au « Paradis terrestre », c'est-à-dire à l'âge d'or qui doit inaugurer le « cycle à venir ». Et Guénon de remarquer « qu'au moment même où Dante formulait » la mission dévolue providentiellement aux chefs du Saint-Empire, « les événements qui se déroulaient en Europe étaient précisément tels qu'ils devaient en empêcher à tout jamais la réalisation ». On peut ajouter qu'à l'époque (début du XIX[e] siècle) où l'héritage « idéal » du Saint-Empire fut transmis (dans des conditions fort obscures) à la Franc-Maçonnerie, celle-ci était depuis longtemps devenue entièrement « spéculative » et ne conférait plus

qu'une initiation « virtuelle ». Mais on ne doit pas ici oublier la parole de saint Paul : « Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir [24]. » Car une virtualité peut toujours, sous l'action de l'Esprit, passer « de la puissance à l'acte », et les ténèbres, dans leur sens supérieur, sont grosses des possibilités les plus lumineuses. Le Vendredi-saint, « depuis la sixième heure du jour [où le Christ fut mis en croix] jusqu'à la neuvième [où Jésus, ayant poussé un grand cri, rendit l'esprit], il y eut des ténèbres sur toute la terre ». C'est pourtant au sein de cette « nuit obscure » que saint Jean put entendre les paroles qui faisaient de lui le recteur immortel de l'ésotérisme chrétien. Tout changement d'état, et *a fortiori* le passage d'un cycle à un autre, « ne peut s'accomplir que dans l'obscurité ».

L'épée maçonnique, conformément à l'adage hermétique, a pu « séparer le subtil de l'épais », c'est-à-dire séparer l'idée « principielle » du Saint-Empire des diverses tentatives effectuées pour sa « mise en marche » dont l'histoire a conservé le souvenir. Tentatives qui ne pouvaient que rarement être heureuses, puisque l'histoire ne « couvre » que les périodes les plus sombres de l'« âge sombre ». Les anciens Pères de l'Église assuraient que l'« obstacle » à la venue de l'Antéchrist n'était autre que l'Empire romain. Or, à la clôture des tenues des Suprêmes Conseils, le Grand Commandeur souhaite à ses dignitaires « la bénédiction du Saint Patriarche Hénoch ». Ce personnage est un des deux « témoins » qui, dans l'Apocalypse, sont mis à mort par les serviteurs de l'Antéchrist. L'autre témoin est Élie, mais Hénoch représente la tradition antédiluvienne, celle qu'Adam reçut dans le Paradis terrestre. Nous voici donc ramenés à ce qui concerne le « retour de l'âge d'or ». Avons-nous réussi à faire pressentir les « liens » qui relient le « nœud gordien » aux rituels actuels de la « Puissance dogmatique » de la Maçonnerie? Car, tout cela est enveloppé de ténèbres, ces ténèbres, assimilées par l'Écriture à la « gloire divine », qui chassèrent les prêtres du Temple lors de la dédicace de cet édifice sacré, et qui faisaient dire à Salomon : « L'Éternel veut habiter dans l'obscurité [25]. » Il serait vain de prétendre percer toutes les énigmes constituant ce que Guénon, reprenant, pour la transposer de sens, une expression de Ferdinand Ossendowski, a pu appeler « le mystère des mystères ».

Une remarque pour terminer. On nous dira sans doute que les dignitaires actuels des « Suprêmes Conseils du Saint-Empire » n'ont aucune idée du rôle que, nous basant sur l'autorité de Dante et surtout de René Guénon, nous supposons leur être réservé. Nous le savons, et d'ailleurs Michel Vâlsan l'avait déjà signalé et Guénon avant lui. Seulement, nous pensons aussi qu'il ne faut pas sous-estimer l'ampleur de la « conversion » (au sens étymologique de « retournement ») provoquée par le « renversement des pôles » qui doit préluder à l'avènement du « cycle à venir ».

Denys Roman

NOTES

1. Nous faisons ici allusion à l'ouvrage de Xavier GUICHARD sur *Eleusis-Alésia*. De nos jours, des recherches du même genre, mais beaucoup plus approfondies et fécondes, ont

été menées par M. Jean RICHER, dont un ouvrage capital, *Géographie sacrée du monde grec*, vient d'avoir une nouvelle édition notablement augmentée (Éditions de la Maisnie, Paris).

2. Guénon tenait beaucoup à ce que, dans les rituels, l'expression « Respectable Loge » fût toujours complétée par les mots « de saint Jean ». On connaît l'importance des deux fêtes solsticiales dans la Maçonnerie. Et dans certains Rites, notamment de langue espagnole, les travaux sont ouverts et fermés, et les grades sont conférés « au nom de Dieu et de saint Jean ». Les Maçons de langue anglaise aiment à se qualifier de *John's Brothers* (Frères de Jean).

3. L'Écriture insiste sur ce point : « Jésus, voyant au pied de la croix sa mère, et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : Femme, voilà ton fils. Il dit ensuite au disciple : Voilà ta mère. Et à partir de ce moment, le disciple la prit chez lui » (Jean, XIX, 26-27).

4. Dans les litanies de saint Joseph, ce patriarche est appelé *custos Virginis*. La même appellation peut être appliquée à Jean l'Évangéliste. Marie eut ainsi trois « gardiens » : Joseph, Jésus, Jean. Il est à remarquer que Joseph est le patron des charpentiers (constructeurs en bois) et Jean celui des maçons (constructeurs en pierre). D'autre part, les noms des trois « gardiens » commencent par un *iod*, première lettre du tétragramme; et l'on sait que les trois S qui figurent dans le « delta » du grade de « Chevalier du Soleil » sont en réalité trois *iod* déformés. Nous ne savons si l'on fait quelque allusion à ces « coïncidences » dans un grade assez pratiqué autrefois : celui d'« Écossais des trois J J J ».

5. Il est bien évident que l'enseignement que put dispenser Jésus avant sa « vie publique » est aussi « divin » que celui que devaient recevoir par la suite les apôtres. On sait que le seul événement de la vie cachée qu'ait rapporté l'Évangile est le pèlerinage à Jérusalem que Jésus, âgé de 12 ans, fit en compagnie de ses parents. Il put y donner la preuve d'une sagesse divine qui frappa d'étonnement les docteurs de la Loi. Plusieurs auteurs spirituels ont longuement commenté les mystères de la vie cachée du Sauveur, et notamment certains moines cisterciens, parmi lesquels on peut citer saint Amédé, évêque de Lausanne.

6. En intitulant le présent article « Les cinq rencontres de Pierre et de Jean », nous voulions dire que c'est en relatant cinq épisodes importants que l'Écriture met pour ainsi dire face à face les deux Apôtres dont la personnalité l'emporte incontestablement sur celle des dix autres. Mais il est bien évident que, durant les trois ans de la vie publique du Christ, les douze Apôtres, qui vivaient en commun, se sont rencontrés chaque jour.

7. Nous pensons surtout ici à la psychanalyse (et particulièrement à celle de Jung), dont Guénon a souligné le caractère dangereux à la fin du *Règne de la quantité*. Il est même à remarquer que, dans la Maçonnerie, c'est le Rite Écossais qui semble avoir été spécialement visé, ce qui a permis à certains de donner de son symbolisme des interprétations d'une fantaisie vraiment débordante.

8. Ce rôle des femmes lors de la Passion et aussi de la résurrection du Christ pourrait aider à résoudre en partie la difficulté mentionnée par Guénon pour l'établissement des rituels destinés à l'initiation féminine.

9. Cf. *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t. II, pp. 99-100.

10. Cf. *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t. I, pp. 10-11. – Selon l'explication très brève que Guénon donne ici, le nœud gordien devait être, pour « l'empire de l'Asie », exactement ce qu'est, pour tout composé (dans le style hermétique on dirait « pour tout mixte ») l'équivalent du « nœud vital » qui constitue « le point de jonction qui relie entre eux ses éléments constitutifs ». Le nœud gordien une fois tranché, le royaume de Darius était frappé mortellement; mais cette mort coïncidait avec une naissance, celle de l'Empire hellénistique.

11. Sur le symbolisme très important des liens et des nœuds, cf. *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, chap. LXVIII.

12. Citons, parmi ces règles que les Romains faisaient observer sans les comprendre, quelques-unes parmi les plus significatives. Le flamine de Jupiter ne pouvait monter à cheval, sans doute à cause des rênes. Il ne devait porter sur lui aucun nœud, et dans sa demeure il ne devait y avoir que des hommes libres. Chose plus extraordinaire encore : quand le flamine se déplaçait dans Rome, s'il lui arrivait de rencontrer des gardes conduisant un prisonnier enchaîné ce dernier était aussitôt dépouillé de ses liens et rendu à la liberté. Comment ne pas penser ici que dans cette même Ville Éternelle viendrait s'établir, pas tellement plus tard, un apôtre à qui son maître avait conféré le pouvoir de lier et de délier *(potestas ligandi et solvendi)*, c'est-à-dire ce « pouvoir des clefs » dont Guénon a souligné le caractère hermétique?

13. Ces lignes sont extraites d'une chronique sur un ouvrage italien, chronique reproduite dans les *Comptes rendus* (pp. 59-64). Cette chronique contenait quelques réserves, parfois importantes, mais aussi des éloges dont Guénon était assez peu coutumier pour les productions de l'érudition officielle. Il écrit par exemple : « L'auteur reconnaît la limitation (peut-être faudrait-il plutôt dire l'atrophie complète) de certaines facultés chez les modernes, qui, pour cette raison même, prennent pour une simple question de " foi " (au sens vulgaire de croyance) ce qui était pour les anciens une véritable " expérience " (et, ajouterons-nous, une expérience tout autre que psychologique). » Il nous semble voir le sourire que dût avoir Guénon en découvrant chez un érudit moderne un jugement aussi « flatteur » pour ses confrères en « intellectualité ».

14. Cf. *Comptes rendus* de René Guénon, p. 16. – Il va sans dire que l'utilisation du faisceau des licteurs par le « fascisme » mussolinien, comme celle du *svastika* par le « nazisme » hitlérien, constituent, pour des symboles traditionnels, une « profanation », au sens étymologique de ce mot.

15. La « titulature » des chefs du Saint-Empire était la suivante : « N., par la grâce de Dieu Empereur des Romains, César toujours Auguste, Majesté sacrée. »

16. Sa titulature devint alors : « N., par la grâce de Dieu empereur d'Autriche, roi apostolique de Hongrie, roi de Bohême, de Dalmatie », etc.

17. Dans les « missels » d'avant 1914, on trouvait, parmi les « grandes oraisons » du Vendredi saint, une prière spéciale « pour l'Empereur »; et une rubrique précisait que cette oraison ne devait être utilisée que dans les pays soumis à la couronne d'Autriche-Hongrie.

18. Ce privilège provoqua, au conclave de 1903, l'élection de Pie X. Et le premier acte du nouveau pontife fut d'abolir cette disposition à laquelle il devait son élévation à la chaire de Pierre.

19. Guénon a rappelé que l'Autriche et la papauté eurent particulièrement à souffrir du prétendu « principe des nationalités ». Mais il y eut d'autres « utilisations » des « résidus psychiques » laissés dans le pays qui fut si longtemps le siège de la puissance matérielle du Saint-Empire. Avant la catastrophe de 1914, dans une Vienne étourdie par les valses de Strauss, se développaient, avec l'appui, paraît-il, des finances impériales, les deux pseudo-doctrines, ennemies en apparence et pourtant solidaires dans les « profondeurs de l'abîme », dont les effets sinistres et pervers n'ont malheureusement pas fini d'exercer leurs ravages : la psychanalyse et le national-socialisme. – Sur l'utilisation des « résidus psychiques » à des fins maléfiques, cf. *Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, chap. XXVII, et surtout la fin du § 5. – Bien entendu, les « restes » « posthumes » d'une « réalité » aussi importante que le Saint-Empire ne pouvaient être épargnés; et nous ajouterons que, dans la Maçonnerie, c'est précisément ce qui se rapporte à l'héritage de l'idée même de l'Empire qui fut l'objet privilégié des « infiltrations » dont parle Guénon dans le passage auquel nous venons de nous référer.

20. Le « Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident, Grande et Souveraine Loge de Saint-Jean de Jérusalem » fut fondé vers 1760 et on le considère comme étant à l'origine, du « Rite de Perfection » en vingt-cinq grades, d'où procède le Rite Écossais en trente-trois degrés.

21. Il est absolument vain de rechercher des documents sur certains faits mystérieux concernant l'histoire de la franc-maçonnerie, comme il est vain d'en rechercher touchant la réalité de son ascendance templière. Tous ces faits sont entourés d'une obscurité naturelle et aussi voulue. Il semble même que le comportement de certains personnages énigmatiques (et nous pensons ici notamment à Cagliostro) ait eu surtout pour but de détourner l'attention de ce qui se passait de vraiment important dans l'ordre maçonnique.

22. Dans les rituels « écossais » datant de l'époque napoléonienne ou de la Restauration, on trouve, pour l'ouverture et la clôture des travaux comme aussi pour la collation des grades, des formules telles que la suivante : « A la gloire du Grand Architecte de l'Univers, au nom et sous les auspices des Souverains Grands Inspecteurs Généraux, trente-troisième et dernier degré du Rite Écossais Ancien et Accepté, constituant le Suprême Conseil du Saint-Empire, je déclare, etc. » Chaque Suprême Conseil est aussi qualifié de « Puissance dogmatique de la Franc-Maçonnerie ». Cela n'empêche pas certains hauts Maçons (surtout dans les pays latins) de déclarer, chaque fois qu'ils en ont l'occasion, que la Maçonnerie se distingue des religions parce qu'elle enseigne non des dogmes, mais des symboles. Le malheur, pour la solidité de cette argumentation, c'est que les dogmes sont aussi des symboles. Dans le christianisme par exemple, les dogmes auxquels tout fidèle est tenu

d'adhérer sont consignés dans trois formulaires appelés Symbole des apôtres, Symbole de Nicée et Symbole de saint Athanase.

23. « Les derniers hauts grades de l'Écossisme et la réalisation descendante », in *Études traditionnelles* de juin, juill. et sept. 1953.

24. Dans l'article de Michel Vâlsan que nous avons cité dans la note précédente, cet auteur écrit : « Peu importe, pour la conservation d'une fonction, que le conservateur soit un initié réel ou virtuel ». On sait d'ailleurs que le caractère virtuel d'une initiation n'altère aucunement la « régularité » et donc la validité des grades qu'elle confère.

25. Cf. II Paralipomène (II Chroniques), v, 7 – vi, 1 : « Quand l'arche d'alliance eut été installée dans le Temple, dans le Saint des saints, sous les ailes des Chérubins [...], la nuée descendit dans le sanctuaire. Les prêtres ne purent y rester pour le service divin, car la gloire de Dieu remplissait le Temple. Alors Salomon s'écria : L'Éternel veut habiter dans l'obscurité. »

René Guénon franc-maçon[1]

Édouard Rivet

Le titre de cet article ne manquera pas de surprendre quelque peu ceux de nos lecteurs qui n'ont encore de René Guénon qu'une connaissance superficielle et qui, par ailleurs, n'ont d'autre idée de la Franc-Maçonnerie que l'« idée reçue » habituelle.

Que sait-on généralement de Guénon? D'une part, qu'il était un métaphysicien (salué, après sa mort, comme le plus grand que la France – et même l'Occident – ait connu depuis plusieurs siècles), d'autre part, qu'il était un homme religieux musulman – qui observait strictement les prescriptions de sa religion.

Que sait-on généralement de la Franc-Maçonnerie? On la considère volontiers comme une société qui véhicule des idées héritées du XVIII^e^ siècle, profondément marquée par le positivisme du XIX^e^ et par le scientisme du début du XX^e^, une institution foncièrement anticléricale et même antireligieuse, ou encore comme une société d'entraide qui fut plus ou moins liée au personnel politique de la troisième République.

Certes, Guénon n'aurait pas nié certains de ces aspects, les mettant sur le compte d'une dégénérescence, remontant à plusieurs siècles (car la Franc-Maçonnerie, loin d'être née au début du XVIII^e^ siècle, comme on le répète, remonte au contraire à des temps beaucoup plus éloignés, des « temps immémoriaux » disent les maçons anglais).

Guénon insisterait sur le fait que cette dégénérescence s'est accentuée à partir de l'époque en question (1717-1723) alors que, d'opérative, la Franc-Maçonnerie est devenue spéculative en supprimant toute référence

à la religion chrétienne, au profit d'un déisme, une sorte de religion naturelle, « sur laquelle tous les hommes sont d'accord ».

En dépit de cette dégénérescence, l'institution avait, pour Guénon, le mérite d'avoir conservé un ensemble de rites et de symboles (une conservation que l'on pourrait dire providentielle), susceptible de servir de support à certains hommes qualifiés pour atteindre, non à des connaissances purement mentales, mais à des états liés au développement d'une « intuition intellectuelle », l'« intellect pur », selon le terme en usage dans la scolastique, grâce à la transmission d'un « influx spirituel », lors même du rattachement à l'institution, c'est-à-dire à l'« initiation » (ce terme pris dans le sens d'« entrée »). Nous en arrivons alors à cette affirmation capitale de Guénon, très souvent citée et qu'il importe de reproduire intégralement :

> « Des investigations que nous avons dû faire à ce sujet en un temps déjà lointain, nous ont conduit à une conclusion formelle et indubitable [...] : si l'on met à part le cas de la survivance possible de quelques rares groupements d'hermétisme chrétien du moyen âge, d'ailleurs extrêmement restreints en tout état de cause, c'est un fait que, de toutes les organisations à prétentions initiatiques qui sont répandues actuellement dans le monde occidental, il n'en est que deux qui, si déchues qu'elles soient l'une et l'autre, par suite de l'ignorance ou de l'incompréhension de l'immense majorité de leurs membres, peuvent revendiquer une origine traditionnelle et une transmission initiatique réelle : ces deux organisations, qui, d'ailleurs, à vrai dire, n'en furent primitivement qu'une seule, bien qu'à branches multiples, sont le Compagnonnage et la Franc-Maçonnerie [2]. »

En dehors de cela, a souvent dit Guénon, « il n'y a que charlatanisme ou fantaisie », en un mot « pseudo-initiation »... et même parfois quelque chose de pire, qui relève de la « contre-initiation ». Dans une lettre du 12 février 1935, il écrivait :

> « Je dois cependant ajouter qu'il est possible qu'il y ait encore çà et là quelques kabbalistes, mais ils ne se font pas connaître et doivent être fort difficiles pour accepter des élèves, même parmi les Juifs; quant aux non-Juifs, cela leur est pratiquement inaccessible. »

Il n'est pas question de retracer ici la biographie de René Guénon : on peut se référer au livre de Paul Chacornac *la Vie simple de René Guénon* [3]. Disons seulement que, entre 1906 et 1909, il fut amené à s'intéresser à diverses associations, qui faisaient un certain bruit à cette époque, toutes animées par Papus (le docteur Gérard Encausse), des associations qui se disaient « spiritualistes », avec des prétentions initiatiques (certaines d'entre elles étaient même des parodies de la Franc-Maçonnerie). « Toutes ces organisations, a écrit Chacornac, se présentaient avec un caractère plus ou moins secret : pour les connaître, il fallait y entrer. »

Il importe de citer ici ce qu'écrivait Guénon, dans la revue *le Voile d'Isis,* en 1932 [4], une déclaration sur laquelle nous reviendrons plus loin :

« Si nous avons dû, à une certaine époque, pénétrer dans tels ou tels milieux, c'est pour des raisons qui ne regardent que nous seuls; et de plus, actuellement, pour d'autres raisons dont nous n'avons pas davantage à rendre compte, nous ne sommes membre d'aucune organisation occidentale, de quelque nature qu'elle soit, et nous mettons quiconque au défi d'apporter à l'assertion contraire, la moindre justification. »

N'insistons pas davantage, pour en arriver au sujet de cet article « René Guénon franc-maçon », c'est-à-dire à l'entrée de Guénon dans la Franc-Maçonnerie véritable, ou, si l'on veut, « officielle »; en 1912, on le trouve membre de la Loge « Thébah » qui relevait de la Grande Loge de France.

L'activité de Guénon y fut de courte durée, la guerre de 1914 ayant réduit considérablement les travaux des Loges, dont la plupart durent se mettre « en sommeil ». Or, à la reprise, après la guerre, Guénon ne retourna pas dans sa Loge, et on ne lui connaît plus dès lors d'activité – disons plus précisément de présence – dans l'une ou l'autre des Obédiences maçonniques officielles. La raison de cette attitude, certes, « ne regardait que lui ». Il n'empêche que l'on n'a pas manqué de s'interroger à ce sujet.

On peut cependant affirmer que Guénon fut franc-maçon de 1912 jusqu'à sa mort : il faut savoir, en effet, que l'initiation maçonnique est indélébile et qu'un maçon qui, pour une raison quelconque (mise en sommeil, démission ou même radiation), n'a plus d'activité, ne perd pas sa qualité maçonnique : il est alors considéré comme, selon l'expression anglaise, un « maçon non attaché » (on dit plutôt, maintenant, en France, un maçon « sauvage »).

Jean Baylot, qui n'était certes pas un adversaire de la Maçonnerie (il fut un de ses hauts dignitaires) a écrit, dans un article intitulé « René Guénon franc-maçon? » (mais le point d'interrogation était-il bien de lui?), dans la revue *Planète plus* [5] :

« Guénon ne regagna Paris qu'en 1921 [...] la non-réapparition de l'être physique de Guénon dans une enceinte maçonnique, ne signifie pas une rupture [...]. Comment un génie comme Guénon s'évertuant à trouver les mots par lesquels il ferait comprendre aux autres ce qu'était la Tradition que, pour son propre compte, il avait retrouvée et ressaisie, n'aurait-il pas senti un certain vide, une certaine inutilité dans un Temple un peu desséché, d'une Loge, même traditionaliste, où se déroulaient des rites entièrement formels? »

Est-il besoin de dire que nous laissons à Jean Baylot la responsabilité de son opinion?

Jusqu'en 1973, l'on pensait généralement que Guénon n'avait plus eu d'activité maçonnique : c'est alors qu'eut lieu, dans la loge « Villard de Honnecourt », une intervention d'un ami de Guénon (entré lui-même en Maçonnerie en 1941), Frans Vreede, qui avait fréquenté Guénon entre 1921 et 1930, qui avait correspondu avec lui par la suite et l'avait même revu au Caire, au cours de deux séjours.

Cette déclaration de Frans Vreede a reçu une grande publicité, reproduite dans plusieurs ouvrages, livres ou revues (notamment le livre de M. Denys Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*) auquel on pourra se référer [6]. M. Jean Reyor la mentionne dans son article de ce *Cahier;* en voici l'essentiel. Vreede déclare :

> « Guénon me précisa qu'il était membre d'une maîtrise, c'est-à-dire d'un groupement de Maîtres à tous grades, dont la tradition orale remontait à l'époque artisanale de la Maçonnerie française [...] Pour empêcher à l'avenir, toute déviation, toute divulgation et toute trahison, ils décidèrent l'anonymat des membres et que, désormais, il n'y aurait plus de statuts ni d'autres documents écrits, plus de candidatures, etc. »

Il est une évidence qu'il est tout de même bon de rappeler : si l'on peut affirmer qu'un fait quelconque a existé, dès lors que l'on a la preuve de cette existence, on ne peut affirmer, dans le cas contraire, que ce fait n'a pas existé.

Lorsque Guénon dit qu'il n'appartient à aucune organisation occidentale, il faut entendre par là notamment la Franc-Maçonnerie, puisqu'en effet, une organisation maçonnique qui aurait son siège en Orient et des membres orientaux, n'en serait pas moins une organisation « occidentale ». D'autre part, Guénon, s'il pouvait toujours se considérer comme un franc-maçon « non attaché » (et sa correspondance le prouve, avec sa « forme maçonnique »), pouvait très bien dire qu'il n'appartenait pas, en fait, à la Maçonnerie, organisation occidentale. Mais la déclaration de Guénon, que nous avons citée plus haut, est postérieure à 1930 et à son départ de France.

Reste la période entre 1921 et 1930. Il y a alors une hypothèse, souvent envisagée, qu'il faut éliminer.

A vrai dire, cette élimination est facile à faire et l'on est surpris que l'on ait attaché à cette hypothèse une telle importance. Il s'agit d'une *« Guilde of operative freemasonry »* qui existait en Angleterre au début du siècle. Elle était loin de répondre au critère de secret absolu dont parle F. Vreede : une documentation considérable (les « documents Stretton ») a été publiée à partir de 1908-1909, dans plusieurs revues maçonniques d'Angleterre et des U.S.A., notamment dans *The Co-Mason,* organe de la Maçonnerie mixte, à laquelle appartenait l'éditeur de cette revue, Miss Bothwell-Gosse, qui fut « acceptée » dans la Guilde en 1910, en gravit en quelques années les sept échelons et devint ainsi un des trois Grands Maîtres (le troisième).

Ces documents comportaient notamment une abondante correspondance entre deux dirigeants de la Guilde, Clement Stretton et John Yarker.

Yarker mourut en 1913 et Stretton en 1915 : pendant la guerre, la Guilde fut « en sommeil », et ensuite Miss Bothwell-Gosse ne fut pas en mesure de la réveiller. En 1925, avec ses amis, elle quitta l'Ordre mixte « le Droit Humain », pour fonder *« The Order of Free and Accepted Masonry for Men and Women »,* une Maçonnerie spéculative dont l'organe, *The Speculative Mason,* qui faisait suite au *Co-Mason,* poursuivit la publication des documents Stretton... pendant plusieurs décennies!

Notons qu'à sa mort, en 1954, Miss Bothwell-Gosse était qualifiée de *« Grand Master VII° Guilde of Operative Freemasons. »*

The Speculative Mason accordait une place importante aux écrits de Guénon, qui, de son côté, rendait compte régulièrement des articles de la revue anglaise et ses comptes rendus étaient généralement favorables. On sait que Guénon fut intéressé par les « documents Stretton » et il lui arriva de collaborer occasionnellement au *Speculative Mason* pour répondre aux questions posées par ses lecteurs sur divers sujets relatifs aux rites et aux symboles. (Il signait alors A. W. Y., les initiales de son nom islamique transcrit en lettres latines.) Une de ses réponses nous paraît intéressante : dans le volume XXVII de juillet 1935, un lecteur ayant demandé s'il y avait encore, en Égypte, des guildes de Maçons opératifs, Guénon répondait :

« Il n'y a aucun doute qu'il y avait, il y a quelques années, non seulement en Égypte, mais encore en d'autres pays du monde musulman, des guildes de Maçons opératifs, ou d'autres ouvriers [...] mais tout cela appartient à un passé assez lointain. » Il poursuit en montrant la ressemblance entre les rites et les symboles des confréries islamiques et du Compagnonnage et il termine en disant : « Ces quelques faits ne sont que de simples références à un sujet qui nous est connu par expérience directe et par tradition orale [7]. »

Revenons à la déclaration de Frans Vreede du 29 octobre 1973 à la Loge « Villard de Honnecourt ». Elle a provoqué une grande surprise : la plupart de ceux qui en ont parlé ont été étonnés d'apprendre qu'il aurait existé, du vivant de Guénon, une Maçonnerie opérative en France – alors que Guénon a écrit qu'il en existait encore en Angleterre et dans d'autres pays d'Europe [8]. On en connaît, certes, en Angleterre (notamment une guilde des Charpentiers de Londres qui, il y a quelques décennies, « acceptait » des membres étrangers à l'art de bâtir). En fait, il est très difficile de déterminer si de telles organisations sont maçonniques, compagnonniques ou simplement corporatives.

En considérant les critères invoqués par Vreede, secret absolu, anonymat des membres, absence de candidatures et cooptation, etc., la surprise doit résider plutôt dans la divulgation faite, et, raison aggravante, à quelqu'un qui n'était pas franc-maçon, par René Guénon que l'on sait par ailleurs si scrupuleux dans l'application – et le respect – des règles des organisations initiatiques.

La chose aurait pu se comprendre si Vreede avait dit : Guénon me précisa *qu'il avait été membre* [...] » dans un passé lointain et alors que la maîtrise en question n'existait plus au moment où il parlait.

Certes, en 1973, Vreede avait quatre-vingt-six ans, mais ses deux interventions à la Loge « Villard de Honnecourt » témoignent qu'il était parfaitement maître de ses pensées et de ses paroles (il parlait couramment le français). On a pu seulement lui reprocher de parler de l'« initiation hindouiste » de Guénon, ce qui, en fait, est un non-sens, Guénon lui-même ayant très souvent insisté sur une telle impossibilité, disant : « On naît hindou, on ne devient pas hindou. »

Il faudrait aussi parler de la communication de Frans Vreede « Science moderne et initiation actuelle » au colloque de Cerisy-la-Salle, de

juillet 1973. Vreede parle d'une « amitié de trente années avec Guénon, fondée sur une affinité spirituelle à toute épreuve », pour développer ensuite des idées, certes intéressantes, mais qui sont, presque toujours, en complète opposition avec celles de Guénon! On imagine le compte rendu que, en faisant abstraction de son amitié pour lui, Guénon aurait pu faire d'une telle communication. Et, si on ne l'imaginait pas, on pourrait se reporter à un article de M. Giorgio Manara, rendant compte du colloque de Cerisy-la-Salle, sous le titre « René Guénon dans la Tour de Babel », paru dans le numéro 47 (juillet-décembre 1977) de la *Rivista di Studi Tradizionali* [9].

N'insistons pas davantage sur cette affaire qui semble intéresser surtout ceux qui s'obstinent à rechercher des « sources » aux connaissances de Guénon. Disons, pour finir là-dessus, que l'on se trouve devant une alternative : ou bien Guénon a divulgué un secret, ou bien Vreede a pu interpréter ou rapporter d'une manière inexacte une conversation qui aurait pu avoir eu lieu une cinquantaine d'années plus tôt.

Au lecteur de choisir.

Il est une autre question qui a soulevé également beaucoup de discussions, tant parmi les adversaires de Guénon, que parmi ses partisans.

On sait que Guénon a déclaré qu'il souhaitait qu'on ne lui attribuât que les écrits portant la signature René Guénon. Or, de nombreux écrits ont paru sous d'autres signatures, ou anonymement, mais dont l'auteur est aisément reconnaissable.

Il y a d'abord les textes parus dans la revue *la Gnose* entre 1910 et 1912 (donc avant l'entrée de Guénon dans la Franc-Maçonnerie) et signés Palingénius.

Puis les articles parus dans une publication intitulée *la France anti-maçonnique,* pendant environ un an (1913-1914), sous la signature Le Sphinx, ainsi que quelques anonymes.

Dans un compte rendu paru dans *le Voile d'Isis* de février 1933, Guénon, répondant à un journaliste qui avait fait allusion à ces articles publiés sous pseudonymes, s'exprimait ainsi :

> « Si l'on savait combien cela nous est égal; et comme certaines allusions qui veulent être perfides sont loin de nous toucher [...] d'autant plus que ceux de nous qu'elles prétendent viser, sont morts depuis bien longtemps! »

On ne saurait mieux, de la part de Guénon, renier les textes en question.

Voyons d'abord les articles de *la Gnose :* ceux qui concernaient les doctrines traditionnelles ont été repris ultérieurement, soit par Guénon lui-même (par exemple les textes sur *l'Homme et son devenir selon le Védânta* et sur *le Symbolisme de la croix*), ou après sa mort, par M. Reyor dans les *Études traditionnelles,* ou par Roger Maridort dans des ouvrages posthumes de Guénon.

Ceux qui concernaient la Franc-Maçonnerie, n'ont été repris que par le directeur des Éditions traditionnelles, « à titre proprement documentaire », sans autre explication, ni préface ni présentation, dans les *Études*

sur la Franc-Maçonnerie et le compagnonnage [10]. Ces textes peuvent, à bon droit, surprendre les lecteurs de René Guénon. Il nous faut ici reproduire une note importante de M. Jean Reyor parue dans *le Symbolisme* de janvier-février 1965 :

> « Il est évident que, dans ses œuvres doctrinales, Guénon, comme il l'a toujours affirmé, n'exposait pas des idées personnelles, mais présentait, en un langage approprié au langage occidental, *un enseignement oriental qu'il avait reçu.* Il n'en allait assurément plus de même quand il en était amené à traiter des aspects spécifiques aux traditions occidentales ou religieuses, voire de leur état de conservation en un moment donné. Là, il devait appliquer aux informations qu'il pouvait recueillir certains principes généraux communs à toutes les traditions, certains critères, de sorte que les points de vue exposés par lui dépendaient à la fois de l'étendue et de la sûreté de sa documentation et de son habileté à appliquer ces principes et ces critères, de son degré de connaissance personnelle aussi, au moment où il écrivait. Il est aisé de comprendre que les divers facteurs qui entraient ainsi en jeu se soient perfectionnés de 1910 à 1950 [...]. »

Plus intéressante est l'affaire de *la France antimaçonnique.* En plusieurs occasions, Guénon a exprimé son opinion sur l'Église catholique : on peut lire notamment, dans *la Crise du monde moderne* [11] : « Il est bien certain que c'est dans le catholicisme seul que s'est maintenu ce qui subsiste encore, malgré tout, d'esprit traditionnel en Occident. »

Il parle, il est vrai, un peu plus loin, « d'une conservation à l'état latent ». L'opposition entre l'Église et la Franc-Maçonnerie constituait donc un obstacle au redressement traditionnel du monde occidental.

Guénon dut amener à ses vues un catholique qui dirigeait une petite revue, très lue, disait-on, dans les milieux catholiques, en raison de son orientation et de son titre, *la France antimaçonnique,* et qui ouvrit – largement – à Guénon les colonnes de sa revue. Citons ici à nouveau Jean Baylot qui écrivait dans l'article mentionné plus haut :

> « Guénon montre l'incompatibilité de la mission originelle [des organisations maçonniques françaises] avec l'antithéisme obsessionnel. Il tente de montrer aux catholiques que la Maçonnerie ne doit pas être jugée sur ces aberrations et souhaite que le catholicisme, majoritaire en France, serve de support exotérique à l'élite venant, à partir de lui, retrouver la source lointaine et unique. »

Effectivement, les quelques articles de Guénon, publiés en 1913-1914 et signés Le Sphinx, n'étaient nullement hostiles à la Maçonnerie : il s'agissait d'études historiques sur des régimes maçonniques du XVIII[e] siècle, « l'ordre des Élus Coens », qui n'eut qu'une existence éphémère, auquel appartient Louis-Claude de Saint-Martin, et le « Régime Écossais Rectifié », créé en 1782, auquel appartient Joseph de Maistre. Les articles relatifs à ce régime furent reproduits après la mort de Guénon, dans la revue *Études*

traditionnelles (alors animée par M. Reyor), et repris, comme les autres, dans les deux livres édités par les Éditions traditionnelles.

La collaboration de Guénon à *la France antimaçonnique* ne se poursuivit pas au-delà de quelques numéros : il faut dire que la surprise – et même le scandale – avaient été grands, dans les milieux catholiques... comme dans certains milieux maçonniques.

Examinons à présent ce que fut l'influence de René Guénon sur la Franc-Maçonnerie. Il faut d'abord envisager la Maçonnerie française et la Maçonnerie des pays à population francophone, la Belgique et la Suisse. Trois périodes différentes sont à distinguer : une première période va du début de la publication des livres et des articles de revues, portant la signature de René Guénon, en 1921, jusqu'en juin 1940.

Durant cette période, les écrits de Guénon n'eurent qu'une très faible audience auprès des francs-maçons : les revues auxquelles il a collaboré n'avaient qu'une diffusion très réduite et même la revue *le Voile d'Isis,* qui était toujours marquée par l'occultisme primaire qui avait été en vogue au début du siècle, n'était que très peu connue des francs-maçons; et, quand elle l'était, n'était que très peu appréciée. La transformation du *Voile d'Isis* en *Études traditionnelles,* en 1937, une revue qui fut dès lors animée par Guénon lui-même, n'accrut pas d'une façon notable sa diffusion. D'autre part, les ouvrages de Guénon publiés entre 1921 et 1939, à part *la Crise du monde moderne,* en 1927, étaient plutôt des ouvrages doctrinaux, assez peu accessibles à la majorité des francs-maçons, qui pouvaient être, au mieux, intéressés par un symbolisme élémentaire et par une philosophie humaniste et progressiste.

Les francs-maçons « symbolistes » lisaient plus volontiers la revue intitulée précisément *le Symbolisme,* dirigée par Oswald Wirth, ainsi que les livres de cet auteur : la plupart des francs-maçons étaient invités à étudier les *Manuels interprétatifs des trois grades* écrits par cet auteur (les quelques autres manuels existants n'étaient pas d'une nature très différente).

Oswald Wirth avait été formé dans les milieux occultistes du début du siècle. (Il fut notamment proche de Stanislas de Guaïta.) Il a conservé les mêmes idées jusqu'à sa mort, en 1943.

En Maçonnerie, son enseignement ne dépassait pas le domaine de la morale ordinaire et de la psychologie. Il voyait volontiers dans la pratique du rituel un « jeu » auquel les maçons doivent se livrer : il parle de « rites laïques ». Et lorsqu'il écrit, par exemple, que « les francs-maçons ne poussent pas la superstition au point d'attacher une vertu sacramentelle à l'accomplissement de leurs rites », Guénon a beau jeu de répliquer : « Précisément, nous les trouvons bien " superstitieux ", au sens le plus strictement étymologique, de conserver des rites dont ils ignorent totalement la vertu. »

Un autre point est particulièrement significatif : on sait que la tradition maçonnique prescrit la présence, sur l'autel de la Loge, de la « Troisième Grande Lumière », à savoir la Bible (ou tout autre livre sacré). C'est là une question qui a toujours divisé les maçons français (et qui les divise d'ailleurs encore de nos jours). Or, Oswald Wirth s'est toujours montré hostile à la présence de la Bible.

Il est évident que Guénon n'a jamais manqué, dans ses critiques de revues, de dire ce qu'il pensait des opinions exprimées par Wirth, lequel, de son côté, ne manquait aucune occasion de manifester une certaine hostilité à son égard.

Dans ces conditions, on comprend aisément que les lecteurs de Wirth n'aient guère été séduits par les écrits de Guénon.

Une deuxième période commence en 1945, après l'interruption due à la guerre et à l'Occupation.

Oswald Wirth était mort en 1943. La revue *le Symbolisme* fut d'abord dirigée pendant une courte période par J. Corneloup, puis par Marius Lepage : ce dernier entreprit une correspondance avec René Guénon, et, sans renier cependant Wirth qu'il considérait toujours comme son premier Maître, se rapprocha progressivement des idées « guénoniennes ». Sans doute n'y adhéra-t-il pas sans certaines réserves, et l'on pourrait alors se demander quelle peut être la valeur d'une adhésion à l'œuvre de Guénon qui ne serait pas complète, tant cette œuvre constitue un tout cohérent. On en eut une preuve avec la polémique qui s'engagea entre Lepage, dans *le Symbolisme,* et M. Reyor, dans les *Études traditionnelles,* après la mort de Guénon, au sujet du rapport entre l'exotérisme et l'ésotérisme.

Il n'empêche que la revue *le Symbolisme,* grâce à la nouvelle orientation de Lepage (et surtout peut-être, il est juste de le dire, de celle de son collaborateur, un ancien disciple de Wirth lui aussi, François Ménard), devint un organe précieux pour faire connaître, dans les milieux maçonniques, l'œuvre de Guénon.

C'est à cette époque que parurent quelques livres de Guénon, plus accessibles à la majorité des lecteurs francs-maçons, que ceux qui avaient été publiés avant la guerre : il s'agit surtout de *Aperçus sur l'initiation* (1946), composé d'articles parus dans *le Voile d'Isis-Études traditionnelles* qui, nous l'avons dit, n'avait connu qu'une diffusion limitée. Mentionnons aussi la parution, en 1945, du *Règne de la quantité et les Signes des temps* et, en 1946, de *la Grande Triade.* Il faut aussi remarquer qu'à partir de 1946, les articles des *Études traditionnelles* se rapportant à la Franc-Maçonnerie furent plus nombreux et certains ont même pu voir là un regain d'intérêt de Guénon pour l'institution, comme si, en fait, cet intérêt n'avait pas été constant.

Une troisième période serait marquée par la mort de René Guénon, en janvier 1951. Cet événement connut un certain retentissement, tant dans la grande presse, que dans les revues littéraires, philosophiques ou religieuses : l'œuvre de Guénon fut, certes, discutée, souvent critiquée, mais elle eut alors une audience qu'elle n'avait jamais connue et qui ne cesse de s'accroître depuis lors. Il faudrait alors signaler la parution de nombreux ouvrages posthumes, dans lesquels furent assemblés des articles parus du vivant de l'auteur. Nous parlerons plus loin de la création, en 1947, à l'instigation de Guénon, d'une Loge maçonnique, « La Grande Triade », qui fut l'occasion de faire connaître davantage encore aux francs-maçons, l'œuvre de Guénon.

Il y a plus encore : en 1960, M. Jean Reyor, qui avait quitté la revue *les Études traditionnelles* dont il était l'animateur depuis 1925, fut invité par Marius Lepage à collaborer régulièrement au *Symbolisme :* cette col-

laboration fut fort importante, elle se poursuivit jusqu'à la disparition de la revue, en 1971, et sa contribution à la diffusion de l'œuvre de Guénon dans les milieux maçonniques fut considérable.

En ce qui concerne les pays non francophones, une nouvelle distinction est à faire : les pays dits latins, dans lesquels la religion dominante est la religion catholique romaine et les pays anglo-saxons dans lesquels la religion dominante est une des religions réformées ou catholique non romaine. Il faut remarquer que l'immense majorité des francs-maçons répartis dans le monde appartient à cette deuxième catégorie. Il est évident que ces francs-maçons n'ont pas été frappés par l'excommunication papale de 1738 : l'institution a donc pu conserver là un caractère religieux, que l'on pourrait même qualifier de piétiste, en y ajoutant, notamment pour les U.S.A., un certain caractère patriotique.

En revanche, dans les pays latins, les formations maçonniques, en butte à l'hostilité de l'Église romaine, notamment à partir du XIX[e] siècle, ont été amenées à adopter une attitude anticléricale, voire même antireligieuse. Leurs membres se déclaraient volontiers rationalistes, ou, comme ils semblent vouloir dire aujourd'hui, humanistes.

Autant que l'on puisse le savoir, il semble que la Franc-Maçonnerie anglo-saxonne ait été très peu perméable aux idées de Guénon, contrairement aux Franc-Maçonneries latines, à savoir la Franc-Maçonnerie italienne et celles de l'Amérique latine. (La renaissance des Franc-Maçonneries ibériques est trop récente pour qu'il soit possible d'en parler.)

Il importe de signaler que la traduction, et, partant, la diffusion des ouvrages de Guénon a été plus importante dans les pays latins que dans les autres.

Toutefois, le cas de l'Italie est particulier, en raison de l'importance qu'y eut Julius Évola (1898-1974), auteur de nombreux textes, articles et livres, dans lesquels il expose et défend les principes traditionnels. Il diffère, certes, de René Guénon, sur quelques points de doctrine, non négligeables, mais qu'il n'y a pas lieu d'envisager ici. Il se réfère, dans toute son œuvre à Guénon. Un de ses amis intimes, M. Pierre Pascal, nous dit qu'Évola lui déclara au cours d'une conversation : « René Guénon fut mon maître, je n'ai fait que le continuer en le transposant dans l'action [12]. » Par ailleurs, dans son autobiographie, *le Chemin du cinabre* [13], Évola parle de Guénon comme d'un Maître qui n'a pas d'équivalent à notre époque. Les deux hommes ont échangé une abondante correspondance, portant en grande partie sur leurs points de désaccord, notamment sur la Franc-Maçonnerie. Car Évola n'était pas favorable à cette institution, et c'est bien le moins que l'on puisse dire. Cependant, nous allons voir que, sans changer radicalement de position, il adopta, dans ce domaine, une attitude plus nuancée.

C'est Arturo Reghini, écrivain et haut dignitaire de la Franc-Maçonnerie italienne, qui a fait connaître Guénon à Évola. Il était lui-même en rapport épistolaire avec Guénon; la réédition de son livre *les Nombres sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique* est suivie de la reproduction de treize lettres de Guénon [14].

Dans son livre *le Mystère du Graal,* Évola a écrit [15] :

« Dans le cas particulier de la maçonnerie moderne, d'un côté son syncrétisme confus, le caractère artificiel de la hiérarchie de ses degrés – caractère manifeste même pour un profane – la banalité des exégèses courantes, sociales et rationalistes appliquées à différents éléments repris par la Maçonnerie et ayant en soi un contenu effectivement ésotérique – tout cela tendrait à la faire apparaître comme un exemple typique d'une organisation pseudo-initiatique. Mais si l'on considère d'autre part la " direction de l'action " de l'organisation en question en se référant aux données que nous avons notées plus haut et à son activité révolutionnaire, on éprouve la sensation précise de se trouver en présence d'une force qui, dans le domaine de l'esprit, agit contre l'esprit, une force obscure d'antitradition et de contre-initiation. »

Dans une note, l'auteur ajoute : « Nous ne voudrions pas que le lecteur nous soupçonne d'entretenir la moindre animosité envers la Maçonnerie. » Et il parle de ses relations amicales avec de hauts dignitaires maçons.

Il en arrive même – notamment dans son livre *Chevaucher le tigre* [16] à douter de la transmission d'une initiation, même « virtuelle », par une institution ayant eu autrefois un caractère initiatique authentique, mais qui est entrée, depuis longtemps, dans une phase d'extrême dégénérescence, au point, écrit-il, « que l'on a toute raison de supposer que le pouvoir qui en constituait originellement le centre s'en est retiré, ne laissant plus substituer, derrière la façade, qu'une sorte de cadavre psychique ».

Il ajoute même que, en Orient, des organisations susceptibles de transmettre une initiation valable, sont devenues de plus en plus rares et inaccessibles, quand encore, écrit-il,

« les forces qu'elles portaient ne s'en sont pas retirées, parallèlement au processus général de dégénérescence et de modernisation qui a désormais envahi également ces régions. En règle générale, l'Orient lui-même, aujourd'hui, n'est plus en état de fournir au plus grand nombre que des " sous-produits ", dans un " régime de résidus ", et il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer l'envergure spirituelle des Asiatiques qui se sont mis à exporter et à divulguer chez nous la " sagesse orientale " ».

Dans un article de la revue italienne *la Destra,* de mars 1972, intitulé « Ma correspondance avec Guénon [17] », Julius Évola résume les divers points de divergence entre Guénon et lui et donne l'opinion de Guénon sur ces points, exposée dans plusieurs lettres, et notamment dans une lettre du 13 juin 1949 qu'il a reproduite intégralement (en français), à la suite de son article.

Citons une première réponse de Guénon; il écrit :

« Ce que j'ai dit la dernière fois au sujet de mon rattachement à des organisations initiatiques (bien que je n'aime guère parler de ces choses qui ne peuvent avoir d'intérêt pour personne d'autre que moi) répondait à cette phrase de votre lettre : " [...] le plus

souvent en dehors de cette secte, il s'en est trouvé qui ont été capables d'une plus grande compréhension en matière de choses initiatiques, chose qui, peut-être, s'est vérifiée dans votre propre cas [18]. "

Cela m'a fait craindre, poursuit Guénon, que vous ne supposiez que, dans mon cas, il avait pu s'agir d'une de ces initiations sans rattachement régulier à quoi que ce soit, que, pour ma part, je ne peux considérer que comme purement imaginaire. »

Guénon s'élève en outre comme l'emploi du mot « secte » *(setta)*. Il écrivait plus loin :

« Quand je parle de la Maçonnerie sans préciser autrement, il s'agit toujours de la Maçonnerie proprement dite, comprenant exclusivement les trois grades d'Apprenti, de Compagnon et de Maître, auxquels on peut seulement ajouter les grades anglais de *Mark* et de *Royal Arch,* complètement inconnus dans la Maçonnerie continentale [19]. Quant aux multiples hauts grades, tels que ceux auxquels vous faites allusion, il est évident qu'il y a là-dedans des choses d'un caractère très divers, et que la connexion que veulent établir les divers " systèmes " est tout à fait arbitraire, je suis d'autant moins disposé à contester cela que je l'ai moi-même écrit dans un récent article; mais, quelle que soit la façon dont toutes ces choses sont venues, pour ainsi dire, s'agglomérer autour de la Maçonnerie, elles n'en font partie intégrante à aucun titre, et, par conséquent ce n'est pas cela qui est en question. Un autre point sur lequel je voudrais attirer votre attention, quand vous dites que les Loges qui n'avaient pas adhéré au schisme " spéculatif " n'ont rien fait pour en arrêter ou en redresser les conséquences, il me semble que vous ne teniez aucun compte de choses qui ont certainement quelque importance : tels que le rétablissement du grade de Maître, totalement inconnu des gens de 1717, ou l'action de la « Grande Loge des Anciens », jusqu'en 1813. Pour le dire franchement, j'ai l'impression que vous pensez toujours uniquement à ce que la Maçonnerie est devenue en Italie et en France et que vous ne vous fassiez aucune idée de tout ce qui concerne la Maçonnerie anglo-saxonne. »

Dans son article, Évola poursuit en citant une lettre de Guénon du 20 juillet 1949. Guénon écrit :

« Je crois qu'il nous est très difficile de nous entendre sur le problème de la Maçonnerie. Dans ce que vous me dites à ce sujet, il y a des choses qui, d'une certaine manière, me stupéfient.

[...] Vous me faites dire (sans aucune restriction, alors que j'ai précisé qu'il s'agissait du seul Occident) que les seules organisations initiatiques existantes sont la Maçonnerie et le Compagnonnage. Vous semblez ne pas tenir compte d'organisations orientales dont certaines ont des membres plus ou moins nombreux en Europe. »

Guénon écrit plus loin :

> « L'année 1717 ne marque pas l'origine de la Maçonnerie, mais celle de sa dégénérescence, ce qui est tout autre chose. Par ailleurs, pour pouvoir parler de l'utilisation de " résidus psychiques " (ou de vestiges), il faudrait supposer que la Maçonnerie opérative avait alors cessé d'exister, chose qui n'est pas exacte puisqu'elle existe encore aujourd'hui dans certains pays, tandis qu'en Angleterre, entre 1717 et 1813, elle intervient efficacement pour compléter certaines choses et en redresser d'autres, dans la mesure au moins où cela était encore possible dans une Maçonnerie réduite à n'être plus que spéculative.
>
> D'ailleurs, quand il y a une filiation régulière et légitime, la dégénérescence n'interrompt pas la tradition initiatique, elle en réduit seulement l'efficacité, au moins sur un plan général, parce que, malgré tout, il peut y avoir des exceptions. Quant à l'action antitraditionnelle dont vous parlez, il conviendrait d'établir des nuances, par exemple entre les Maçonneries anglo-saxonne et latine. Mais, quoi qu'il en soit, ceci ne fait que démontrer l'incompréhension des membres de l'une et l'autre organisation maçonnique : simple question de fait et non de principe. Au fond, ce que l'on pourrait dire, est que la Maçonnerie a été victime d'infiltrations de l'esprit moderne, comme, dans l'ordre exotérique, l'Église catholique elle-même l'est actuellement de plus en plus. [...]
>
> Bien entendu, dit-il enfin, je ne désire en fait vous convaincre de rien, mais seulement vous montrer que le problème est beaucoup plus complexe que vous ne paraissez le croire. »

Sans doute, Évola n'a-t-il pas été convaincu; il a publié en 1965, une nouvelle édition de son livre *la Doctrine de l'éveil* [20], avec quatre textes supplémentaires dont l'un est intitulé « Les limites de la régularité initiatique », dans lequel il reprend ses argumentations antérieures, avec quelques nuances qui ne sont pas sans importance. Ainsi, il écrit :

> « En Orient – depuis les pays islamiques jusqu'au Japon – peuvent encore exister certains centres qui conservent suffisamment les caractéristiques indiquées par René Guénon [...] Quant à la Maçonnerie [...] René Guénon peut avoir en vue quelque noyau survivant de l'ancienne Maçonnerie " opérative ", privé de rapports avec ce que la Maçonnerie moderne est concrètement. Quant à cette dernière, elle n'a – au moins pour les quatre cinquièmes – absolument rien d'initiatique. »

Ainsi, selon lui, un cinquième de la Maçonnerie actuelle aurait encore un caractère initiatique, et une telle proportion est loin d'être négligeable!

Il importe maintenant de dire que, contrairement à ce que pourrait faire penser ce qui précède, René Guénon et Julius Évola sont largement d'accord sur l'ensemble des doctrines traditionnelles, et ils demeureront, l'un et l'autre, les deux hérauts de la Tradition dans notre époque.

Pour en terminer avec l'Italie, rappelons l'existence – que nous avons signalée plus haut – de la *Rivista di Studi Tradizionali,* qui paraît à Turin dont les animateurs se considèrent volontiers, et, nous semble-t-il, avec quelque raison, comme les garants de l'« orthodoxie guénonienne », et qui s'attachent à la diffusion de l'œuvre de Guénon, tant dans le grand public que dans les milieux maçonniques.

L'intérêt que René Guénon a toujours porté à la Franc-Maçonnerie, en dépit de certaines apparences, a été constant : nous savons qu'il entretenait une correspondance abondante avec de nombreux francs-maçons de différents pays, et était au courant des activités des Obédiences réparties dans le monde entier. Dans une de ses lettres, du 19 août 1947, il fait un exposé détaillé de la Maçonnerie dans le Proche-Orient. Dans cette même lettre, il informe son correspondant de la création de la Loge « La Grande Triade », dans la Grande Loge de France. Il écrit :

> « Vous avez appris la fondation, sous les auspices de la G.·. L.·. de France, de la L.·. " La Grande Triade " (vous pouvez voir facilement d'où vient ce titre), dont le Vén.·. est le F.·. Ivan Cerf, G.·. Or.·. ; sa constitution remonte au mois d'avril dernier, mais je n'ai pas voulu vous en parler avant qu'elle ait commencé à fonctionner normalement, ce qui est maintenant chose faite. On se propose d'y appliquer, dans toute la mesure du possible, les vues que j'ai exposées dans les *Aperçus,* et d'essayer, quoique ce ne soit pas assurément facile, de retrouver les méthodes de " réalisation " de l'ancienne Maçonnerie opérative; vous voyez qu'on a renoncé à l'idée d'une L.·. indépendante, qui, tout en présentant certains avantages, donnait vraiment lieu à trop de difficultés. Le jour de l'installation, le G.·. M.·. Dumesnil de Grammont, qui est lui-même un des membres fondateurs, a déclaré que : " Dieu aidant, ce jour-là sera peut-être plus important pour la Maç.·. que celui de la proclamation de la Constitution d'Anderson. " Comme vous pouvez le penser, nul ne souhaite plus que moi qu'il puisse en être ainsi [...] Il y a naturellement beaucoup de choses qui ne pourront être mises au point que peu à peu, mais c'est déjà un bon commencement et je dois dire que je n'espérais pas que l'on arrive si tôt à ce résultat. »

Une autre lettre de Guénon du 4 décembre 1948 montre l'intérêt qu'il porte au Convent de la Grande Loge de France, Obédience à laquelle il avait appartenu, et notamment à la révision de ses rituels. Signalons à ce propos qu'il avait été en rapports constants avec des membres de cette organisation, avec certains de ses dignitaires et même avec celui qui fut, pendant de nombreuses années, le plus haut dignitaire du Rite Écossais Ancien et Accepté. (On ne manquera pas de remarquer la « forme » maçonnique de ces lettres, jusqu'à la présence de trois points dans la signature.)

Ainsi, René Guénon fut franc-maçon depuis 1912 jusqu'à sa mort : il n'a cessé d'insister sur l'importance du rôle que la Franc-Maçonnerie pourrait être appelée à jouer en Occident. Un tel rôle aurait pu être facilité

par une amélioration des rapports entre l'institution et l'Église catholique romaine. Depuis un certain, temps, quelques indices pouvaient laisser espérer une telle amélioration. Mais on a vu que la suppression de l'excommunication qui frappait les francs-maçons depuis 1738, a été suivie de la déclaration de la congrégation romaine pour la doctrine de la foi, du 26 novembre 1983, selon laquelle « l'appartenance à des associations maçonniques demeurait interdite et que les fidèles qui en font partie sont en état de péché grave ».

Lisons maintenant, pour terminer, ce que Guénon écrivait, en 1949, un an environ avant sa mort [21] :

> « Notre attitude ne peut nécessairement qu'être favorable à toute organisation authentiquement traditionnelle, quelle qu'elle soit, et d'ordre exotérique aussi bien que d'ordre ésotérique, par le seul fait qu'elle est traditionnelle; et, comme il est incontestable que l'Église possède ce caractère, il s'ensuit immédiatement que nous ne pouvons être pour elle que tout le contraire d'un " ennemi "; cela est d'une telle évidence que nous n'aurions jamais cru qu'il pouvait y avoir quelque utilité à l'écrire en toutes lettres. »

Quelques lignes d'un auteur contemporain, M. Bernard Roger, extraites d'un ouvrage récent [22] (dans lequel les références à la symbolique maçonnique sont fréquentes) qui ne s'appliquent nullement à René Guénon, ont retenu notre attention, et il nous a paru qu'il n'était pas sans intérêt de les reproduire ici :

> « S'il est vrai, comme l'affirment les Maîtres, qu'on appelle *Adepte* celui qui a reçu le *Don*, on peut avancer, sans risques d'erreur, que le véritable auteur de ses " œuvres " est le *donneur* plutôt que l'individualité terrestre qui n'a fait que recevoir *l'inspiration* pour transmettre à notre niveau d'existence, des signes, sous la forme de réalisations comprises dans un *plan* ou dessein, qui paraît dépasser largement l'étroit domaine d'intérêts dans lequel se débat l'existence humaine. »

Édouard Rivet

NOTES

1. Les extraits des lettres de René Guénon qui figurent à la suite de cet article, sont publiés avec l'accord du destinataire.

2. *Aperçus sur l'initiation,* Éditions traditionnelles, 1953, note p. 41.

3. Éditions traditionnelles, 1958.

4. *Le Voile d'Isis,* mai 1932, p. 351. Repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage,* tome I, p. 197.

5. *Planète Plus,* 15 avril 1970, pp. 121-123.

6. Éditions de l'Œuvre, Paris, 1982, chap. VI.

7. Traduction parue dans les *Études traditionnelles,* sept.-oct. 1971, dans l'article de M. Anton KERSEMAKERS.

8. Lettre de René GUÉNON du 20 juillet 1949, citée plus loin.

9. Tiré à part (en français) et repris dans la plaquette (en français également), du même auteur, M. Giorgio MANARA, *Parasites de l'œuvre de René Guénon,* 1980, Édizioni Tradizionali, Viale XXV Aprile 80, 10133, Turin, Italie.

10. Éditions traditionnelles, t. I et II.

11. Gallimard, 1946, chap. V, p. 77.

12. Revue *Arthos,* n° 9, Gênes, 1975. Texte repris dans *Julius Évola, le visionnaire foudroyé,* p. 201, Copernic, 1977.

13. Paru en français aux Éditions Arché-Milano, 1982.

14. Paru en français aux Éditions Arché-Milano, 1981.

15. Éditions traditionnelles, 1967.

16. Éditions de la Colombe, 1964, p. 267.

17. Traduction française de J.-F. d'Heurtebize.

18. En italien dans la lettre de GUÉNON : *« Il piu spesso fuor di quella setta si è trovato chi è stato capace di maggior comprensione in fatto di cosa iniziatiche, cosa che forse si è verificata nei Suoi stessi rigardi. »*

19. Cette assertion de René GUÉNON, exacte en 1949, ne l'est plus aujourd'hui.

20. Édition française, Arché-Milano, 1977.

21. *Études traditionnelles,* sept. 1949, p. 290. Repris dans *Comptes rendus,* p. 216, aux Éditions traditionnelles, 1973.

22. *Paris et l'Alchimie,* Williams-Alta, 1981, p. 72.

Extraits de deux lettres à R. P.

René Guénon

Le 19 août 1947

[...] J'en viens à votre question concernant la Maç.·. d'ici : il exista tout d'abord un G.·. O.·. Égyptien qui eut jadis une curieuse contestation avec le G.·. O.·. de France pour la possession du rite de Memphis (je pourrai revenir une autre fois sur cette histoire si cela vous intéresse); lorsque fut fondé le Sup.·. Cons.·. Écossais d'Égypte, ce G.·. O.·. se transforma en G.·. L.·. en renonçant à toute juridiction sur les hauts grades. Par la suite il y eut une scission due comme toujours à des rivalités personnelles, et surtout à une certaine hostilité qui existait entre le roi Fouad et le prince Mohammed Ali (le frère de l'ancien Khédive); depuis la mort du premier, la chose n'avait plus de raison d'être, et, sur l'ordre du roi Farouk, les 2G G.·. L L.·. ont fusionné en une seule, dont le G.·. M.·. est un de ses oncles maternels, Hussein pacha Sabri. – D'autre part, plusieurs L L.·. du Liban qui relevaient de la G.·. L.·. d'Égypte viennent de s'en séparer pour tenter de reconstituer un G.·. O.·. libanais qui exista déjà il y a une douzaine d'années, mais qui n'eut alors qu'une durée éphémère; il semble fort douteux que cela puisse mieux réussir cette fois...

Vous aurez peut-être déjà appris la fondation, sous les auspices de la G.·. L.·. de France, de la L.·. « La Grande Triade » (vous pouvez voir facilement d'où vient ce titre), dont le Vén.·. est le F.·. Ivan Cerf, G.·.

Croyez, je vous prie, T.·. C.·. F.·., à mes bien frat.·. sentiments.

René Guénon

Le Caire,
4 décembre 1948

T.·. C.·. F.·.,

J'ai reçu il y a déjà une dizaine de jours votre lettre du 4 novembre; elle est donc venue relativement assez vite cette fois.

J'ai su que quelques-uns de nos F F.·. de la Grande Triade avaient fait la connaissance du F.·. Granger à Paris au moment du Convent; j'espère bien que vous pourrez aussi entrer en relations directes avec eux; d'ailleurs, le F.·. Maridort, actuellement Secr.·. de l'At.·., a quelquefois l'occasion d'aller à Lyon pour ses affaires.

Au sujet du Convent, le rapport de la Commission des rituels a eu un succès encore plus complet que nous ne l'espérions; il était à craindre en effet que les considérations qui y étaient exposées ne paraissent un peu trop ardues à certains qui n'en ont pas l'habitude, mais heureusement il n'en a rien été. On espère que les projets de rituels des 1er et 3e degrés pourront être prêts pour être soumis à l'étude des L L.·. dès le mois prochain; quant à celui du 2e, qui demande un plus gros travail de mise au point, ce ne pourra sans doute être que pour le printemps.

Au G.·. O.·., le mouvement pour un retour à la conception traditionnelle est naturellement beaucoup moins accentué qu'à la G.·. L.·., mais il y a tout de même un commencement en ce sens, et, d'après ce que me dit Marius Lepage [...].

René Guénon

René Guénon et le bouddhisme[1]

Jean-Pierre Schnetzler

Vincit omnia Veritas

Nous avons choisi de traiter ce sujet d'abord par reconnaissance envers l'influence spirituelle de celui qui fut et reste le maître du renouveau traditionnel. La lecture de son œuvre, en 1956, nous fit passer du stade de l'occidental-intéressé-par-le-bouddhisme, à l'état de bouddhiste pratiquant, d'*upāsaka* ou fidèle laïc, suivant les formes rituelles, à une époque où, en France, ceux-ci se comptaient sur les doigts de la main. Ensuite, parce que notre engagement dans les milieux des bouddhistes occidentaux nous a fait percevoir, tout à la fois, les vertus essentielles de l'œuvre guénonienne pour la compréhension droite du Dharma, et les obstacles apportés par les variations du jugement de René Guénon, primitivement défavorable au bouddhisme. Enfin, parce que certaines considérations tirées de l'œuvre guénonienne permettent de mieux saisir le sens et la portée de l'introduction du bouddhisme en Occident.

Rappel historique

Il nous faut d'abord examiner quelles ont été les positions successives de René Guénon devant le bouddhisme et leurs causes. Dans la première

édition de *l'Homme et son devenir selon le Védânta* (Bossard, 1925) et dans *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* de 1921 à 1939, ainsi que dans les articles rédigés durant cette période, Guénon soutenait l'hétérodoxie du bouddhisme. Lorsque, dans les années précédant la Seconde Guerre mondiale, il prit connaissance de la documentation apportée par A. K. Coomaraswamy, puis par Marco Pallis, il reconnut son erreur et décida de la rectifier, d'abord dans les éditions anglaises des ouvrages précités, puis dans les nouvelles éditions françaises qui parurent dans l'immédiat après-guerre.

On peut se demander pourquoi cette erreur, d'ailleurs passagère, la seule sans doute sur le fond, décelable dans son œuvre. Marco Pallis qui fut l'artisan actif de la réparation en donne l'explication suivante :

> « Le nouvel enthousiasme du jeune Guénon pour la sagesse védantine telle que le grand Shankaracharya l'a exposée le conduisit à rejeter *anattâ,* et avec celui-ci le bouddhisme tout entier, considéré comme rien de plus qu'une ride d'hérésie sur l'océan de l'intellectualité hindoue; le fait de ne pas avoir consulté de textes bouddhistes parallèles fut responsable de la conclusion hâtive à laquelle il tint obstinément pendant un temps » (19, p. 226).

On sait en effet que Shankara fut un vigoureux défenseur de l'orthodoxie hindoue contre le bouddhisme, ce qui du point de vue hindou était fort légitime, alors même que ses adversaires l'accusaient d'être un bouddhiste déguisé, ce qui n'est pas entièrement faux car, à l'épreuve, les attitudes spirituelles du Védânta et du bouddhisme Mahāyāna s'avèrent très proches... pour ne pas dire superposables.

Pour lever les malentendus nous allons envisager plus en détail certains des points de vue négatifs initiaux de René Guénon concernant le bouddhisme.

Tout d'abord il a relativement peu parlé du bouddhisme, ce que confirme aisément la lecture de l'index général de son œuvre rédigé par André Désilets (5). Il est vrai qu'on ne saurait parler de tout et qu'en l'absence d'informateur bouddhiste qualifié, ce que confirment ses biographes (2 et 16), le jeune Guénon était bien obligé de se contenter des informations en provenance soit des universitaires, soit des théosophes et occultistes, et dans les deux cas la littérature était souvent affligeante. On trouve quelques échos des tendances rationalistes de l'époque dans cette citation d'Alexandra David, pas encore Neel, qui heureusement s'améliora beaucoup par la suite : « Le bouddha doit être considéré comme le père de la libre pensée » (1914, cité *in* 12, p. 334). Les préjugés de cet ordre avaient largement influencé les commentaires des spécialistes occidentaux, tout particulièrement dans leur présentation du *Theravāda,* ou de ce qu'ils considéraient comme le bouddhisme originel. On en trouve une critique de Guénon lui-même, en 1936, concernant l'ouvrage de M^me^ Rhys Davids, par ailleurs estimable érudite, *The Birth of Indian psychology and Its Development in Buddhism* (*in* 14, pp. 135-136). Le dessèchement rationaliste, le scientisme réducteur, le psychologisme, les préjugés antimonastiques, se donnaient libre cours à l'époque, ce qui a pu amener le jeune

Guénon à se faire une idée fausse sur ce qui était alors présenté comme le véritable bouddhisme, « originel », dont le *Mahāyāna* représentait une dégénérescence, et le *Vajrayāna* une corruption magique et quasi pornographique, prétendaient les hommes de science.

Nous pourrons relever qu'une partie des remarques incluses dans l'édition de 1930 de *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.* Certaines sont pertinentes lorsque Guénon souligne l'aspect non-théiste du bouddhisme, son dépassement des dualités telles qu'optimisme ou pessimisme, l'importance de l'élément sentimental où la compassion joue un rôle analogue à celui de la charité cosmique en Islam, etc.

D'autres sont très critiques : le bouddhisme est une « déviation » et une « anomalie » (6, p. 183), « antitraditionnel » et socialement « anarchique » (p. 188), on retrouve la même imputation d'« anarchie dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social... » en un article du *Voile d'Isis* de 1932 (repris *in* 13, p. 108). On relève même une erreur d'information lorsque Guénon nous apprend que Çakyamuni eut comme précepteur Mahavira (6, p. 190). Et si Guénon consent à lui trouver des qualités cela vient de ce que « tout ce que le bouddhisme contient d'acceptable, il l'a pris au Brâhmanisme. » (6, p. 189). Toutes ces appréciations péjoratives ont disparu dans l'édition de 1952. Malheureusement certaines appréciations de la même veine ont persisté dans d'autres ouvrages et peuvent encore aujourd'hui jeter le trouble dans l'esprit d'un lecteur non prévenu. On lit dans *la Crise du monde moderne,* écrite en 1927 :

> « [...] le bouddhisme [...] devait aboutir [...] tout au moins dans certaines de ses branches, à une révolte contre l'esprit traditionnel, allant jusqu'à la négation de toute autorité, jusqu'à une véritable anarchie, au sens étymologique d'" absence de principe ", dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social » (10, p. 20).

Un peu plus loin (note, p. 51) Guénon semble attribuer au bouddhisme « la négation de tout principe immuable », ce qui est bien évidemment faux. Pour un exposé complet sur ce point, on pourra se reporter à la thèse d'André Bareau sur *l'Absolu en philosophie bouddhique* (1). Quelques autres jugements péjoratifs se retrouvent en passant dans d'autres ouvrages ou articles contemporains. Nous ne les relevons pas.

Il faut dire, à l'honneur de René Guénon, qu'une fois éclairé par A. K. Coomaraswamy et M. Pallis sur les véritables caractéristiques du bouddhisme, il reconnut son erreur et porta dès lors sur cette Tradition des jugements objectifs dont nous sentons aujourd'hui tout le prix. Reconnaissant pleinement l'orthodoxie de cette voie spirituelle et le Bouddha comme « manifestation divine » (7, p. 182) il notait très justement que la raison d'être du bouddhisme était de transmettre aux non-Indiens ce que l'hindouisme fixé à sa terre et à sa société ne pouvait faire, et qu'en ce sens la situation du bouddhisme par rapport à l'hindouisme était analogue à celle du christianisme par rapport au judaïsme, « et n'est-ce pas précisément dans cette diffusion au-dehors que résiderait la véritable raison d'être du bouddhisme lui-même? » (7, p. 182). Cet aspect universel, catholique au sens étymologique du mot, est justement ce que nous voyons se réaliser sous nos yeux.

Si Guénon n'a dans son œuvre fait « [...] qu'une brève mention de la civilisation tibétaine, en dépit de son importance [...] » c'est qu'à son époque le tantrisme était [...] si mal connu en Occident qu'il serait à peu près inutile d'en parler sans entrer dans de trop longues considérations [...] » (7, pp. 181-182). Ce qui s'explique quand on se souvient de la « qualité » de la documentation mise à la disposition du lecteur moyen. Un livre largement diffusé de Robert Bleichsteiner : *l'Église jaune* (Payot), auquel Guénon consacre un compte rendu en 1947, ne manque pas « de déclamer contre ce qu'il appelle les " horreurs tantriques " et de traiter de " superstitions absurdes et lamentables " tout ce qui échappe à sa compréhension » (14, p. 206). Aussi Guénon rectifie-t-il ces erreurs dans les deux comptes rendus qu'il fait de l'ouvrage de M. Pallis *Peaks and Lamas,* en 1947 et 1949 (14, pp. 202-204 et 213-214), reconnaissant pleinement l'orthodoxie du bouddhisme tibétain.

Quand on sait l'importance fondamentale qu'il reconnaissait à la pureté de la filiation traditionnelle, il demeurait exclu qu'un rejeton légitime ait pu sortir d'une souche irrégulière, et Guénon lui-même de préciser, que l'irrégularité résidait dans la corruption rationaliste tardive de ce qui avait été présenté à tort en Occident comme le seul bouddhisme authentique (7, pp. 178 et 181). Quand on connaît le degré d'amoindrissement auquel était parvenu le bouddhisme à Ceylan au XIX^e^ siècle (il y a eu depuis une renaissance méditative) on ne sera pas étonné de ce que la sclérose locale et les préjugés des informateurs anglo-saxons se soient si bien rencontrés.

Disons pour terminer que Guénon a clairement souligné l'orthodoxie du *Mahāyāna,* reconnu pour une adaptation et non une altération du bouddhisme (7, p. 179). A ce sujet on ne saurait trop conseiller la lecture du chapitre XXXII d'*Initiation et Réalisation spirituelle* (11, pp. 215-229) intitulé : « Réalisation ascendante et descendante », où Guénon fournit une remarquablement claire explication des rôles respectifs du Pratyeka-Bouddha et du Bodhisattva, en rapport avec le problème général des Avatâras. Pour conclure ce bref survol de l'unique variation doctrinale constatée chez René Guénon, que nous attribuons, avec M. Pallis bien placé pour en juger, à l'attachement trop humain, mais passager, aux splendeurs de l'hindouisme, nous emprunterons à un autre de ses disciples, Denys Roman, (22, p. 161) cette sage appréciation : « il est bien préférable que Guénon informé par un Oriental (lui-même ramené par la lecture de Guénon aux conceptions traditionnelles) ait pu rectifier sa position sur un point aussi fondamental, que si la moitié de l'Asie s'était trompée pendant deux millénaires et même d'avantage [...]. »

René Guénon et les bouddhistes

C'est un fait que la lecture de Guénon a ramené de nombreux Occidentaux (et Orientaux) à la pratique de leur religion d'origine, et les exemples ne manquent pas de retour au catholicisme par exemple, voire d'entrée dans les ordres séculiers ou réguliers. C'est aussi un fait que des

sujets coupés de leurs racines spirituelles, ou n'en ayant jamais eu, se sont tournés vers le bouddhisme, y cherchant d'abord une voie traditionnelle exotérique, puis une voie initiatique sous les formes diverses qu'elle comporte : ordination monastique qui est une initiation (ce que A. K. Coomaraswamy démontre longuement dans ses commentaires sur le terme pāli : *dikkhita* (4), vœux de Bodhisattva, initiations tantriques).

Ceux-là ne se sont pas laissés arrêter par les quelques appréciations péjoratives qui subsistent çà et là dans l'œuvre guénonienne, et l'application rigoureuse des critères traditionnels fournis par l'œuvre même, les a contraints à s'engager dans la voie du Milieu, dans les formes mêmes que celle-ci prescrit. Nous en connaissons de nombreux cas, qui deviennent de plus en plus fréquents, sans compter le nôtre propre lequel, il y a trente ans, faisait figure de précurseur. Nous ne ferons pas de statistiques, illusoires, mais tenterons de clarifier les sens de ce phénomène, maintenant social, qu'est l'implantation du bouddhisme en Occident. D'abord au niveau des individus.

Qu'est-ce qui attire ceux des Occidentaux acquis au point de vue traditionnel et convaincus du caractère orthodoxe du bouddhisme? Évoquons quelques facteurs.

– L'exposition claire des méthodes de réalisation spirituelle dont les techniques de méditation, restées vivantes jusqu'à nos jours et la présence de maîtres vivants susceptibles de les enseigner. Sous cet aspect le bouddhisme apparaît comme le conservatoire des méthodes orientales et c'est là, sans doute, son legs le plus précieux à l'Occident.

– L'universalité d'un enseignement réduit à l'essentiel pour la libération et donc praticable sans difficulté spécifique dans le contexte social actuel.

– Pour certaines voies du Grand Véhicule et du tantrisme, la prise en compte affichée des nécessités de s'adapter aux conditions des derniers temps, d'obscuration spirituelle, et donc de méthodes variées, convenant aux laïques, et pas seulement aux moines.

– La large tolérance du bouddhisme, provenant de son sens aigu de la relativité des moyens, ce qui évite au débutant d'avoir à renier quoi que ce soit de son patrimoine antérieur. Étant bien entendu que, pour celui qui est convaincu de l'unité transcendante des Traditions, il n'y a pas de « conversion » par exclusion d'une forme religieuse au profit d'une autre, mais choix d'un moyen de réalisation par convenance personnelle.

– Cette convenance se fonde aussi bien entendu sur des motivations psychologiques, dont il convient d'apprécier le caractère relatif et temporaire, mais aussi très réel pour le débutant. Dans cette optique tous les cas de figure peuvent se rencontrer, en fonction des histoires individuelles évidemment variées. Notre métier de psychiatre et notre situation d'administrateur de plusieurs centres bouddhistes nous en ont fait rencontrer de tous ordres. Nous ne retiendrons pour être bref que deux points.

a) Dans l'ensemble on peut dire que psychologiquement le bouddhisme est assez loin et assez près de nous, soit dans une confortable situation moyenne. Assez loin historiquement pour qu'il apparaisse vierge des rapports conflictuels, qui éloignent l'ex-chrétien ou israélite de l'Islam par exemple. Assez loin spirituellement, pour que son caractère non théiste,

repose le sujet qui a vécu des moments difficiles avec Dieu le Père et ses représentants, par exemple. Assez près psychologiquement pour que sa formulation originale en une langue indo-européenne, son style expérimental, causaliste, analytique, évoque des résonances sympathiques dans un esprit formé aux disciplines scientifiques. Et pour cause d'ailleurs, quand on se remémore l'importance cachée du bouddhisme dans la formation de la pensée grecque, pythagoricienne et stoïcienne. Nous renvoyons sur ce sujet, à l'ouvrage récent de S.C. Kolm (15). Soulignons, sans insister, l'accueil favorable fait au bouddhisme par les scientifiques, qui y trouvent des formulations métaphysiques en accord avec les conceptions nouvelles nées de la recherche. Assez près spirituellement pour que l'économie générale de la voie soit aisément reconnue comme familière pour un Occidental forcément imprégné de christianisme. Ce que nous avons essayé de montrer, au colloque tenu entre religieux chrétiens et bouddhistes, à la chartreuse de Saint-Hugon, lors de la Pentecôte 1983 (23).

b) La variété des écoles, qui sont aujourd'hui à peu près toutes représentées en France, fait que toutes les familles d'esprit peuvent légitimement choisir l'une ou l'autre. Pour certains l'austérité analytique du theravada, pour d'autres le caractère abrupt, poétique et esthétique du zen, pour d'autres la luxuriance formelle du tantrisme et de ses nombreux moyens habiles *(upaya)*. Quoi qu'il en soit la présence sur notre sol, pour la première fois de son histoire, de communautés d'importance notable, relevant de toutes les grandes Traditions, rend plus nécessaire que jamais, pour qu'elles fassent mieux que se tolérer, c'est-à-dire s'apprécient mutuellement et collaborent, de les envisager à la lumière de leur unité transcendante. Ceci nous amène à nous interroger sur les sens métaphysique et historique de ce phénomène.

L'Orient en Occident et les signes des temps

Il n'est sans doute pas indifférent, qu'une part assez notable de ce qui a été fait pour faciliter l'implantation des communautés bouddhiques en France l'a été par des individus qui souhaitaient explicitement « l'appui de l'Orient » (10, p. 130) à la reconstitution de l'« élite intellectuelle » (synonyme de spirituelle pour Guénon) qui devra concourir « au retour de l'Occident à une civilisation traditionnelle » (9, p. 191).

La période avancée de l'âge sombre dans laquelle nous vivons a vu se désagréger non seulement notre Tradition, le christianisme, mais aussi la carapace d'autosatisfaction naïve et de confiance dans le rationalisme et le scientisme qui en avaient été les ennemis déclarés. Ce phénomène, accéléré depuis mai 1968, a son mauvais côté, analysé par Guénon dans son chapitre « Vers la dissolution » du *Règne de la quantité et les Signes des temps* (8). Il offre aussi cet aspect positif, qu'avec l'écroulement de son complexe de supériorité, l'Occidental est devenu accessible à une sagesse venue d'ailleurs. De fait les créations de communautés de praticants français sont postérieures aux « événements ».

L'initiative de quelques-uns d'aller chercher l'enseignement des quelques Tibétains survivant sur les pentes himalayennes, côté Inde, puis de les inviter à s'établir en Occident, était dans le droit fil des espoirs du guénonien de base. Le plus surprenant fut sans doute l'acceptation d'autant plus facile des Tibétains qu'ils prévoyaient la situation. Une prédiction célèbre de Padma Sambhava, introducteur du bouddhisme au Tibet (VIII[e] siècle), informait que :

> « *Lorsque s'envolera l'oiseau de fer et que les chevaux galoperont sur des roues, les Tibétains seront éparpillés à travers le monde comme des fourmis et le Dharma parviendra jusqu'au pays de l'homme rouge* » (c'est-à-dire l'Occidental, le rouge étant la couleur attribuée à l'ouest).

Ainsi, la destruction de la dernière civilisation traditionnelle par le matérialisme marxiste, une création occidentale, même si ce fut par canons chinois interposés, a-t-elle contribué à donner à l'Occident certains instruments de sa guérison. L'Occident barbare est allé dévaster l'Orient traditionnel (bien décrépit il est vrai), en retour celui-ci portera la lumière à l'Occident, tel a toujours été son rôle : « *Ex oriente lux.* » Mais si nous complétons la formule, sa deuxième partie, souvent omise, ajoute : « *Ex occidente dux.* »

Quel magistère notre Occident pourrait-il exercer un jour, autre que celui des ordinateurs? Pouvons-nous rappeler que parmi les critères des « derniers jours » ou « derniers temps », précisés par les Évangiles, et qui sont tous remplis, figure : « il faut d'abord que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations » (Marc, XIII, 10). De fait l'Évangile a été prêché aux Chinois et à l'O.N.U. mais est passablement oublié à Paris. On peut supposer que la France, première atteinte par le mal moderne, sera la première à s'en guérir, et l'accueil qu'elle fait au bouddhisme est sans doute le signe qu'un sens de l'universel est de nouveau à l'œuvre. Jean Robin écrivait tout récemment du christianisme et du bouddhisme : « Leur façon de privilégier l'esprit par rapport à la loi est également frappante, suggérant une certaine communauté de fonction dans l'économie de cette fin de cycle » (21, p. 195).

Localement le bouddhisme peut bien entendu satisfaire aux besoins spirituels d'un certain nombre de déracinés, et ses capacités d'adaptation sont prouvées par l'histoire. Il peut aussi contribuer à réveiller par l'exemple le sens contemplatif chez certains chrétiens et leur fournir l'aide technique de certains monastères et la fraternité spirituelle qui a régné, lors des rencontres de Saint-Hugon, citées plus haut, et lors d'autres rencontres analogues favorisées par la Commission du dialogue inter-religieux monastique, branche de l'Aide inter-monastères (A.I.M.), organisme catholique, fait bien augurer de l'avenir. Cela dit, la France est chrétienne et le restera, mais autrement sans doute.

Pour l'avenir qui se dessine devant nous, les perspectives catastrophiques tracées par les politiques et technocrates en liberté ne laissent d'espoir que dans une intégration de la science et du gouvernement des choses par le spirituel. La destruction planétaire des cultures par le monde moderne est un mal apparent, en réalité l'effet de la fonction destructrice

de Dieu, ou de la loi karmique de l'impermanence, suivant le langage utilisé. Elle ouvre aussi la voie à une solution planétaire des conflits. Cet âge d'or à venir ne peut être préparé, dès maintenant, que dans un esprit universel, et sans doute christianisme et bouddhisme ont-ils, sur ce point, ce sens de l'essentiel, qui devrait amener plus facilement à voir et à vivre « en esprit et en vérité » (Jean, IV, 24).

Jean-Pierre Schnetzler

NOTE

1. Les chiffres entre parenthèses dans le corps de l'article renvoient à la bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE

(1) BAREAU André, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asamskrta*, Thèse Lettres, Paris, 1951.

(2) CHACORNAC Paul, *La Vie simple de René Guénon*, Éditions traditionnelles, Paris, 1958.

(3) COOMARASWAMY A. K., *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, Paris, 1949.

(4) *Id.* « Some pali words ». *Harvard Journal of Asiatic studies*, vol. 4, n° 2, juil. 1939, pp. 116-190. Repris dans *Selected papers*, vol. 2, Princeton University Press, New Jersey, 1977, pp. 264-329.

(5) DESILETS André, *René Guénon. Index bibliographique*, Les Presses de l'Université, Laval, Québec, 1977.

(6) GUÉNON René, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Véga et Didier Richard, Paris, 1930. Réed. chez Véga, 1964.

(7) *Ibid.*, Véga, Paris, 1964.

(8) *Id., Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, Gallimard, Paris, 1945.

(9) *Id., Orient et Occident*, Véga, Paris, 1964.

(10) *Id., La Crise du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1946.

(11) *Id., Initiation et Réalisation spirituelle*, Éditions traditionnelles, Paris, 1952.

(12) *Id., Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Éditions traditionnelles, Paris, 1969.

(13) *Id., Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, Paris, 1973.

(14) *Id., Études sur l'hindouisme*, Éditions traditionnelles, Paris, 1976.

(15) KOLM S. C., *Le Bonheur liberté. Bouddhisme profond et modernité*, P.U.F., Paris, 1982.

(16) LAURANT Jean-Pierre, *Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, l'Âge d'homme, Lausanne, 1975.

(17) PALLIS Marco, « René Guénon et le Bouddhisme », *Études traditionnelles*, n° 52, 1951, pp. 308-316.

(18) *Id. Cimes et Lamas*, Albin Michel, Paris, 1955.

(19) *Id. Lumières bouddhiques*, Fayard, Paris, 1983.

(20) REYOR Jean, « La Dernière Veille de la nuit », *Études Traditionnelles*, n° 52, 1951, pp. 345-352.

(21) ROBIN Jean, *René Guénon. La Dernière Chance de l'Occident*, Éditions Trédaniel, La Maisnie, Paris, 1983.

(22) ROMAN Denys, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie,* Éditions de l'Œuvre, Paris, 1982.

(23) SCHNETZLER Jean-Pierre, « Comparaisons entre l'hésychasme et le bouddhisme » *Actes du colloque : « Méditation chrétienne et méditation bouddhique. »* Éditions Prajñâ, Saint-Hugnon, Arvillard, 73110, La Rochette. A paraître automne 1983.

Une lettre à A. K. Coomaraswamy

René Guénon

Le Caire,
20 décembre 1945

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 15 novembre, et j'avais déjà reçu, il y a quelques jours, la copie de votre lettre à M. Pallis au sujet du ch. VI d'*Autorité spirituelle et Pouvoir temporel.* Je vous remercie d'avoir bien voulu me communiquer ces remarques, et je vais voir comment je pourrai arranger cela pour en tenir compte; je crois bien que le plus simple sera de supprimer une grande partie de la fin du chapitre, c'est-à-dire tout ce qui concerne Ashoka, car il n'est guère possible d'y introduire des considérations qui seraient trop complexes et trop étendues. J'avais seulement modifié les passages ayant quelque rapport avec le bouddhisme originel, ne pensant pas que le reste pouvait aussi donner lieu à des objections. Enfin, dès que j'aurai examiné cela, j'enverrai le nouveau texte à M. Pallis afin qu'il puisse modifier la traduction en conséquence. – Il y a seulement un point sur lequel je voudrais appeler votre attention : la consécration royale conférée à un shûdra (ou même plus généralement à tout autre qu'un kshatriya), même dans des formes régulières, n'est-elle pas rendue invalide par le défaut de qualification de celui qui la reçoit? [...]

René Guénon

Une lettre à Jean-Pierre Laurant

Marco Pallis

Le 19 décembre 1969

Monsieur

Au sujet du changement d'attitude de la part de René Guénon concernant le bouddhisme je peux, en effet vous donner quelques précisions. A l'époque de la guerre je me suis mis à traduire en anglais l'*Introduction à l'étude des doctrines hindoues* et en même temps mon ami Richard Nicholson traduisait *l'Homme et son devenir :* ces deux livres contenaient des critiques sévères sur le bouddhisme que Guénon considérait comme une simple hérésie au sein de la tradition hindoue. Des considérations analogues se retrouvent dans son étude de l'*Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* où le bouddhisme est mis en rapport avec « la révolte des kshatriyas » dans le cadre asiatique ancien, dont le pendant, pour Guénon, était Philippe le Bel au moyen âge occidental : Guénon voulait établir une symétrie quant au phénomène envisagé.

En tout cas, je me sentais particulièrement gêné en traduisant ces passages, parce que mes connaissances du bouddhisme, tant théoriques qu'actuelles, m'avaient persuadé du contraire; l'argument de Guénon touchant la tradition tibétaine (qu'il considérait comme avoir été « rectifiée » par adjonction d'éléments hindous chivaïtes) me semblait éminemment tendancieux, mais en même temps, et ce cas à part, j'adhérais à la thèse guénonienne en général et je voulais faire mon possible pour la laisser connaître aux Anglais. Dans mon embarras je me suis donc adressé à Coomaraswamy avec lequel j'étais déjà en rapport en l'invitant à appuyer

une démarche auprès de Guénon au sujet du bouddhisme en tant que tradition authentique d'éclosion spontanée dont le rituel n'était qu'une branche parmi d'autres également légitimes. J'étais d'ailleurs de l'avis que Guénon aurait de la peine à accepter cette thèse si je la lui soumettais tout seul; mais pour Coomaraswamy il avait le plus grand respect et en plus celui-ci, avec ses connaissances très étendues des textes pâlis et sanscrits, était en état de me fournir des évidences que Guénon aurait peine à écarter, malgré son préjugé contre le bouddhisme, préjugé qui avait été encouragé probablement par le Comte de Pouvourville (Matgioi) comme je l'ai appris plus tard. L'appui de Coomaraswamy a donc été d'importance capitale dans cette affaire : l'initiative fut la mienne et c'est moi qui ai étalé les arguments tandis que A.K.C. a fourni les citations indispensables telle par ex. que les écrivains bouddhistes, contrairement à ce que Guénon leur avait attribué, n'avaient point réduit les éléments à quatre, en éliminant l'Éther, mais parlaient parfois des cinq éléments et parfois de quatre, en faisant abstraction de l'élément principiel, suivant le contexte, ce qui était bien autre chose que ce que pensait Guénon à ce sujet.

Ayant composé la lettre à Guénon, je l'ai expédiée avec quelque peu de trépidation, mais sa réponse a été tout à fait satisfaisante au premier abord : il m'a dit d'éliminer des traductions les passages condamnant le bouddhisme dont il m'a fourni une liste et peu après il m'a aussi envoyé une nouvelle version des chapitres sur le bouddhisme en me disant de l'insérer dans l'édition anglaise de l'*Introduction.*

J'ai pourtant l'impression que Guénon agit un peu à contrecœur dans ce cas parce que ces corrections n'ont pas toujours paru dans les réimpressions des livres dont il s'agit en France; par nature et habitude Guénon n'était pas négligent en ce qui concernait ses propres textes et on m'a aussi dit, quelques années plus tard, que Guénon avait témoigné d'une certaine impatience quand on lui a attiré l'attention sur une petite allusion concernant le bouddhisme laquelle n'était pas entrée en ligne avec les corrections précédentes : pourtant je ne suis pas en état de donner plus de précisions sur l'attitude de Guénon au cours des années suivantes – il est possible qu'il manquait de sympathie pour le bouddhisme, même en l'admettant comme une tradition véritable, à cause de l'insistance sur la compassion que Guénon confondait trop facilement avec la sentimentalité. En tout cas il a accepté formellement la thèse que Coomaraswamy et moi lui avons soumise, et ceci est le principal pour nous; je pense d'ailleurs que cette « concession » de la part de Guénon n'a point plu à certains de ses admirateurs, lesquels le voulaient infaillible sur tous les plans sans exception.

En considérant cette question, il ne faut pas oublier le cas du *Roi du monde* où Guénon mentionne que le Bouddha en train de méditer sa « révolte » contre l'hindouisme a vu se fermer devant lui les portes d'Agarttha (je crois que cette histoire est de provenance saint-yvienne mais je n'en suis pas tout à fait sûr). Comme vous le savez, Guénon a accepté le témoignage d'Ossendowski comme authentique en se basant sur l'hypothèse que celui-ci n'avait eu aucune possibilité de connaître les œuvres de Saint-Yves en Russie, ce qui n'est pas le cas car toutes les personnes éduquées parlaient le français à cette époque et les livres occultistes avaient une grande circulation dans ces milieux : suivant la susdite hypothèse, Guénon

était persuadé que le voyageur polonais avait vraiment entendu le nom d'Agarttha de la bouche de lamas mongols, donc bouddhistes de tradition. A mon avis, la vérité est tout autre : soit Ossendowski a inventé toute cette histoire, en se basant sur Saint-Yves, pour des motifs purement sensationnels et journalistiques, soit il a entendu quelque écho d'une véritable tradition par l'entremise de ses interprètes (il ne savait que très peu de la langue mongolienne) dans laquelle il a cru reconnaître des choses qu'il avait lues auparavant dans les pages de Saint-Yves. Une chose a donné l'autre dans ce cas, et il ne faut pas trop nous étonner si un homme de formation journalistique comme Ossendowski a transformé la terminologie afin de se faire mieux comprendre par ses lecteurs éventuels en Occident. C'est d'ailleurs à cette deuxième possibilité que j'incline moi-même, comme je l'ai expliqué dans la collection nécrologique qui a passé peu après le décès de Guénon, dans les *Études traditionnelles*.

En tout cas, c'est certain que le nom d'Agarttha n'appartient ni au sanscrit, ni à la tradition hindoue ni, *a fortiori* à aucune tradition tibéto-mongolienne. Sous ce rapport tout ce qu'Ossendowski a raconté est de la pure fantaisie! Ce qui est pourtant possible est qu'Ossendowski ait entendu parler de *Shânbala* et de son roi et que ceci ait donné le reste. Certains sectateurs de Guénon, qui font tort à sa mémoire d'ailleurs désirent à tout prix voir en lui, même aujourd'hui, un représentant attitré du roi du monde. Je ne mentionne cette question que parce qu'elle a un rapport, quoique indirect, avec le bouddhisme tel qu'il a paru dans les écrits de Guénon.

J'espère que les considérations et les détails précédents vous seront de quelque utilité.

Croyez-moi, Monsieur, cordialement à vous,

Marco Pallis

Guénon et la philosophie

Catherine Conrad

Notre propos est de traiter ici – partiellement – des rapports de Guénon à la philosophie. Ces rapports ont un caractère relativement ambigu dans la mesure où, malgré le mépris professé à son égard, sa seule ambition sociale fut de devenir professeur de philosophie : il a passé l'agrégation de philosophie (il fut d'ailleurs admissible et échoua à l'oral), il tenta de présenter en Sorbonne *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* comme thèse de doctorat de philosophie, il enseigna la philosophie durant huit ans; tout se passe comme si seul ce métier lui avait convenu! Il nous semble que le procès que Guénon intente à la philosophie, et singulièrement à la philosophie grecque, est un faux procès et repose sur un malentendu : Guénon attribue à la philosophie en soi les caractères qui sont ceux de la démarche intellectuelle du XIX^e^ siècle et méconnaît et refuse l'idée qu'il puisse exister une parenté entre ce qu'il appelle métaphysique et ce que la tradition occidentale nomme philosophie. Ce malentendu, dû à l'inculture de Guénon, inculture d'autant plus grande qu'il n'en a pas conscience comme telle puisque, selon lui, il n'y aurait là rien à connaître, nous semble doublement regrettable : il écarte de la philosophie, et donc de leur propre tradition intellectuelle, les lecteurs de Guénon, les empêchant ainsi de s'enraciner dans leur culture et accélérant par là la mort de cette culture (au sens où une culture meurt lorsqu'elle n'est plus comprise); il éloigne les philosophes de Guénon, lesquels de par leur formation et, quoiqu'on en dise, leur goût de la vérité, sont pourtant souvent les plus à même de le comprendre, et de relire, à la lumière de ce qu'il nous enseigne, les grands auteurs occidentaux. Bref, ce faux procès nous paraît

faire obstacle à la réalisation du projet guénonien : reconstituer une élite en Occident.

On peut d'abord critiquer chez Guénon le choix du terme « métaphysique », qui ne se rencontre nullement dans les *Vedas* ou même dans tout autre texte de la tradition orientale et n'appartient pas réellement à la tradition occidentale, et la mise à l'écart du terme « philosophie ».

Guénon a partiellement perçu ce qu'il y avait de problématique dans l'usage du terme métaphysique. Il relève deux difficultés, mais les écarte aussitôt en raison de leur caractère extrinsèque :

> « Quand nous employons le terme de " métaphysique " comme nous le faisons, peu nous importe son origine historique, qui est quelque peu douteuse [...]. Nous n'avons pas davantage à nous préoccuper des acceptions diverses et plus ou moins abusives que certains ont pu juger bon d'attribuer à ce mot à une époque ou à une autre [1]. »

Le terme de métaphysique « est le mieux approprié de tous ceux que les langues occidentales mettent à notre disposition [2] ». Il suffit en effet selon lui de revenir à son sens « primitif et étymologique », qui est en même temps son sens « le plus naturel », suivant lequel il désigne ce qui est « au-delà de la physique ». Utiliser un autre terme serait donc « fâcheux » puisqu'il convient parfaitement, et « guère possible » car il n'y en a pas d'autre [3]. La seule autre dénomination possible serait celle de connaissance [4], puisque la métaphysique est la connaissance par excellence et que les Hindous n'ont pas d'autre mot pour la désigner, mais cela prêterait à de graves malentendus, les Occidentaux identifiant le plus souvent connaissance et connaissance scientifique et rationnelle.

Guénon a sans doute raison de ne pas tenir compte des abus du mot métaphysique, encore que ce terme ait une acception péjorative dès le XVII^e^ siècle (il sert à stigmatiser une logomachie creuse et abstruse) et qu'au XVIII^e^ siècle cette connotation péjorative soit dominante. Mais deux raisons plus graves nous paraissent s'opposer à l'usage de ce mot : son caractère non traditionnel d'une part, son origine historique d'autre part, qui, révélant de grandes difficultés quant à l'établissement de sa signification ne nous paraît pas un simple obstacle externe qu'on peut balayer en une formule.

Le terme de métaphysique qui désigne les écrits ésotériques d'Aristote [5] ne se rencontre pas chez le stagirite. La première mention que nous connaissions du titre *meta ta physiqua* se trouve chez Nicolas de Damas (seconde moitié du I^er^ siècle après Jésus-Christ). Il ne se rencontre écrit en un seul mot qu'au VI^e^ siècle dans le *Catalogue* d'Hésychius. Enfin, ce n'est qu'à partir du XII^e^ siècle qu'il est employé couramment, et il semble que ce soit Averroés qui ait commencé à s'en servir : il signifie dès lors la connaissance *rationnelle* des choses divines et des principes de la spéculation et de l'action, se confondant par son objet avec la théologie mais en différant par son mode de connaissance, la théologie ayant pour source la révélation.

Il n'est pas sans intérêt pour notre propos d'évoquer rapidement l'origine et les difficultés d'interprétation de ce terme [6]. On peut s'étonner

en effet de ce que les premiers éditeurs d'Aristote aient dû inventer ce titre, alors qu'Aristote lui-même désigne nommément son traité dans un passage du *De motu animalium « ta peri tès prôtès philosophias »* (« Sur la philosophie première »). L'interprétation des premiers commentateurs grecs, identifiant science de l'être en tant qu'être (ou ontologie), philosophie première (ou théologie) et métaphysique, est de deux sortes, suivant la signification accordée à la préposition *méta;* la première interprétation (à laquelle se réfère Guénon) est platonisante et considère la préposition *méta* comme synonyme des propositions *hyper* et *ep'ekeina,* signifiant ainsi un ordre hiérarchique dans l'objet : la métaphysique est la science qui a pour objet ce qui est au-delà de la nature, ce qui permet de concilier le *méta* de métaphysique avec la primauté attribuée par Aristote à la science du divin. Cette interprétation, qui est la plus courante au moyen âge (cf. saint Thomas) se trouve déjà chez Simplicius (fin Ve, début VIe siècle), et deviendra prédominante avec le renouveau du platonisme au XVIe siècle.

Cependant, l'interprétation la plus courante chez les premiers commentateurs s'appuie sur le sens obvié de *méta* et y voit donc l'indication d'un rapport chronologique, d'un ordre de succession dans la connaissance : la métaphysique vient après la physique dans l'ordre du savoir. Ce point de vue se réfère à la distinction aristotélicienne de l'antériorité en soi et de l'antériorité pour nous [7]. L'objet de la métaphysique est en soi antérieur à celui de la physique, mais lui est postérieur quant à nous.

Ces deux interprétations n'expliquent pas pourquoi les éditeurs d'Aristote ne se sont pas contentés du titre de philosophie première (puisqu'elles considèrent comme synonymes philosophie première ou théologie et métaphysique), et ont inventé le terme de métaphysique. Cette explication a été tentée par les exégètes modernes qui s'accordent aujourd'hui à penser que le terme *méta* a une simple valeur descriptive et désigne une postériorité chronologique; c'est selon eux la seule interprétation philologiquement soutenable : selon le dictionnaire *Liddell-Scott* (sub. Ve), dans l'ordre de la valeur, du rang, *méta,* loin de désigner un rapport de supériorité, désigne au contraire un rapport de postériorité, c'est-à-dire d'infériorité. Cependant le point de vue des Zeller, Hamelin, Ross, Jaeger, selon lequel le titre « métaphysique » est une pure désignation extrinsèque traduisant l'ordre des écrits dans l'édition d'Andronicos de Rhodes, est aujourd'hui rejeté : d'une part on pense maintenant que dans la liste primitive *la Métaphysique* ne suit pas les ouvrages physiques mais les ouvrages mathématiques; d'autre part il est établi (cf. le témoignage de Philopon) que l'édition d'Andronicos de Rhodes répondait à une intention pédagogique et traduisait le souci, courant à l'époque, d'enseigner la philosophie dans un ordre de difficulté croissante; ce titre ne serait donc pas extrinsèque et arbitraire, mais philosophiquement fondé.

Selon Pierre Aubenque les éditeurs d'Aristote se trouvaient en présence d'un titre, celui de « Philosophie première », et d'un ensemble d'écrits auxquels ce titre ne convenait pas; il n'y a, dans toute *la Métaphysique,* que la deuxième partie du livre *lambda* qui soit consacrée aux questions théologiques; les autres livres renferment des analyses qui concernent non pas l'être divin, mais l'être en mouvement du monde sublunaire.

« Ce titre traduisait le caractère *post*-physique d'une recherche qui [...] prolongeait à un niveau plus haut d'abstraction la recherche *physique* des principes. Mais, en même temps, par une ambiguïté sans doute inconsciente, il préservait l'interprétation théologique de la science de l'être en tant qu'être : la recherche *post*-physique était en même temps science du *trans*-physique [8]. »

Nous en avons dit assez pour montrer que le terme « métaphysique » n'est pas proprement traditionnel et que le sens que lui confère Guénon n'est ni « primitif », ni « naturel », ni peut-être même « étymologique ».

Guénon rejette radicalement et avec mépris le terme de philosophie, invoquant l'abus qu'en ont fait les philosophes modernes. Cela ne nous semble pas une raison convaincante. En effet, les philosophes ont tout autant abusé du terme de métaphysique, et cet abus ne l'a pas empêché de l'utiliser. D'autre part, le principe guénonien selon lequel il suffit de restituer leur sens premier aux mots qui ont appartenu tout d'abord à une terminologie traditionnelle pour être en droit de les utiliser [9], s'il ne peut s'appliquer que de façon douteuse au terme de métaphysique, s'applique en revanche parfaitement à celui de philosophie. Ce vocable en effet est traditionnel et a, pour reprendre les qualificatifs guénoniens, une signification « naturelle », « primitive » et « étymologique » convenant tout à fait à ce que Guénon entend par métaphysique.

Le terme de philosophie est d'origine pythagoricienne et remonte au VI^e^ siècle avant Jésus-Christ qui, on le sait, est chez Guénon un siècle clef, soit « de réadaptation de la tradition à des conditions autres que celles qui avaient existé antérieurement [10] », soit au contraire de scission et d'oubli. Et alors que Guénon reconnaît que le pythagorisme est une restauration de l'orphisme antérieur, donc une réadaptation de la tradition, il attribue curieusement à la philosophie – d'origine pourtant pythagoricienne – un rôle antitraditionnel. Il reconnaît cependant au mot philosophie un sens « légitime » qui fut son « sens primitif » :

« Étymologiquement, il ne signifie rien d'autre qu' " amour de la sagesse "; il désigne donc tout d'abord une disposition préalable requise pour parvenir à la sagesse, et il peut désigner aussi, par une extension toute naturelle, la recherche qui, naissant de cette disposition même, doit conduire à la connaissance [11]. »

« Plutôt que d'appeler *sophos* ou *sophistès* l'homme méditant à la suite du dieu, les pythagoriciens ont préféré le terme un peu ésotérique de *philosophos;* il évoque la *philia* rompue par la " discorde " – par l'*éris* – qui brouille l'homme avec le divin et avec sa propre origine. Retrait de l'âme, réunion de l'âme et du divin, voilà dès avant Platon l'intention philosophique [12]. »

Le terme même de philosophie indique d'emblée que la spéculation n'est pas séparée de la réalisation, que le point de vue philosophique est un point de vue initiatique. Platon appelle les philosophes « initiés ou inspirés [13] : la philosophie est une invitation au voyage, au retour de l'âme exilée vers son pays d'origine; la condition humaine est le lieu de l'oubli

(léthé) du lien avec le Principe, et la connaissance de la vérité (*aléthéia :* ce qui n'a pas été oublié) est la réalisation de la conscience effective de ce lien, lequel n'est jamais rompu, comme le montre bien le mythe platonicien de la réminiscence selon lequel « apprendre n'est pas autre chose que se ressouvenir »; l'âme est toujours dans la vérité, mais elle ne le sait pas. La philosophie est maïeutique, art d'accoucher les esprits de la vérité qu'ils portent en eux. La connaissance philosophique, qui suppose une ascèse initiatique, est ainsi éveil à soi de l'âme exilée : « délivrer l'âme, n'est-ce pas à ce but que les vrais philosophes et eux seuls aspirent ardemment et constamment [14] ? » Philosopher, c'est s'exercer à mourir, « fuir d'ici-bas le plus rapidement qu'on peut [15] » pour « s'unir par une sorte d'hymen à la réalité véritable », trouvant ainsi « le repos des douleurs de l'enfantement [16] ». La sagesse consiste non pas à penser en mortel mais à se reconnaître comme divin :

> « Il ne faut pas écouter les gens qui nous conseillent, hommes que nous sommes, d'avoir des pensées simplement humaines et, mortels que nous sommes, d'avoir des pensées simplement mortelles, mais il faut autant que possible nous rendre immortels [17]. »

Enfin, si l'on considère la définition aristotélicienne de la philosophie, on ne peut pas ne pas remarquer sa ressemblance avec la définition guénonienne de la métaphysique : « science des premières causes et des premiers principes », science de « ce qu'il y a de plus connaissable », « science de l'universel », « science libre » (la seule qui soit à elle-même sa propre fin), « dont on pourrait estimer plus qu'humaine la possession », science divine à double titre : science des choses divines, mais aussi « science qu'il appartiendrait principalement à Dieu de posséder [18] ».

Tout ceci est vrai et fort beau. Mais Guénon nous objecterait que, malgré les apparences, ce n'est pas là l'essence de la philosophie; ce ne sont que des restes de tradition que la philosophie draine malgré elle, voire contre elle, puisque ces éléments sont incompatibles avec ce que Guénon entend par esprit grec et pour lequel il a le plus grand mépris. La philosophie a pris la place de la vraie sagesse traditionnelle; dans l'Antiquité, seuls les « mystères » et le côté ésotérique de l'enseignement des philosophes (qui disparaît chez les Alexandrins et laisse définitivement place à la philosophie profane) véhiculent encore un peu de la tradition [19]. Encore faut-il noter que l'ésotérisme de cet enseignement est « peu adapté à la mentalité grecque », puisque « sa compréhension » requiert « une préparation spéciale [20] ». Comme si tout ésotérisme ne requérait pas une « préparation spéciale »!

Ce qui est propre aux Grecs et « peu à leur avantage [21] », et donc à la philosophie, ce qui explique son « influence néfaste sur tout le monde occidental [22] », c'est d'une part une démarche, signe de « myopie intellectuelle » : la dialectique « dont les dialogues de Platon offrent de nombreux exemples, et où se voit le besoin d'examiner indéfiniment une même question sous toutes ses faces, en la prenant par les plus petits côtés, et pour aboutir à une conclusion plus ou moins insignifiante [23] »; d'autre part une limitation de la métaphysique, une « diminution du champ de la pensée humaine [24] » qui vont de pair. La philosophie est ainsi d'emblée quasi

identifiée à la déviation, qui consiste à substituer la recherche au but, la philosophie à la sagesse : elle est ignorance et prétention. Rappelons brièvement les caractères que Guénon lui attribue : elle est purement rationnelle, donc essentiellement profane, « construction sans révélation ou inspiration d'aucune sorte [25] », « spéculation condamnée, par sa nature même, à demeurer tout extérieure et beaucoup plus verbale que réelle [26] », égale à la science (moderne) quant à sa valeur spéculative, inférieure à elle quant à sa valeur pratique.

Si Guénon caractérise ainsi assez bien une partie de la philosophie moderne, il nous semble en revanche s'être totalement trompé sur la nature même de la philosophie, confondant sous un même vocable la philosophie et sa contrefaçon.

Il est remarquable que, dès son apparition, la philosophie ait eu à lutter contre sa parodie, que le philosophe ait eu d'emblée à se défendre contre celui qui usurpe ce titre et le souille. Lorsque dans *la République* Socrate avance que « tant que les philosophes ne seront pas rois dans la cité, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes [...] il n'y aura de cesse aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain [27] », il le fait avec beaucoup de précaution « prévoyant combien ces paroles heurteraient l'opinion commune [28] » : « mais la chose sera dite, dût-elle, comme une vague en gaieté, me couvrir de ridicule et de honte [29] ». Tant de scrupules s'expliquent par la mauvaise réputation de la philosophie :

> « En fait, lui dit Adamante, on voit bien que ceux qui s'appliquent à la philosophie [...] deviennent la plupart des personnages tout à fait bizarres, pour ne pas dire tout à fait pervers, tandis que ceux qui semblent les meilleurs, gâtés néanmoins par cette étude que tu vantes, sont inutiles aux cités [30]. »

Les philosophes seraient donc au mieux inutiles, au pire pervers. Loin de rejeter cette critique Socrate en admet la justesse et tente d'en montrer le réel fondement : si les plus sages d'entre les philosophes sont inutiles, « de cette inutilité ceux qui n'emploient pas les sages sont la cause, et non les sages eux-mêmes », c'est en effet « au malade d'aller frapper à la porte du médecin [31] » et non l'inverse. Bref, cette critique accuse ceux qui la formulent et révèle leur ignorance. Plus grave est l'accusation de perversité. Pour en rendre compte il faut se souvenir des exigences de l'exercice philosophique : la philosophie requiert l'existence d'un naturel philosophe (« être ami et parent de la vérité [32] ») d'une part, et l'actualisation de ce naturel par l'exercice de l'authentique philosophie d'autre part. Il y a perversion quand manque un de ces deux éléments : quand celui qui est fait pour la philosophie ne la pratique pas, et quand la pratique celui qui est indigne d'elle. Le principe selon lequel *corruptio optimi pessima* explique la perversion des authentiques philosophes : la décadence de la cité est telle que tout philosophe éduqué en fonction des valeurs admises par la foule (l'« animal gros et robuste ») déchoit de sa vocation et « cause les plus grands maux aux cités et aux particuliers [33] ». Il n'y a de salut que pour ceux qui sont soustraits à l'influence du peuple (qui est le plus grand des sophistes) grâce à l'exil, la maladie, à la naissance dans une humble

cité, ou à un mépris naturel pour tout ce qui n'est pas la philosophie, et ce salut est toujours l'effet d'une protection divine [34]. D'autre part le prestige de la philosophie est tel qu'elle attire « une foule de gens de nature inférieure » qui ont avec elle un « commerce indigne » et la « déshonorent » en ne produisant que des sophismes et « rien qui enferme une part d'authentique sagesse [35] ».

Il faut aller plus loin : non seulement le pseudo-philosophe s'est d'emblée mêlé au philosophe comme l'ivraie au bon grain, ce qui explique que la philosophie a toujours à la fois suscité mépris et admiration, mais la philosophie, dès son origine, s'est affirmée comme l'antisophistique. C'est dire qu'il nous semble qu'historiquement la philosophie, loin d'être un signe et une cause de décadence, fut « une réadaptation de la tradition à des conditions autres que celles qui avaient existé antérieurement [36] ». Le VI^e^ siècle en Grèce, siècle des Héraclite, Parménide, Empédocle, etc., est un siècle où la tradition est encore reine; les écrits présocratiques sont des écrits métaphysiques, symboliques et mythologiques, jamais abstraits ni rationnels. Au V^e^ siècle apparaissent (dans des circonstances que nous ne connaissons guère) avec la sophistique (les Gorgias, Protagoras, etc.) « des conditions autres que celles qui avaient existé antérieurement » et telles que, sans la restauration providentielle opérée par Platon, bref sans la philosophie, l'intellectualité comme telle aurait disparu de l'Occident.

S'« il n'est pas exagéré de dire que la spéculation d'Aristote a eu pour objet principal de répondre aux sophistes [37] », cela est encore plus vrai de la démarche platonicienne. La polémique contre ces philosophes est partout présente dans l'œuvre de Platon comme dans celle d'Aristote. C'est que la sophistique n'est pas une philosophie parmi d'autres; ce n'est même pas une philosophie, – le sophiste n'est pas philosophe, il se contente de « revêtir le même manteau que lui [38] » – c'est l'apparence de LA philosophie, c'est l'antiphilosophie. La différence entre eux ne réside pas dans la nature des problèmes qu'ils traitent, mais dans l'intention qui les anime : intention de vérité d'un côté, recherche d'un profit et donc indifférence à la vérité de l'autre. Les sophistes sont les fondateurs d'un art qui enseigne à rendre également vraisemblable le pour et le contre sur un même problème. Ce qui les intéresse ce n'est pas la vérité, mais l'efficacité du discours : parler n'est pas parler *de* (quelque chose) mais parler *pour* (quelqu'un); pas même *avec* quelqu'un car cela supposerait une référence à la réalité. Alors que le discours est un moyen de suggérer une intuition et renvoie l'interlocuteur à la réalité, le discours sophistique devient à lui-même sa propre fin. Il est coupé de l'être, il n'est plus signe qu'il faut dépasser vers un signifié, lieu de rapports de signification entre la pensée et la réalité, mais pur instrument de rapports existentiels entre les hommes et singulièrement de rapports de pouvoir (persuasion, suggestion, etc.).

Il s'agit donc « essentiellement d'une corruption du *logos* qui de moyen devient fin en soi »; « c'est un changement dans l'orientation profonde de l'intelligence humaine, qui cesse d'être tournée activement vers la lumière de la réalité divine » et découvre sa propre puissance : « le vrai n'est plus fonction de l'être mais du discours, et c'est proprement ce qu'on appelle la sophistique [39] ».

Avec l'apparition des sophistes la connaissance doit lutter pour son existence. Et elle ne peut le faire qu'en retournant contre la sophistique

des propres armes, mais par là aussi en prenant acte de « l'actualisation par la sophistique de cette possibilité de la pensée humaine » d'être « un simple instrument rationnel [40] ». Platon montre que si le sophiste peut parler et se croire maître du vrai et du faux, car il est maître du vraisemblable, c'est parce que son interlocuteur, lui, n'est pas sophiste et croit à l'existence de la vérité : sans cette croyance le discours du sophiste s'effondre. Le sophiste nie la valeur de vérité du discours, mais s'en sert pour argumenter : en niant cette valeur il l'atteste. « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu », quand le sophiste use du vraisemblable il rend hommage, qu'il le veuille ou non, au vrai : le discours ne peut pas se référer au vrai et à l'être. Et ainsi la réminiscence est toujours possible.

Ainsi, si la philosophie a de la valeur ce n'est pas seulement par les bribes de tradition qu'elle véhicule et malgré sa forme, mais par sa forme elle-même. Guénon admet que, bien que « les vérités métaphysiques ne soient aucunement contestables », il puisse y avoir parfois « discussion et controverse » « par l'effet d'une exposition défectueuse ou d'une compréhension imparfaite de ces vérités [41] ». Discussion et controverse, c'est bien là la manière de faire de la philosophie qui, au V^e^ siècle avant Jésus-Christ, n'avait pas affaire à une « simple exposition défectueuse » ou à une mécompréhension de la vérité, mais à sa négation pure et simple.

Ces remarques d'ordre historique nous permettent en même temps de montrer la légitimité, ainsi que la nécessité, de la démarche philosophique. La philosophie est dialectique. Le double sens du verbe *dialegein* qui, au moyen, signifie dialoguer et, à l'actif, mettre à part, choisir et par suite distinguer, dévoile bien le sens de l'activité philosophique et l'essence même de toute pensée, qui est, selon Platon, dialogue de l'âme avec elle-même : la philosophie est dialogue, art d'interroger et de répondre, de formuler propositions et objections et elle est par là même art de distinguer ce qui est confondu, d'éclaircir ce qui est obscur, d'unir ce qui doit l'être. Si la philosophie est nécessaire c'est parce que l'homme n'est pas d'emblée dans la vérité, c'est parce que l'erreur est toujours possible : nous ne pensons pas ce que nous pensons ou encore ce n'est pas la même chose de dire ce que l'on pense et de penser ce que l'on dit. Quand Guénon oppose « savoir oriental » et « recherche occidentale », il semble oublier qu'il ne suffit pas de savoir, encore faut-il savoir ce que l'on sait. Certes, « il y a des choses qu'on ne peut discuter [42] », mais il faut bien discuter pour savoir ce qu'on pense sous ces choses.

> « C'est lorsqu'on a frotté à grand-peine les uns contre les autres, noms, définitions, visions et sensations, quand on a discuté dans des discussions bienveillantes entre interlocuteurs dont ni les questions ni les réponses ne sont inspirées par l'envie, qu'éclate, sur le sujet donné, la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec autant d'intensité que supportent les forces humaines [43]. »

« La dialectique est une épreuve relative à ce que la philosophie fait connaître [44]. » Elle est l'exercice naturel de la pensée, de ce que les philosophes appellent du beau nom de lumière naturelle (par opposition à la

lumière surnaturelle de la révélation). Cette méthode de recherche et d'exposition n'est pas, quoi qu'en dise Guénon, « un mode de pensée spécial » « propre à l'Occident ». Que fait donc Guénon dans la plupart de ses ouvrages si ce n'est de la philosophie? Et qu'est-ce qui distingue formellement (dans la démarche) la *Métaphysique* d'Aristote des *Prolégomènes au Védânta* de Shankara?

Qu'en est-il maintenant de l'objet de la philosophie? Guénon accuse les Grecs d'avoir rétréci le champ spéculatif et n'attribue, dans toute la tradition philosophique, qu'à Aristote et aux scolastiques le titre de métaphysiciens [45]. Encore faut-il ajouter que c'est grande générosité de sa part puisqu'il n'y aurait là qu'une métaphysique tronquée. Du caractère tronqué de cette métaphysique Guénon donne deux preuves. La première affirme que « traiter la métaphysique comme une branche de la philosophie (même si on lui donne le titre de philosophie première) c'est ignorer la nature de la métaphysique, " méconnaître sa portée véritable et son caractère d'universalité " : le tout absolu ne saurait être une partie de quoi que ce soit [46] ». Cette affirmation nous paraît doublement contestable : d'une part elle procède de l'ignorance de la pensée grecque et d'un parti pris de s'attacher à la lettre même des mots au détriment de leur sens. L'Occident limiterait l'objet (illimité) de la métaphysique puisqu'il en ferait l'objet d'une science, la philosophie première, qui opposée à la philosophie seconde ne serait qu'une partie de la philosophie. C'est oublier que la philosophie, science première, rectrice, constitutive de la vie bonne et heureuse, est « universelle parce que première [47] » car elle est science des principes.

« Le suprême connaissable ce sont les premiers principes et les premières causes, car c'est grâce aux principes et à partir des principes que tout le reste est connu, et non pas inversement, les principes, par les autres choses qui en dépendent [48]. » D'autre part, on peut se demander en quoi cette conception diffère de l'affirmation guénonienne selon laquelle toutes les connaissances traditionnelles dépendent de la métaphysique et sont « en raison de leur rattachement aux principes bien plus déductives qu'inductives [49] ». Qu'est-ce à dire sinon que ces sciences sont secondes par rapport à la métaphysique qui est première?

La seconde preuve du rétrécissement du champ spéculatif est selon Guénon l'ignorance de la notion d'infini. Les Grecs ne connaîtraient que l'indéfini (l'*apeiron*) et identifieraient le fini au parfait, alors que les Orientaux identifient l'Infini et la Perfection. « Telle est la différence profonde qui existe entre une pensée philosophique, au sens européen du mot, et une pensée métaphysique [50]. » Là où manque le terme d'infini, Guénon croit que manque la notion. Quiconque a, ne serait-ce que feuilleté, le *Banquet* ou la *République* de Platon, sait que Platon a la notion d'infini : qu'est-ce donc que le Bien suprême, qui est au-delà de l'essence, au-delà de toute détermination, si ce n'est l'Infini? Et le Dieu d'Aristote, Acte pur, Pensée qui se pense elle-même, qui en se connaissant comme principe de toutes choses connaît toutes choses [51], et qui pourtant ignore le monde parce que ce serait là « un changement vers le pire [52] », dans la mesure où le monde ne se déduit pas de lui, dans la mesure où il est contingent, ne ressemble-t-il pas étrangement au Non-Être indifférent à la manifestation?

Nous espérons avoir montré que la plupart des écrits philosophiques en Occident du V^e^ siècle avant Jésus-Christ au XV^e^ siècle sont ce que Guénon appelle des écrits métaphysiques. En revanche, l'opposition guénonienne de la métaphysique et de la philosophie se révèle pertinente à partir du XVII^e^ siècle. La philosophie perd sa signification alchimique, elle n'est plus spéculation préopératrice, appel à la transformation de l'être, incitation à la réalisation. Avec Descartes, si la spéculation ne perd ni profondeur, ni grandeur, ni sens de l'infini, elle devient autonome et fin en soi : elle cesse d'être philosophie, amour de la divine sagesse et peut-être faudrait-il lui réserver un autre nom. Platon, au livre V de la *République* appelle philodoxes (amoureux de l'opinion droite) les amoureux du savoir qui, méconnaissant le caractère illusoire de ce monde, s'y sentent chez eux et non plus en exil.

Catherine Conrad

NOTES

1. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Vega, 1930, pp. 95-96.
2. *Orient et Occident,* Vega, 1964, p. 152.
3. *La Métaphysique orientale,* Éditions traditionnelles, 1951, p. 8.
4. *Ibid.,* p. 8, et *Orient et Occident,* p. 153.
5. Selon Strabon et Plutarque, c'est Andronicos de Rhodes qui publia, vers 60 avant Jésus-Christ, la première édition des écrits « ésotériques » d'Aristote et donc de ce qui est aujourd'hui connu sous le titre de *Métaphysique;* ces écrits avaient « disparu » durant près de trois siècles et auraient été retrouvés de façon rocambolesque par Sylla lors de la guerre contre Mithridate.
6. Pour un exposé plus détaillé de la question cf. Pierre AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote,* P.U.F. 1966, chap. I de l'Introduction.
7. Métaphysique Δ, 11.
8. P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote,* pp. 43-44.
9. *Initiation et Réalisation spirituelle,* Éditions traditionnelles, 1967, p. 23, note 1.
10. *La Crise du monde moderne,* N.R.F., Gallimard, p. 19.
11. R. GUÉNON, *La Crise du monde moderne,* p. 21.
12. P. RICŒUR, *Finitude et Culpabilité,* Aubier, 1960, p. 283.
13. PLATON, *Phédon,* 69 c.
14. *Ibid.,* 67 e.
15. *Ibid., Théétète,* 176 b.
16. *Ibid., République,* VI, 490 c.
17. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* X, 7, 1177 b.
18. *Ibid., Métaphysique,* A.
19. GUÉNON, *La Crise du monde moderne,* p. 22.
20. *Introduction générale aux doctrines hindoues,* p. 40.
21. *Ibid.,* p. 23.
22. *La Crise du monde moderne,* p. 21.
23. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* pp. 22-23.
24. *Ibid.*

25. *La Crise du monde moderne*, p. 38.

26. *Ibid.*

27. PLATON, *République*, livre V, 473 d.

28. *Ibid.*, 473 e.

29. *Ibid.*, 473 c.

30. *Ibid.*, *Livre* VI, 487 d.

31. *Ibid.*, 489 d.

32. *Ibid.*, 487 a.

33. *Ibid.*, 495 b.

34. *Ibid.*, 493 a.

35. *Ibid.*, 495 c-496 a.

36. *La Crise du monde moderne*, p. 19.

37. P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 94.

38. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 2, 1004 b.

39. Jean BORELLA, Études traditionnelles, n° 471, mars 1981, pp. 33-34. Ce passage doit beaucoup à ce remarquable article qui expose clairement les rapports entre la sophistique et le platonisme.

40. *Ibid.*, p. 35.

41. *Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, p. 101.

42. *La Crise du monde moderne*, p. 80.

43. PLATON, *Lettre VII*, 344 b, 7-9.

44. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ2, 1004 b 25.

45. Ce qui révèle une prodigieuse ignorance de la philosophie grecque, de Platon en particulier mais aussi de tous les néo-platoniciens.

46. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 125.

47. ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 1, 1026 a.

48. *Ibid.*, A, 2, 982 b.

49. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 272, et *Orient et Occident*, p. 54.

50. *Ibid.*, pp. 34-35.

51. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 983 a.

52. *Ibid.*, Λ 1074 b.

Note sur René Guénon

Frithjof Schuon

On a posé la question de savoir pourquoi Guénon a « choisi la voie islamique » et non une autre; la réponse « matérielle » est qu'il n'avait précisément pas le choix, étant donné qu'il n'admettait pas le caractère initiatique des sacrements chrétiens et que l'initiation hindoue lui était fermée à cause du système des castes; étant donné aussi qu'à cette époque le bouddhisme lui apparaissait comme une hétérodoxie. La clef du problème est que Guénon cherchait une initiation et rien d'autre; or l'Islam la lui offrait, avec tous les éléments essentiels et secondaires qui doivent normalement s'y ajouter. Encore n'est-il pas sûr que Guénon serait entré dans l'Islam s'il ne s'était pas établi dans un pays musulman; car il avait reçu une initiation islamique, par l'intermédiaire d'Abdul-Hâdî, déjà en France, et il ne songeait pas à pratiquer la religion musulmane à cette époque-là. En acceptant l'initiation shâdhilite, c'est donc une initiation que Guénon choisit et non une « voie ».

Au demeurant, il y a dans l'expression « choisir une voie », quand on l'applique à un cas comme celui de Guénon, quelque chose d'inadéquat, de gênant et de malsonnant; car Guénon fut intrinsèquement un « pneumatique » du type « gnostique » ou *jnânî* – et dans ce cas la question d'une « voie » ne se pose pas, ou du moins change tellement de sens que l'expression même prête à confusion. Le pneumatique est en quelque sorte l'« incarnation » d'un archétype spirituel, ce qui signifie qu'il naît avec un état de connaissance qui, pour d'autres, serait précisément le but et non le point de départ; le pneumatique n'« avance » pas vers quelque chose d'« autre que lui », il reste sur place afin de devenir pleinement lui-même

– à savoir son archétype – en éliminant progressivement des voiles ou des écorces, des entraves contractées par l'ambiance, éventuellement aussi par l'hérédité. Il les élimine au moyen de supports rituels – de « sacrements » si l'on veut –, sans oublier la méditation et la prière; mais sa situation est néanmoins tout autre que celle des hommes ordinaires, fussent-ils prodigieusement doués. D'un autre côté, il faut savoir que le gnostique-né est, par nature, plus ou moins indépendant, non seulement à l'égard de la « lettre », mais aussi à l'égard de la « loi »; ce qui du reste ne simplifie pas ses rapports avec l'ambiance, ni psychologiquement ni socialement.

Il faut parer ici à l'objection suivante : la « voie » ne consiste-t-elle pas pour tout homme à éliminer des obstacles et à « devenir soi-même »? Oui et non, c'est-à-dire : il en est ainsi métaphysiquement, mais non humainement; car, je le répète, le pneumatique « réalise » ou « actualise » ce qu'il « est », tandis que le non-pneumatique réalise ce qu'il « doit devenir ». Différence à la fois « absolue » et « relative », dont on pourrait discuter indéfiniment.

Une autre objection – ou question – est la suivante : comment s'expliquer les imperfections et lacunes – somme toute surprenantes – dans l'œuvre de Guénon, étant donné la qualité substantielle de l'auteur? Mais ces lacunes, précisément, n'étaient pas du tout de l'ordre qui s'oppose à cette qualité; elles étaient pour ainsi dire « accidentelles » et « superposées » et n'avaient certes rien de passionnel ni de mondain. C'était plutôt des hypertrophies ou des asymétries, en partie des traumatismes, renforcées par l'absence de facteurs compensatoires dans l'âme et dans l'ambiance.

On peut néanmoins se demander pourquoi la Providence a permis dans l'œuvre guénonienne des failles qui semblent être incompatibles avec la personnalité profonde de l'auteur; la réponse est que la Providence n'aurait jamais permis – on peut le dire sans témérité – une œuvre guénonienne privée d'un résultat positif; nous pensons ici à une influence qui s'affirme dans les secteurs les plus divers, et c'est même le moins que l'on puisse dire. Guénon a été victime d'une certaine fatalité, mais son message essentiel n'a pas été vain et ne pouvait l'être, et c'est là tout ce qui importe.

Guénon fut comme une personnification, non de la spiritualité tout court, mais de la seule certitude intellectuelle; ou de l'évidence métaphysique en mode mathématique, ce qui explique l'allure abstraite et mathématicienne de sa doctrine, et aussi – indirectement et vu l'absence d'éléments compensatoires – certains traits de son caractère. Sans doute, il avait le droit d'être « unilatéral », mais cette constitution s'accordait mal avec l'envergure de sa mission, ou avec ce qu'il croyait être sa mission; il ne fut ni un psychologue ni un esthète – au meilleur sens de ces termes – c'est-à-dire qu'il sous-estimait et les valeurs esthétiques et les valeurs morales, surtout sous le rapport de leurs fonctions spirituelles. Il avait une aversion innée pour tout ce qui est humain et « individuel », et cela a même affecté sa métaphysique en certains points, par exemple quand il croit devoir nier que l'« état humain » ait une position « privilégiée », ou que le « mental » – dont l'essence est la raison – constitue pour l'homme un privilège; alors qu'en réalité la présence de la faculté rationnelle prouve précisément le caractère « central » et « total » de l'état humain et qu'elle n'existerait pas sans ce caractère, qui est toute sa raison d'être.

Quoi qu'il en soit, en constatant de telles failles, il importe de ne jamais perdre de vue ces deux choses : la valeur irremplaçable de ce qui constitue l'essence de l'œuvre guénonienne, et la substance gnostique ou pneumatique de l'auteur.

Guénon a eu bien raison de spécifier que le *Védânta* est l'expression la plus directe et sous un certain rapport la plus assimilable de la métaphysique pure; aucune adhésion traditionnelle non hindoue ne peut nous obliger à l'ignorer, ou à faire semblant de l'ignorer. Il y a, du côté des religions sémitiques monothéistes, un ésotérisme « de fait » et un autre « de droit »; or c'est ce dernier qui – « découvert » ou non – équivaut à la sagesse védantine; l'ésotérisme *de facto* étant celui qui résulte de ce qui a été dit ou écrit en fait, éventuellement avec les voilements et les détours exigés par telle théologie-cadre, et avant tout par tel *upâya* religieux. Et c'est sans doute en pensant à l'ésotérisme *de jure* que des kabbalistes ont pu dire que, si la tradition ésotérique était perdue, les sages pourraient la reconstituer.

J'ai plus d'une fois eu l'occasion de faire remarquer que l'ésotérisme présente deux aspects, l'un prolongeant l'exotérisme et l'autre lui étant étranger au point de pouvoir s'y opposer à l'occasion; car s'il est vrai que la forme « est » d'une certaine manière l'essence, celle-ci par contre n'est en aucune manière la forme; la goutte est l'eau, mais l'eau n'est pas la goutte. « Seule l'erreur se transmet », disait Lao-Tseu; de même, Guénon n'a pas hésité d'écrire dans la revue la *Gnose* que les religions historiques sont « autant d'hérésies » par rapport à la « Tradition primordiale et unanime », et il spécifie dans *le Roi du monde* que « l'ésotérisme véritable est tout autre chose que la religion extérieure, et, s'il a quelques rapports avec celle-ci, ce ne peut être qu'en tant qu'il trouve dans les formes religieuses un mode d'expression symbolique; peu importe, d'ailleurs, que ces formes soient celles de telle ou telle religion [...] » Guénon parle de l'« ésotérisme véritable », il admet donc l'existence d'un ésotérisme mitigé, et c'est ce que j'entends en parlant, dans certains de mes livres, de « soufisme moyen »; expression plutôt approximative, mais pratiquement suffisante.

Revenons maintenant à la question du « pneumatique », indépendamment de toute application personnelle : la qualité de gnostique-né comporte non seulement des modes, mais aussi des degrés; il y a d'une part la différence entre le *jnânî* et le *bhakta,* et il y a d'autre part les différences de plénitude ou d'envergure dans la manifestation de l'archétype. En tout état de cause, le pneumatique se situe, de par sa nature, sous l'axe vertical et intemporel – il n'y a là ni « avant » ni « après » –, en sorte que l'archétype qu'il personnifie ou « incarne », et qui est son véritable « lui-même » ou « soi-même », peut à tout moment percer l'enveloppe individuelle contingente : d'où, chez certains pneumatiques – non chez tous – des expressions spirituelles qui peuvent paraître excessives et faire scandale; mais c'est alors l'archétype qui parle à travers l'enveloppe; c'est donc réellement « lui-même » qui parle. Le vrai gnostique ne s'attribue aucun « état », car il est sans ambition et sans ostentation; il a plutôt tendance – par « instinct de conservation » – à dissimuler sa nature, d'autant que de toute façon il a conscience du « jeu cosmique » *(lîlâ)* et qu'il lui est difficile de prendre au sérieux le sérieux des profanes et des mondains; c'est-à-dire des êtres

« horizontaux » qui ne doutent de rien, et qui, « humanistes » qu'ils sont, restent au-dessous de la vocation de l'homme.

Ce que le gnostique de nature cherche, au point de vue « réalisation », est beaucoup moins une « voie » qu'un « cadre »; un encadrement traditionnel, sacramentel et liturgique qui lui permette d'être de plus en plus authentiquement « lui-même », à savoir tel archétype de l'« iconostase » céleste. Ce qui nous fait penser à l'art sacré de l'Inde et de l'Extrême-Orient, lequel montre d'une façon surnaturellement évocatrice ce que sont les modèles célestes de la spiritualité terrestre; c'est là du reste la raison d'être de cet art à la fois « mathématique » et « musical », et fondé sur le principe du *darshan,* de l'assimilation visuelle et intuitive du symbole-sacrement. Ce symbole, du reste, n'appartient pas seulement à l'art, il surgit aussi – et *a priori* – de la nature animée et inanimée, car il y a dans toute beauté un élément libérateur et en fin de compte salvateur; ce qui nous permet cette paraphrase ésotérique : « Qui a des yeux pour voir, qu'il voie! »

« Connais-toi toi-même », disait l'inscription au-dessus du portail du temple de Delphes; c'est-à-dire : connais ton essence immortelle, mais aussi, et par là même : connais ton archétype. Sans doute, cette injonction s'applique en principe à tout homme, mais elle s'applique au pneumatique d'une manière beaucoup plus directe, en ce sens que, par définition, il a conscience de son modèle céleste, et cela en dépit des failles que son écorce terrestre a pu subir au contact d'une ambiance trop disgéniale. Le paradoxe fait partie de l'économie de ce bas monde, étant donné que l'illimitation de la Possibilité universelle implique nécessairement des combinaisons inattendues, sinon incompréhensibles; les phénomènes peuvent être ce qu'ils sont, mais *vincit omnia Veritas.*

Frithjof Schuon

Lettre de René Guénon à Frithjof Schuon

Bī-smi Llāh al-Rahmān al-rahīm
al-hamdu li-Llāhi wahda-Hu

Au nom du Dieu clément et miséricordieux
Louange à Dieu seul!

Le Caire, 16 avril 1946.

ilā l-shaykh al-fādil wa-l-akh al 'aziz
Sayyidī Īsā Nūr al-Dīn Ahmad
al-salām 'alaykum wa-rahmat Allāh wa-barakātu-Hu-Wa-ba'd

Au Shaykh excellent et au frère très cher, Sidi Aissa Nur al-Din Ahmad
A vous le salut et la miséricorde de Dieu et Ses bénédictions. Et après...

Bien que j'aie eu déjà souvent de vos nouvelles en ces derniers temps comme vous pouvez le penser, j'ai été extrêmement heureux d'en recevoir cette fois directement, et aussi de ce que vous nous faites espérer la visite de quelqu'un de nos amis; et peut-être vous-même pourrez-vous aussi revenir nous voir sans trop tarder...

Merci pour les envois successifs des chapitres de votre livre, maintenant complété; je le trouve du plus grand intérêt, et il aurait été assurément bien regrettable que vous ne vous décidiez pas à l'écrire. Je ne vois vraiment pas quelles modifications je pourrais vous suggérer, ni ce qu'il pourrait y avoir à ajouter ou à retrancher; je crois que ce qui se rapporte au Christianisme, en particulier, n'avait jamais été présenté sous

ce jour, et cela pourra aider certains à comprendre bien des choses. Il importerait que ce livre puisse paraître le plus tôt possible; Luc Benoist m'avait parlé de la fin de cette année, mais, comme la réédition de la « Crise du Monde moderne » paraît devoir se faire plus tôt qu'il ne le disait alors, j'espère que cela avancera d'autant la publication des volumes suivants de la collection, c'est-à-dire de votre livre en premier lieu, et ensuite de celui de Coomaraswamy sur « Hindouisme et Bouddhisme ». – Pour ce qui est de votre nouveau titre, il me semble en effet préférable au premier parce qu'il est plus court, et que peut-être aussi il semblera plus clair aux lecteurs qui ne sont pas encore habitués à notre terminologie.

J'avais su déjà par P. Genty qu'il s'était décidé à vous écrire; je ne sais trop ce qu'il a pu vous dire au sujet des « Prophètes de l'Esprit », mais je me doute que ce devait être quelque chose de passablement confus; il est malheureusement toujours le même, depuis à peu près 40 ans que je le connais, et fort entêté dans ses idées... Clavelle, qui me dit avoir reçu également une copie de votre réponse, ajoute que, d'après une lettre plus récente de Genty, celui-ci « semble bien décidé, cette fois-ci comme d'habitude, à ne pas sortir du domaine des songes »; comme il n'est pas exempt de quelque parti pris à son égard, je veux croire pourtant qu'il exagère. S'il en était ainsi, ce serait vraiment fâcheux en effet pour ce pauvre Genty, car il est tout de même bien temps qu'il prenne une résolution plus « effective »; il doit avoir 64 ou 65 ans, mais, à vrai dire, il a toujours paru vieux. – A ce que vous dites dans votre réponse au sujet de st Jean il y aurait peut-être seulement ceci à ajouter : beaucoup de Musulmans considèrent aussi St Georges comme un Prophète, appartenant à la famille spirituelle de Seyidnâ El-Khidr, Seyidnâ Idris et Seyidnâ Ilyas; mais, en tout cas, il est bien entendu qu'il ne serait également que Nabî et non Rasûl. A ce propos, je ne sais plus si j'ai jamais eu l'occasion de vous dire que ce qui m'avait donné l'idée d'écrire les articles sur la « réalisation descendante » parus au début de 1939, c'est le fait que certains Shiites prétendent que le Walî a un maqâm plus élevé (sous le rapport d'el-qurb) que le Nabî et même que le Rasûl. Ce que j'ai écrit dernièrement à propos des Malâmatiyah, comme vous le verrez (ou peut-être l'avez-vous déjà vu, car le 4e n° des « E. T. » doit être paru maintenant), touche aussi à la même question; cet article se rencontre d'ailleurs avec ce que vous avez écrit vous-même sur les rapports des initiés avec le peuple, et, par une assez curieuse « coïncidence » (?), je venais justement de projeter de l'écrire quand cette partie de votre livre nous est parvenue!

Oui, nous avons reçu de Buenos Aires les deux études sur le Bouddhisme et sur les « Noms Divins » dont vous parlez; j'en ai eu aussi, et de la dernière surtout, la même impression que vous. C'est très difficile à lire, et il y a là-dedans bien des complications assez inutiles, et même des correspondances dont beaucoup semblent peu justifiées; je me demande sur quelles autorités l'auteur pourrait bien appuyer certaines de ses assertions... Sûrement, c'est bien différent du travail de S. Abu B.; ne pensez-vous pas que, si ce dernier était traduit en français, il vaudrait la peine de le faire paraître dans la collection « Tradition »? Je ne crois pas que L. Benoist pourrait avoir quelque objection à soulever contre cette idée.

J'ai connu en effet Mme Breton (alors Mlle Dano) dans les derniers temps que j'étais à Paris, et, depuis lors, elle a toujours continué à m'écrire

de temps à autre. Je pense que vous avez bien fait de lui répondre, car elle est certainement très sympathique et paraît compréhensive, et il n'y a aucunement lieu de se méfier d'elle; de plus, chose appréciable, elle n'appartient pas à la catégorie trop nombreuse des correspondants encombrants et indiscrets. Je dois dire aussi qu'elle et son beau-frère (Paul Barbotin) m'ont rendu quelques services en m'aidant à élucider certaines machinations des gens de la « R.I.S.S. » et autres de cette sorte. J'ajoute, pour que vous sachiez plus exactement à quoi vous en tenir, qu'elle est nettement catholique et qu'elle est aussi en relation avec Charbonneau-Lassay.

Votre chapitre sur les formes d'art sera certainement très bien pour le volume de Bharata Iyer; Marco Pallis nous a écrit que lui-même préparait quelque chose sur le « costume traditionnel ». Quant à moi, je n'ai malheureusement rien fait encore; comme on paraît vouloir avoir les articles sans trop tarder, je me demande si la traduction de mon étude sur la théorie des éléments, parue autrefois dans un n° spécial des « E.T. » sur la tradition hindoue, ne pourrait pas faire l'affaire. Il ne m'est guère possible en effet de faire un travail d'une certaine longueur en ce moment, ni tant que je ne serai pas complètement sorti de toutes les questions concernant les éditions et rééditions actuellement en cours, car tout cela prend bien du temps et se trouve encore compliqué par les lenteurs et les irrégularités du courrier. – Il est bien vrai que la période de silence de ces dernières années a eu pour moi quelques avantages, en ce sens qu'autrement il m'aurait probablement été bien difficile d'arriver à préparer 4 nouveaux livres pendant ce temps; mais, d'un autre côté, cette absence prolongée de toute nouvelle devenait vraiment bien pénible tout de même...

Merci à vous et à tous nos amis de vos bons vœux; nous allons toujours bien, Dieu soit loué, et ma famille se joint à moi pour vous adresser à tous nos salutations et nos meilleurs souvenirs.

Min al-faqīr ilā rabbihi
'Abd al-Wāhid Yahyā

(Émanant) de l'indigent à l'égard de son Seigneur
Abd al-Wahid Yahya

Trois lettres à propos de l'initiation féminine

René Guénon

LETTRE À Mme NACHT

Le Caire,
26 juin 1947

Madame,

[...] Pour ce qui est de la question que vous posez au sujet d'une organisation initiatique, je ne puis bien entendu, qu'approuver entièrement vos intentions; mais malheureusement cela est bien difficile à trouver à notre époque, du moins en Europe même, et surtout quand il s'agit de la possibilité encore plus restreinte d'une initiation féminine [...] Vous n'êtes d'ailleurs pas la seule à poser cette question, bien loin de là, surtout depuis la publication de mes *Aperçus sur l'initiation;* j'ai même été étonné, je dois le dire, de la proportion du nombre des femmes parmi les personnes qui m'écrivent à ce sujet. J'ai déjà parlé de votre cas, de même que de plusieurs autres, et je verrai ce qu'il sera possible de faire à cet égard; soyez sûre que, si quelque possibilité sérieuse se présente, je ne manquerai pas de vous en informer. En attendant, je ne saurais trop vous engager à vous méfier de tous les groupements dont vous pourrez avoir connaissance; la plupart n'ont absolument aucune valeur au point de vue initiatique, et il

en est même quelques-uns qui sont encore bien pires et dans lesquels agissent des influences fort suspectes [...].

René Guénon

LETTRE À Mme GUERREIRO

Le Caire,
29 mars 1950

Chère Madame,

Voilà déjà longtemps que j'ai reçu votre lettre, et je m'excuse de n'avoir pas pu y répondre plus tôt; j'ai toujours tant de choses à faire que j'arrive de plus en plus difficilement à tenir ma correspondance à peu près à jour... Je vous remercie tout d'abord de vos bons vœux; c'est à peine si j'ose encore vous adresser les miens, tellement ils seront peu de saison maintenant!

Je comprends bien que vous ayez été quelque peu découragée au sujet des Ch. du P. [1]; vous n'êtes d'ailleurs pas la seule à avoir rencontré cet obstacle dont vous parlez, et d'autres aussi ont dû finalement y renoncer. Bien entendu, M. C n'y est absolument pour rien, et même, au fond, je crois que ce n'est la faute de personne, mais plutôt seulement celle des circonstances défavorables; il m'écrivait dernièrement que, à son avis, on peut à peine dire que cela représente encore une possibilité initiatique. C'est assurément bien regrettable, mais malheureusement je ne vois pas du tout ce qu'on pourrait faire pour remédier à cette situation [...].

René Guénon

LETTRE À A. K. COOMARASWAMY

Le Caire,
7 juin 1940

[...] Pour la question du *« dîkshâ »*, ou plus précisément de savoir ce qui doit ou non être considéré comme une initiation à proprement parler, il est bien certain que la distinction n'est pas toujours entièrement claire quand on veut entrer dans le détail de cas particuliers. Les raisons peuvent bien sûr être celles que vous envisagez : d'une part, il y a des traditions où la distinction de l'exotérique et de l'ésotérique n'est pas nettement tranchée, de sorte qu'il peut y avoir une multitude de degrés intermédiaires; d'autre part, des rites qui ont été initiatiques à l'origine ont pu, par la suite, devenir simplement religieux, et on a particulièrement cette impression en ce qui concerne beaucoup de rites chrétiens; malheureusement, l'histoire des débuts du christianisme est terriblement obscure!

Pour l'*upanayana*, l'exclusion des femmes et des Shûdras ne suffit pas à lui donner le caractère d'une initiation, puisque, comme je l'ai fait remarquer dans mon article, l'ordination chrétienne, qui, actuellement tout au moins, n'est certainement pas une initiation, exclut également non seulement les femmes, mais aussi certaines catégories d'hommes tels que les esclaves, les bâtards, les infirmes (il est d'ailleurs assez curieux qu'il n'y ait presque aucune différence entre les conditions requises pour cette ordination et pour l'initiation maçonnique).

René Guénon

NOTE

1. Chevaliers du Paraclet.

Une lente imprégnation

René Guénon et le surréalisme[1]

Eddy Batache

« Au fur et à mesure que l'on pénètre plus profondément dans le surréalisme, on s'aperçoit que l'hermétisme en est la pierre d'angle et qu'il en inspire les conceptions fondamentales. »

Michel Carrouges,
André Breton et les données fondamentales du surréalisme.

S'il est vrai, ainsi que l'affirme Michel Carrouges, que « l'ésotérisme et le matérialisme [...] sont simultanément les deux pôles de la pensée de Breton », le rapprochement de René Guénon et du fondateur du surréalisme n'est peut-être pas aussi paradoxal qu'on serait tenté de le croire.

A la fin d'un texte – *Du surréalisme en ses œuvres vives* – qui date de 1953, donc deux ans après la mort de Guénon, Breton reconnaît « qu'on n'a rien dit de mieux ni de plus définitif que René Guénon dans son ouvrage *les États multiples de l'être* », et il cite un long passage du livre en question, affirmant, apparemment, son accord avec la doctrine métaphysique des états multiples de l'être, qui est une des bases fondamentales de l'œuvre guénonienne.

Déjà dans la préface de *la Nuit du Rose-Hôtel* de Maurice Fourré, publiée en 1949, Breton rendait hommage à Guénon et à son « témoignage qualifié », avant de citer une phrase-clef des *Aperçus sur l'initiation*, phrase

qui convenait particulièrement au théoricien du surréalisme, puisqu'elle distinguait l'initiation de la religion qui « considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir... ».

Dès la publication du premier *Manifeste*, l'esprit même du surréalisme tendait vers un dépassement de l'homme et rejoignait cette aspiration métaphysique si bien évoquée par Guénon. Il ne s'agissait de rien d'autre que de parvenir au noyau en traversant les écorces, c'est-à-dire d'atteindre la pleine conscience du Soi, en dissipant les illusions du moi individuel.

D'autre part, le surréalisme rejoint Guénon en admettant que, dans un passé lointain, l'homme jouissait de pouvoirs qu'il a perdus; mais si Breton refuse l'idée de « chute », c'est parce qu'il ne saurait accepter l'aspect moral – punitif – que lui associe la religion. Cet aspect moral, Guénon ne l'accepte pas non plus car, dans le domaine métaphysique, le point de vue moral n'a pas droit de cité.

Le but du surréalisme, tel surtout qu'il s'affirme dans le *Second Manifeste*, n'est rien de moins que la conquête du Point suprême, ce point mystérieux où se résolvent les antinomies et qui s'apparente étrangement à celui qu'évoque Guénon dans *le Symbolisme de la croix*.

Il est particulièrement tentant d'attribuer à la recherche surréaliste un but qui ne serait autre que la dissolution pure et simple de l'individualité dans une prise de conscience définitive du principe même de l'être, c'est-à-dire de ce que Guénon appelait le « Soi ».

René Guénon n'a que rarement commenté l'activité surréaliste, mais Breton n'a pas cru devoir se priver de « juger » Guénon dans un article intitulé : « René Guénon jugé par le surréalisme », qu'il publia dans la N.R.F. en juillet 1953 :

> « Sollicitant toujours l'esprit, jamais le cœur, René Guénon emporte notre très grande déférence et rien d'autre. Le surréalisme, tout en s'associant à ce qu'il y a d'essentiel dans sa critique du monde moderne, en faisant fond comme lui sur l'intuition supra-rationnelle (retrouvée par d'autres voies), voire en subissant fortement l'attrait de cette pensée dite traditionnelle que, de main de maître, il a débarrassée de ses parasites, s'écarte autant du réactionnaire qu'il fut sur le plan social que de l'aveugle contempteur de Freud, par exemple, qu'il se montra. Il n'en honore pas moins le grand aventurier solitaire qui repoussa la foi pour la connaissance, opposa la délivrance au SALUT et dégagea la métaphysique des ruines de la religion qui la recouvraient. »

En reprochant à Guénon de « ne jamais solliciter le cœur », Breton regrettait sans doute de ne pas déceler dans cette œuvre la place qui, selon lui, devait revenir à l'Amour fou, à l'imagination et à tout ce qui, sous l'étendard de l'affectivité, devait tenir en échec la raison, la logique et autres bastions de la triste réalité. Dans le vocabulaire guénonien, le cœur n'en occupe pas moins une place privilégiée dans la mesure où il est conçu – ainsi que le fait la symbolique traditionnelle – comme le siège de l'intellect transcendant. Il s'agit alors du « Cœur rayonnant » que l'on ne

saurait opposer à l'esprit. En revanche, le sentiment – dans lequel il ne voit que « relativité et contingence » – « n'engendre qu'erreur, désordre et obscurité ». Il n'en souligne pas moins qu'« il ne s'agit pas d'abolir le sentiment mais de le maintenir dans ses bornes légitimes » (*Orient et Occident*, p. 94).

Guénon va plus loin dans sa condamnation du plaisir et il affirme qu'« une vie qui a pour fin le plaisir est sub-humaine » (*Comptes rendus*, p. 36), réservant le qualificatif d'humain à la vie contemplative et à la vie active. Il s'en prendra également au « plaisir esthétique » qui détermine la valeur d'une œuvre d'art selon les critères « modernes »

> « La beauté réside dans l'œuvre d'art elle-même, en tant que celle-ci est parfaite conformément à sa destination : elle est indépendante de l'appréciation du spectateur, qui peut être ou n'être pas qualifié pour la reconnaître; c'est là, en effet, affaire de connaissance ou de compréhension, non de sensibilité comme le voudraient les modernes [...] » (*Comptes rendus*, p. 36).

Breton refuse lui aussi à l'art de se limiter au domaine de l'émotion : « Comment veut-on que nous nous contentions du trouble passager que nous procure telle ou telle autre œuvre d'art? » (*le Surréalisme et la peinture*, p. 3).

D'accord avec Guénon pour remettre en question la notion même de l'œuvre d'art, il s'écarte considérablement de lui quand il s'agit d'investir l'art dans ses nouvelles fonctions. Héritier de Dada, le surréalisme confie à l'artiste le soin de poursuivre d'abord l'œuvre de subversion dont le but est de faire éclater le règne des apparences. Subversion dans le domaine de l'ordre sensible, dont les « collages » de Max Ernst résument le principe, mais aussi subversion politique et sociale et gare à l'artiste qui se laissera honorer par une société pourrie! Subversion dans le domaine religieux aussi, puisque la religion apparaît au surréalisme comme la complice du régime exploiteur et une source de résignation, de renoncement et de capitulation.

Mais l'artiste surréaliste a également une mission positive d'exploration et de connaissance. Il doit éclairer, de son projecteur « cette route mystérieuse où la peur à chaque pas nous guette, où l'envie de rebrousser chemin n'est vaincue que par l'espoir fallacieux d'être accompagnés... ». Pour l'aider dans cette exploration dangereuse – mais combien stimulante! – Breton fera appel à Freud et à sa révélation du subconscient. Il fera surtout appel à une sorte d'intuition lyrique qui n'a évidemment rien de commun avec l'intuition intellectuelle dont parle Guénon puisque Breton la présente ainsi :

> « [Dali] est parvenu à équilibrer en lui et en dehors de lui l'état lyrique fondé sur l'intuition pure, tel qu'il ne supporte d'aller que de jouissance en jouissance (conception du plaisir artistique érotisé au possible) et l'état spéculatif fondé sur la réflexion, tel qu'il est dispensateur de satisfactions d'un ordre plus modéré, mais d'une nature assez spéciale et assez fine pour que le principe du plaisir s'y retrouve. » (*Ibid.*, p. 134).

Il n'est point besoin de chercher d'autres références pour rappeler que l'art surréaliste, dans son action subversive comme dans son exploration des domaines inconnus appartenant à une « autre réalité », restait fortement tributaire d'un élément sentimental qui, aux yeux de Guénon, faussait tout au départ.

Nous sommes même persuadé que c'est particulièrement au surréalisme qu'il faisait allusion dans une note où il signalait sans vouloir préciser davantage :

> « Certaines formes de l'art moderne, qui peuvent produire des effets de déséquilibre et même de *désagrégation* dont les répercussions sont susceptibles de s'étendre beaucoup plus loin; il ne s'agit plus alors de l'insignifiance, au sens propre du mot, qui s'attache à tout ce qui est profane, mais bien d'une véritable œuvre de *subversion* » (*Initiation et Réalisation spirituelle*, p. 111).

Il est pourtant un terrain fondamental sur lequel l'art traditionnel et l'art surréaliste ont bâti, ou semblent *a priori* avoir bâti en commun, c'est le recours aux symboles.

L'œuvre d'art, dans l'optique traditionnelle, est forcément un « support de contemplation » et se sert d'un langage spécifique qui ne peut être que le symbolisme. De même, les tableaux et les objets surréalistes ont nécessairement recours à des symboles issus du subconscient, et dont l'association fortuite a pour fonction de révéler une signification cachée et à laquelle on ne saurait avoir accès autrement. Cela est vrai de l'image poétique, aussi bien que de la peinture proprement dite ou de l'œuvre d'art en général.

Mais ce rapprochement résiste-t-il à l'examen du symbolisme traditionnel tel que l'entendait Guénon?

On sait dans quelle mesure la symbolique surréaliste est tributaire des travaux de Freud. Or, Guénon réfute non seulement les conclusions de ce dernier, mais aussi celles de Jung :

> « Quand Freud parlait de *symbolisme*, ce qu'il désignait abusivement ainsi n'était en réalité qu'un simple produit de l'imagination humaine, variable d'un individu à l'autre, et n'ayant véritablement rien de commun avec l'authentique symbolisme traditionnel. Ce n'était là qu'une première étape, et il était réservé à d'autres psychanalystes de modifier les théories de leur *maître* dans le sens d'une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du symbolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C. G. Jung [...] » (*Symboles fondamentaux de la science sacrée*, p. 63).

Il est évident que Guénon nie en bloc la légitimité de tous les mouvements symbolistes modernes fondés sur quelque « convention plus ou moins artificielle » alors que le véritable symbolisme est fondé essentiellement « sur la nature même des choses ». Il faut y voir « une science exacte, et non pas une rêverie où les fantaisies individuelles peuvent se donner libre cours ». Quant au symbole véritable, Guénon affirme qu'il :

> « porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine, car il n'est pas constitué comme tel en vertu d'une convention humaine, mais en vertu de la *loi de correspondance* qui relie tous les mondes entre eux; que, tandis que certains voient ces sens, d'autres ne les voient pas ou n'en voient qu'une partie, ils n'y sont pas moins contenus, et l'*horizon intellectuel* de chacun fait toute la différence [...] » (*Ibid.*, p. 54).

La nature tout entière n'est-elle pas un symbole de la réalité surnaturelle? Il importe surtout d'admettre que le symbolisme véritable est d'origine « non humaine », c'est-à-dire que « son principe remonte plus loin et plus haut que l'humanité »; c'est pourquoi Guénon nous rappelle que, d'une part, « les lois naturelles ne sont qu'une expression et comme une extériorisation de la Volonté divine », et que, d'autre part, « le symbolisme a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, [et] qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature » (*Ibid.*, p. 35).

C'est pourquoi les symboles traditionnels ne peuvent être abordés au moyen d'un instrument de connaissance aussi tendancieux que l'imagination ou l'émotion. C'est pourquoi aussi le domaine de l'art devrait demeurer sous l'égide rigoureuse de l'esprit.

« Les faits historiques eux-mêmes ont une valeur symbolique et expriment les principes à leur façon et dans leur ordre » (*Études sur la franc-maçonnerie*, t. I, p. 42). Ils ne sont, en somme, qu'un reflet de réalités d'un autre ordre, et c'est cela seul « qui leur donne toute la valeur dont ils sont susceptibles » (*Ibid.*, t. II, p. 13).

Il est curieux de constater que Breton partageait parfaitement cette opinion, puisqu'il la reprit à son compte, en 1949, en citant ses sources :

> « Ce qui s'écoule en terrain passablement accidenté et nous estropie plus ou moins tous laisse planer intacte cette pensée qui est, entre autres, celle de M. René Guénon, que *les faits historiques ne valent qu'en tant que symboles de réalités spirituelles* – assertion qu'il faut aujourd'hui quelque courage pour opposer aux conceptions fanatiques, terre à terre, bruyamment répandues, voire imposées par la terreur, de l'histoire » (Préface à *la Nuit du Rose-Hôtel*, de Maurice Fourré, p. 12).

Dans le domaine littéraire, Breton n'aurait certes pas désavoué non plus, s'il en avait eu connaissance, cette phrase de Guénon, qui était une allusion à Claudel : « Les écrivains modernes, faute de données traditionnelles, alors qu'ils croient faire du symbolisme, ne font souvent que de la fantaisie individuelle » (*Comptes rendus*, p. 11); mais le même reproche pouvait s'adresser à Lautréamont, à Rimbaud et à tous les poètes surréalistes, puisque ces « données traditionnelles » leur faisaient inévitablement défaut.

Dans un autre domaine, Freud était suspect pour les mêmes raisons, et Guénon de s'écrier : « Nous ne concevons pas comment on ose appeler cela du *symbolisme;* il est vrai que Freud lui-même se prétend aussi *symboliste* à sa façon » (*Comptes rendus*, p. 134).

Dans *le Règne de la quantité et les Signes des temps,* Guénon reprochera à la thérapeutique freudienne son côté « véritablement *satanique* » qui apparaît surtout « dans les interprétations psychanalytiques du symbolisme, ou de ce qui est donné comme tel, à tort ou à raison », ramenant ainsi le véritable symbolisme à des dimensions humaines.

La « critique du monde moderne » à laquelle « s'associe le surréalisme » se confondait essentiellement pour Breton avec la condamnation du rationalisme. Guénon associait au « rationalisme » ce que l'on appelle couramment le « bon sens »; mais il prenait soin de distinguer le « bon-sens » véritable du « sens commun », qui n'est que l'opinion courante, c'est-à-dire l'avis du plus grand nombre :

> « Le *bon sens* véritable est bien différent du *sens commun* avec lequel on a la fâcheuse habitude de le confondre, et il est assurément fort loin d'être, comme l'a prétendu Descartes, *la chose du monde la mieux partagée!* » (*Symboles fondamentaux de la Science sacrée,* p. 348).

Il est amusant de signaler que, de son côté, Breton avait fait appel à ce qu'il appelait le « bon sens élémentaire » pour ajouter : « quand il serait sur ce point la chose du monde la plus mal partagée ». Le *point* en question n'est autre que le refus d'accorder à l'état humain un rang privilégié dans l'ensemble de l'Existence universelle, cette phrase faisant suite à une citation des *États multiples de l'être* par laquelle Breton proclamait son accord total avec Guénon, en ce qui concerne la théorie des états multiples de l'être.

Il est évident que le « sens commun » travesti en « bon sens » et que dénonce Guénon n'est qu'une forme populaire du « rationalisme ». Celui-ci dispose de plusieurs masques qui lui servent à déguiser son insuffisance, et l'un des plus efficaces est celui de la logique. Mais là aussi, Guénon en démontre les limites et l'impuissance dans l'ordre métaphysique :

> « La logique domine réellement tout ce qui n'est que du ressort de la raison, et, comme son nom même l'indique, c'est là son domaine propre; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre supra-individuel, donc suprarationnel, échappe évidemment par là même à ce domaine, et le supérieur ne saurait être soumis à l'inférieur; à l'égard des vérités de cet ordre, la logique ne peut donc intervenir que d'une façon tout accidentelle, et en tant que leur expression en mode discursif, ou *dialectique* si l'on veut, constitue une sorte de *descente* au niveau individuel, faute de laquelle ces vérités demeureraient totalement incommunicables » (*Initiation et Réalisation spirituelle,* p. 24).

Quant au surréalisme, il n'a pas tardé à dénoncer les effets stérilisant du « règne de la logique ». Breton nous en brosse un tableau morose dès le premier *Manifeste :*

> « Les procédés logiques, de nos jours, ne s'appliquent plus qu'à la résolution des problèmes d'intérêt secondaire. Le rationalisme

absolu qui reste de mode ne permet de considérer que des faits relevant étroitement de notre expérience. [...] Inutile d'ajouter que l'expérience même s'est vu assigner des limites. Elle tourne dans une cage d'où il est de plus en plus difficile de la faire sortir. Elle s'appuie, elle aussi, sur l'utilité immédiate, et elle est gardée par le bon sens. Sous couleur de civilisation, sous prétexte de progrès, on est parvenu à bannir de l'esprit tout ce qui se peut taxer à tort ou à raison de superstition, de chimère; à proscrire tout mode de recherche de la vérité qui n'est pas conforme à l'usage. »

Mais ce passage est suivi d'un hommage à Freud dont les découvertes ouvrent enfin un nouveau champ d'exploration à la soif de connaissance, et Breton confie à l'imagination tout ce qu'il voulait retirer à la raison.

Inutile de rappeler ici la dette fondamentale du surréalisme à l'égard de Freud. En recommandant l'écoute de l'inconscient, Breton, comme Freud, indiquait une route dangereuse, sans se rendre compte de la gravité des « vertiges mentaux » qui menacent les aventuriers du domaine psychique. Certes, Guénon ne doute pas de ceux qui se sentent « la force de pénétrer dans la *grande solitude* [...], [et qui] ont l'assurance qu'ils ne courront jamais le risque de céder à aucun vertige mental » (*Orient et Occident,* p. 222); mais ceux-là savent aussi que la conquête totale et définitive des états supérieurs ne peut être obtenue que par la connaissance métaphysique et non par des expériences hasardeuses et l'exploitation de pouvoirs psychiques qui n'ont rien à voir avec la métaphysique, et qui ne ressemblent à l'initiation que dans la mesure où ils en présentent une caricature sans fondement et « à rebours », pour ainsi dire, comme la psychanalyse.

L'attrait du *phénomène,* qui n'est qu'une conséquence logique de la tendance expérimentale inhérente à l'esprit moderne, est une source d'erreurs, et ceux qui se laissent guider par ce genre de curiosité sont victimes de ce que Guénon appelle :

> « une sorte de développement *à rebours,* qui non seulement n'apporte aucune acquisition valable, mais éloigne toujours davantage de la *réalisation spirituelle,* jusqu'à ce que l'être soit définitivement égaré dans ces *prolongements* inférieurs de son individualité [...] par lesquels il ne peut entrer en contact qu'avec l'*infra-humain* » (*le Règne de la quantité...,* p. 318).

Le « contempteur de Freud » ne s'est jamais lassé de mettre en garde les disciples aveugles et téméraires de ce dernier contre les dangers qui les menaçaient sur la route aussi séduisante qu'incertaine qui s'ouvrait à leur curiosité. Séduisante parce qu'elle était incertaine; mais d'autant plus incertaine et suspecte qu'elle était séduisante, parce qu'elle touchait surtout l'imagination et le sentiment, c'est-à-dire :

> « le domaine psychique inférieur, qui non seulement ne saurait être assimilé à quoi que ce soit de spirituel, mais qui est même précisément ce qu'il y a de plus éloigné de toute spiritualité » (*Symboles fondamentaux de la science sacrée,* p. 366).

Cette confusion du psychique et du spirituel est à la base de maintes erreurs que Guénon ne cessera de dénoncer, et Breton a reconnu que, « de main de maître », il a débarrassé la pensée traditionnelle de ses « parasites »; mais Breton lui-même a-t-il toujours su reconnaître le bon grain de l'ivraie, et ne s'est-il pas laissé séduire par les « parasites » plus souvent que par la tradition?

L'engagement du surréalisme sur les plans politique et social et la reprise par Breton du mot d'ordre de Marx en vue de « transformer le monde » ne pouvaient que se heurter à la sereine indifférence de Guénon à l'égard de ces domaines de contingence. C'est pourquoi le théoricien du surréalisme a tenu à souligner dans quelle mesure il s'écartait du « réactionnaire qu'il fut sur le plan social ».

Il est pourtant permis de se demander si le détachement affiché par Guénon à l'égard des mouvements sociaux en fait pour autant un *réactionnaire* dans le sens évidemment marxiste de ce mot. Le mépris dont il faisait preuve envers les réformes destinées à améliorer la condition matérielle ou le bien-être du plus grand nombre, n'était-il pas une conséquence logique de sa conviction profonde qu'il ne fallait pas s'obstiner à vouloir guérir le mal en s'attaquant à ses applications, mais bien plutôt qu'il fallait en chercher l'origine profonde qui coïncidait précisément avec l'abandon d'une société hiérarchiquement constituée, dans l'esprit traditionnel?

> « Le point de vue social [...] ne représente qu'une application assez lointaine des principes fondamentaux [...]. C'est pourquoi il ne nous est pas possible d'accorder aux contingences politiques, même en donnant à ce mot son sens le plus large, une valeur autre que celle de simples signes extérieurs de la mentalité d'une époque » (*la Crise du monde moderne*, p. 111).

Il s'agissait bien moins de concentrer ses efforts sur le triomphe d'une justice sociale, dont l'ambition se limitait à un domaine voué au contingent et au relatif, que de rétablir une justice naturelle et bien plus profonde en dénonçant les méfaits et les erreurs que comportaient les conceptions modernes et foncièrement sentimentales de l'« égalitarisme » et de la « démocratie ».

Ces conceptions « pour lesquelles tous les individus sont équivalents entre eux, ce qui entraîne cette supposition absurde que tous doivent être également aptes à n'importe quoi », tendent, au point de vue proprement social, à faire de l'être humain une sorte de machine. En visant à l'uniformité, elles veulent réduire les hommes à de simples « unités numériques » dans lesquelles la quantité prédominera nécessairement, puisque tous les efforts faits pour réaliser cette uniformité, du reste irréalisable, « ne peuvent avoir pour résultat que de dépouiller plus ou moins complètement les êtres de leurs qualités propres » (*le Règne de la quantité...*, p. 74).

C'est pourquoi les tendances égalitaires, alors que l'égalité est une chose dont la nature n'offre aucun exemple, s'efforcent de supprimer, autant que possible, toute distinction qualificative, et l'instrument le plus

efficace à cet effet, l'instruction obligatoire, revêt l'aspect d'une éducation uniforme pour tous.

De son côté, le surréalisme n'avait jamais été dupe de la valeur qu'il faut accorder à l'opinion du plus grand nombre. Breton ne cessa d'exprimer sa méfiance à l'égard des idées qui triomphent en emportant l'adhésion de la majorité. Non seulement il demande, dès 1929, dans le *Second Manifeste,* l'« occultation profonde, véritable du surréalisme » et s'en prend à « ceux qui distribuent *le pain maudit* aux oiseaux », mais il déclare, en 1942, qu'il faut « absolument convaincre l'homme qu'une fois acquis le consentement général sur un sujet la résistance individuelle est la seule clé de la prison », et il ajoute : « Je contredirai d'instinct au vote *unanime* de toute assemblée qui ne se proposera pas elle-même de contredire au vote d'une assemblée plus nombreuse » (« Prolégomènes... », in *Manifeste du surréalisme,* p. 170).

Cette méfiance à l'égard de la masse rapproche Breton de Guénon dans la mesure où c'est surtout pour avoir instauré le règne de la quantité que ce dernier critique le monde moderne; mais c'est pour cette même raison que Guénon s'en prend aussi à :

> « la conception *démocratique,* en vertu de laquelle le pouvoir vient d'en bas et s'appuie essentiellement sur la majorité, ce qui a nécessairement pour corollaire l'exclusion de toute véritable compétence, parce que la compétence est toujours une supériorité au moins relative et ne peut être que l'apanage d'une minorité » (*la Crise du monde moderne,* p. 116).

Certes, il veut demeurer étranger à toutes les questions de partis et à toutes les querelles politiques, auxquelles il n'entend se mêler en aucune façon, mais il ne peut rester indifférent à la montée d'une « démocratie » dont le caractère essentiel « est de sacrifier la minorité à la majorité, et aussi, par là même, [...] la qualité à la quantité, donc l'élite à la masse ».

La majorité, pour lui, est nécessairement constituée « par les incompétents, dont le nombre est incomparablement plus grand que celui des hommes qui sont capables de se prononcer en parfaite connaissance de cause », et la loi du plus grand nombre n'est autre que celle de la matière, de la force brutale : celle de la pesanteur.

Que devient le suffrage universel dans une telle interprétation de la « démocratie »? Une invention destinée à créer une illusion, celle du « gouvernement du peuple par lui-même ». Et l'on s'imagine que cette opinion de la majorité, qui est supposée faire la loi, n'est pas une création artificielle que l'on peut aisément façonner et diriger à l'aide de suggestions appropriées!

Ce refus de l'« illusion démocratique » ne suffit nullement à ranger Guénon parmi les « réactionnaires » soucieux de préserver leurs privilèges et d'établir une hiérarchie sociale comme celle qui a cours dans les sociétés capitalistes. Il a suffisamment exprimé son mépris pour un état de choses « où la richesse tient lieu presque exclusivement de toute supériorité effective » (*Orient et Occident,* p. 131).

L'engagement politico-social du mouvement surréaliste ne se limite pas à des considérations sur l'égalitarisme et la démocratie. Le surréalisme

se voulait une force de transformation; il fallait non seulement « changer la vie » comme le préconisait Rimbaud, mais aussi « transformer le monde » selon le mot d'ordre de Marx. La révolution sociale était dans l'ordre logique des revendications surréalistes; c'est pourquoi Guénon ne pouvait apparaître à Breton sur ce plan que comme un « réactionnaire ». Dans la mesure où le surréalisme « plonge ses racines dans la vie, et, non sans doute par hasard, dans *la vie de ce temps* », Breton ne pouvait se permettre de s'élever, comme l'avait fait Guénon, au-dessus des contingences. Il lui fallait les assumer dans tous les domaines possibles, avant de pouvoir s'en libérer. Guénon avait réussi à les dépasser, en s'appuyant sur une notion de transcendance qui est celle de la tradition de source « supra-humaine », mais que le surréalisme, en héritant de Dada une table rase sur laquelle tout était à construire, ne pouvait accepter.

Le *Second Manifeste du surréalisme* s'ouvre sur une déclaration audacieuse qui confère d'emblée à l'activité surréaliste une envergure vertigineuse :

> « Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. Or, c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point. »

Et Breton ajoute que le surréalisme ne saurait s'intéresser à ce qui n'aurait pas pour fin « l'anéantissement de l'être en un brillant, intérieur et aveugle, qui ne soit pas plus l'âme de la glace que celle du feu ». Cette notion du Point suprême, Breton reconnaît la devoir aux occultistes, mais, ajoute-t-il, « elle traduit une aspiration si profonde que c'est d'elle essentiellement que le surréalisme passera sans doute pour s'être fait la substance ».

La résolution des antinomies restera la préoccupation majeure du mouvement surréaliste, mais Guénon ne lui accorde pas moins une place importante dans son œuvre.

Il est curieux de noter, d'abord, que si Breton se plaît à unir « l'âme de la glace à celle du feu », Guénon choisit, pour sa part, l'eau et le feu, dont l'opposition, écrit-il, n'est « que l'apparence extérieure d'un complémentarisme; mais, au-delà du domaine où s'affirment les oppositions, ils doivent, comme tous les contraires, se rejoindre et s'unir d'une certaine façon » (*Symboles fondamentaux de la science sacrée,* p. 363).

S'il consent à reconnaître l'existence de l'opposition dans les apparences, il refuse de la considérer comme irréductible, et déclare que tous les contraires « cessent d'être tels dès qu'on s'élève au-dessus d'un certain niveau », et la raison pour laquelle il nie à l'opposition toute réalité en dehors d'un certain domaine, c'est que l'opposition ou le contraste impliquent un déséquilibre qui ne saurait exister que sous un point de vue particulier et limité; car, « dans l'ensemble des choses, l'équilibre est fait de la somme de tous les déséquilibres, et tous les désordres partiels

concourent bon gré mal gré à l'ordre total » (*Études sur l'hindouisme*, p. 15).

Tout dépend donc du point de vue sous lequel on envisage les choses. Elles peuvent nous apparaître comme contraires, et c'est le point de vue le plus inférieur ou le plus superficiel; elles peuvent nous apparaître comme complémentaires, si le point de vue auquel nous nous plaçons est plus élevé ou plus central, car le complémentarisme constitue déjà une conciliation de l'opposition; mais nous avons encore affaire à une dualité qui devra, « à un certain degré, s'effacer devant l'unité, ses deux termes s'équilibrant et se neutralisant en quelque sorte en s'unissant jusqu'à fusionner indissolublement dans l'indifférenciation primordiale » (*le Symbolisme de la croix*, p. 114).

Et, de même que Breton voyait la résolution des antinomies dans le Point suprême, Guénon affirme que le centre de la croix est « [...] le point où se concilient et se résolvent toutes les oppositions ». Il ne s'agit, ici, non pas d'une imagerie religieuse, mais du symbolisme traditionnel qui lui est bien antérieur, et Guénon se réfère à l'ésotérisme islamique qui désigne ce point central comme la « station divine », « celle qui réunit les contrastes et les antinomies » (*le Symbolisme de la croix*, p. 118), et à la tradition extrême-orientale pour laquelle l'« Invariable Milieu », lieu de l'équilibre parfait, est « représenté comme le centre de la *roue cosmique*, et qui est aussi, en même temps, le point où se reflète directement l'*Activité du Ciel* ».

Il est donc évident que le Point suprême, que le surréalisme met à l'honneur, procède d'une notion traditionnelle, et coïncide, au moins en ce qui concerne la résolution des antinomies, avec l'idée que nous en donne Guénon. Il n'en demeure pas moins une différence essentielle entre le Point suprême des surréalistes et son correspondant traditionnel, c'est que celui-là y supprime la présence divine, sur laquelle toutes les traditions s'accordent. Le surréalisme bute sur la notion de transcendance qu'il ne peut se résoudre à accepter, et Breton, que les doctrine ésotériques fascinent, se voit forcé de les « adapter » en fonction de son athéisme.

Il est indéniable que l'œuvre de Breton trahit des ambitions qui ne sont pas étrangères au domaine métaphysique, et qu'il fit souvent usage d'une terminologie empruntée à l'ésotérisme. Il est également évident qu'en mettant le surréalisme en quête du Point suprême, Breton avait pour but de résoudre les antinomies, dont l'opposition factice ne relève que du domaine des contingences; mais il n'en a pas moins cherché à les surmonter en partant à la conquête du « champ psycho-physique total ». Or, pour mesurer tout ce qui sépare cette résolution des oppositions, du niveau auquel se plaçait Guénon, il suffit de rappeler que c'est à Freud que se réfère Breton :

> « Freud a montré qu'à cette profondeur *abyssale* règnent l'absence de contradiction, la mobilité des investissements émotifs dus au refoulement, l'intemporalité et le remplacement de la réalité extérieure par la réalité psychique, soumise au seul principe du plaisir » (*le Surréalisme et la peinture*, p. 70).

Nous demeurons dans le domaine psychique inférieur, et il faut bien reconnaître que le surréalisme ne vise nullement à nous en faire sortir, ou du moins, ne soupçonne pas les limites réelles de l'individualité.

Afin de s'en rendre compte, il suffit d'opposer aux revendications surréalistes la distinction fondamentale qu'établit Guénon entre le « Soi » et le « moi », et de dissiper la confusion qui tend à ramener le premier aux dimensions de l'individualité, même si celle-ci devait s'enrichir indéfiniment de tous les apports du subconscient, car, pour Guénon, ce n'est que « dans la mesure où nous sommes capables de nous identifier avec le *Soi* omniscient » que nous nous élevons au-dessus des enchaînements d'événements qui constituent la destinée, et que nous atteignons la possibilité de nous libérer « des couples d'opposés, dont le passé et le futur, l'*ici* et le *là* ne sont que des cas particuliers » (*Études sur l'hindouisme*, p. 264).

Pour comprendre cette notion du *Soi omniscient*, Guénon nous rappelle que « l'être qui apparaît en ce monde comme un homme est, en réalité, tout autre chose par le principe permanent et immuable qui le constitue dans son essence profonde » (*Aperçus sur l'initiation*, p. 211). Est-ce là ce à quoi pensait Breton lorsqu'il faisait dire à Nadja : « Je suis l'âme errante », et qu'il prétendait que « de l'unité de corps on s'est beaucoup trop pressé de conclure à l'unité d'âme, alors que nous abritons plusieurs consciences »? (*les Pas perdus*, p. 81).

N'est-ce pas plutôt le chemin inverse qu'il effectuait, en suivant le mot célèbre de Rimbaud : « Je est un autre », et au lieu de ramener le moi individuel à son essence profonde (qui ne peut être que de nature transcendante), ne s'est-il pas plutôt égaré dans les pièges que lui tendait son imagination?

Si Breton a cru devoir faire « juger » Guénon par le surréalisme, Guénon, en revanche, n'a accordé à Breton... qu'un point d'exclamation, et cela, au sujet d'une *Anthologie littéraire de l'occultisme* de Robert Amadou et Robert Kanters, dont il trouvait l'« assemblage assez curieux : Il est vraiment significatif qu'un recueil qui débute par Hésiode et Platon en arrive à se terminer par André Breton! » (*Comptes rendus*, p. 117). C'est la seule fois que l'on rencontre le nom d'André Breton dans l'œuvre de Guénon. Nous avons bien relevé deux ou trois phrases concernant le surréalisme en général, et dans lesquelles Guénon reconnaissait que ce mouvement était sans doute « inspiré par la contre-initiation »; mais il atténuait aussitôt son jugement en affirmant que le cas de la psychanalyse était bien plus grave, et, quand on prétendait que les surréalistes étaient sans doute « des agents d'exécution du plan *luciférien* », il manifestait une indulgence un peu dédaigneuse pour ne voir en eux qu'un « petit groupe de jeunes gens qui s'amusent à des facéties d'un goût douteux » (*Études sur la franc-maçonnerie*, t. I, p. 188).

Eddy Batache

NOTE

1. Cet article contient d'amples citations empruntées à une étude publiée aux Éditions traditionnelles, sous le titre : *Surréalisme et Tradition.*

Albert Gleizes-René Guénon

Pierre Alibert

Le rapprochement de ces deux noms ne manquera pas d'intriguer le lecteur cultivé. S'il connaît Guénon, il ne retient de Gleizes que le fait qu'il fut un peintre cubiste qui évolua vers un certain intellectualisme en peinture. Qu'on veuille accorder à Guénon une place majeure, même s'il n'y souscrit point, lui paraît une démarche défendable eu égard à l'ampleur de son œuvre et à son indéniable profondeur. Comparer Gleizes à Guénon ne lui viendrait pas à l'esprit. A moins qu'on ne veuille souligner, comme certains l'ont fait, que la peinture de Gleizes fut influencée par les idées de Guénon. Aller au-delà ne paraît ni plausible ni sérieux.

C'est pourtant le but de cette note et peut-être son intérêt dans la mesure où, en apprenant qu'Albert Gleizes fut aussi un écrivain (huit livres édités à ce jour et des inédits) et un historien de l'art compétent, original et même révolutionnaire, on comprend alors qu'il peut, du seul point de vue intellectuel, être comparé à René Guénon. Toutefois, s'en tenir à la seule comparaison ferait négliger non seulement ce qui, chez ces deux hommes, fut le plus essentiel de leurs œuvres mais aussi ce qui demeure le plus actuel pour le lecteur d'aujourd'hui. Le privilège en effet des grandes œuvres est d'être axées sur la réponse à une seule question inlassablement posée. Ce n'est pas la constance de l'interrogation ou des réponses fournies qui font la grandeur de l'œuvre mais la profondeur et la validité de la question et aussi son universalité. Or quand Gleizes et Guénon se rencontrent en 1927 – ils ont respectivement quarante-six et quarante et un ans – ils sont tous les deux sur le point de publier, le premier *Vie et Mort de l'Occident chrétien*, le second *la Crise du monde*

moderne. Ainsi parvenus à ce moment de la vie où l'on peut prendre la mesure du monde, riches d'une longue recherche conduite avec ténacité dans des domaines différents, et aux antipodes, semble-t-il, d'une telle problématique, ils en arrivent, à l'heure des conclusions et des jugements de valeur, à disqualifier la civilisation contemporaine, à porter sur elle la plus fondamentale des critiques.

Un peu tard dira-t-on. Oui s'il ne s'agissait, comme pour tous les révolutionnaires ou réformateurs précédents, de Luther à Marx, que de critiques secondaires ou superficielles. Non parce qu'ils refusent les principes mêmes de la civilisation qui depuis des siècles régente le monde occidental. Ce rejet radical, identique chez les deux écrivains, n'est pas le fait de professionnels de philosophie politique ou de l'histoire des institutions, mais le constat auquel les a conduit la découverte de l'échec irrémédiable du monde occidental et l'existence, dans ce même monde, d'un autre type de civilisation, d'une autre organisation des puissances de l'homme, qui, ayant déjà existée, peut donc *mutatis mutandis* servir à nouveau. Identité aussi dans leur démarche qui ne se radicalise que lors de la prise de conscience aiguë que la civilisation régnant depuis la Renaissance repose en son entier sur une occultation. Occultation voulue ou inconsciente, de faits, de concepts, de situations. A partir de là chacun des deux auteurs ayant abordé, avec son tempérament et son outillage intellectuel particulier, la réponse à apporter à la question, il peut y avoir matière à une fructueuse comparaison.

Pour Guénon il semble que cette constatation relève presque davantage d'un donné que d'un acquit. S'il est vrai que ses parents après « la mort d'une petite fille de trois ans peu avant la naissance de René [1] » s'adonnèrent au spiritisme, on ne peut que noter le fait qui indique ces climats psychiques, que les enfants perçoivent avec une tellement grande acuité, mais il serait malhonnête d'en tirer quelque conclusion que ce soit. En revanche, la formation intellectuelle qu'il reçut au temps où il faisait sa classe de philosophie puis de mathématiques élémentaires fut un des éléments déterminants de sa vie. Fidèle reflet de la décadence de l'université qui n'enseignait en philosophie que le fatras d'un idéalisme déliquescent, il subit, comme tous ses contemporains, deux années de déformation mentale et aussi psychologique. Car le vice mortel de l'individualisme, dont René Guénon fut, par chance pour l'époque actuelle, l'un des plus efficaces et pertinents dénonciateurs, lui fut inculqué non seulement par ses maîtres mais par l'entourage intellectuel de l'époque. Positivisme sclérosant ou idéalisme autiste – basculant avec la même aisance dans un matérialisme simplet comme l'ont prouvé les années d'après la Deuxième Guerre mondiale – il n'eut, dans ces moments où l'intelligence adolescente construit l'outil avec lequel elle va appréhender le monde, qu'une nourriture empoisonnée qui devait le laisser toute sa vie incapable de trouver les remèdes à la maladie fatale de l'Occident dont, plus que quiconque il sut analyser les dégâts. Jean-Pierre Laurant dans sa biographie définitive *le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon,* dit excellemment qu'il eut dès l'adolescence un but, « l'intuition d'un sens ». L'influence de l'abbé Gombault, toujours d'après J.-P. Laurant, lui traça le chemin de son premier parcours, le spiritisme, qui le conduisit, presque naturellement, au deuxième volet de sa recherche : l'étude de l'hindouisme.

Ce sens pressenti obscurément devint, dès ce moment-là, une notion précise. Un appel vague et mal défini se structurait de la découverte d'un univers intellectuel autre que celui de l'Occident et cohérent jusque dans sa fondamentale appréhension de l'absolu : celui de l'hindouisme. Très vite par la suite, avec une grande lucidité, il perçut que les principes de la Métaphysique orientale [2] une fois reconnus, leur incarnation, leur insertion dans le tissu vivant d'un existentiel collectif, d'une civilisation, pour être plus simple, devait se faire par le symbolisme. Ce fut le terme de son itinéraire intellectuel. L'argumentation va se faire alors à partir du patrimoine de l'Occident lui-même. Tout ce que la « science officielle » s'acharne à cacher quand elle n'a pu le détruire, ces siècles, objet de la risée des spécialistes dont les élites commerçantes ont fait la tête pensante de la civilisation occidentale, Guénon leur reconnaît une identité de comportement et de conception analogue à ceux qu'il venait de découvrir dans les civilisations de l'Orient. Le titre de la revue à laquelle il consacra la plus grande part de ses dernières années, *Études traditionnelles,* indique mieux que tout l'orientation et le foyer qui rayonnait au plus profond de sa personnalité.

Mais il faut bien voir que cette revendication de la tradition comme remède au mal de l'Occident ne se situe pas à un niveau accidentel ou anecdotique. C'est une interrogation sur la métaphysique qui est à la racine du rejet de Guénon. Questionnement... redoutable qui conduirait à se demander si Guénon était armé pour résoudre de pareilles questions; s'il eut une connaissance authentique du fonds occidental et non limité à la seule vision renaissante; enfin si son diagnostic s'accompagnait d'un remède. Mais ce n'est pas l'objet de ces pages. Il est bien plus important de constater que Guénon ne s'est pas trompé de cible. Au départ, il a l'intuition qu'il s'agit bien d'un changement de civilisation. Cette civilisation dont, depuis déjà une génération à son époque, on ne doute plus, consciemment ou inconsciemment, qu'elle soit un échec. Cet échec on l'impute à ce qui fonde la spécificité même de l'Occident : la rationalité et son application, la science. C'est pourquoi on recherche ce qui est le contraire, le principe opposé, ce qui a été ignoré ou occulté ou perverti par l'Occident. La force de Guénon fut de démontrer par l'analyse des doctrines de l'Orient qu'il ne s'agissait pas que d'un vœu pieux, qu'un antidote existait, accessible à qui le désirait. Sa deuxième intuition fut de comprendre qu'il ne fallait pas guérir le mal par le mal, qu'il ne fallait pas tenter de convaincre selon les règles de la démonstration de la science, mais qu'il suffisait d'affirmer, de construire un discours cohérent en se basant sur ce que la science a occulté. Parce que l'adhésion de ses lecteurs ne résidait pas dans la validité de l'argumentation selon une conception et des règles qu'ils refusaient mais dans le besoin qu'ils avaient d'être assurés que leur refus du monde scientifique moderne avait un fondement solide et dans leur désir que l'on restituât la totalité de l'histoire de l'Occident, sans ces exclusions et ces coupures dont l'idéologie, régnant depuis le XIII[e] siècle l'a amoindrie. Cependant, cette démarche n'est pas simpliste. Certes il fallait être cohérent; c'est le paradoxe de cette époque encore immergée dans la rationalité. Pour des esprits formés par elle et dans le moment même où ils s'en détournent, une proclamation prophétique n'eut pas suffi. Le processus de la conviction fut le suivant : Guénon prend un point quelconque de

l'histoire d'avant la Renaissance comme point de départ. Il montre qu'on peut le lire d'une manière toute différente que par les méthodes habituelles. En partant de ce point il prouve avec force l'évolution qui a conduit à la dégradation actuelle. Redoutable dialectique qui emprisonne dans cette alternative : ou voir que la négation de la métaphysique entraîne à la vacuité meurtrière de la science contemporaine, ou en appeler à cette science pour combattre la méthode de Guénon et par là même accélérer le processus de décadence de l'humanité. Enraciné dans cette évidence du mouvement de dégradation un guénonien n'ira pas vérifier aux sources. On a vu d'une manière éclatante, lors de la polémique au sujet du symbolisme de la croix, combien le fait est évacué pour laisser au concept sa primauté. Il serait facile de le montrer pour la monnaie, l'occidentalisation des Églises, le Graal, le concept de manifestation. Mais ce serait aussi inutile que faux. Inutile si le projet était apologétique, ce qui au demeurant n'aurait pas grande importance. Mais surtout faux, d'une fausseté qu'on allait dire ontologique. Car la pire perversion de cette civilisation « classique », que combattait justement Guénon, est de faire croire que tous les êtres sont capables de se construire par la raison et de se relier aux autres êtres et au monde par cette même raison. Et c'est une supercherie plus grande encore que de laisser croire que tout le monde a besoin de savoir, a envie de remonter aux causes de toutes choses. Un texte fameux du *Contra gentiles* dit fort lucidement que, même si cela était, les hommes n'auraient ni le temps ni les moyens d'y parvenir, une toute petite élite exceptée – on dirait aujourd'hui : une poignée d'anormaux. C'est pourquoi, s'il ne fallait retenir qu'un seul titre de gloire pour René Guénon, on pourrait dire, sans crainte de se tromper, que sa grandeur et son rôle spécifique furent d'être un thérapeute, un guérisseur de l'esprit, de l'âme plus exactement. Un thérapeute – le mot médecin s'étant chargé dans les derniers siècles d'une connotation scientifique qui empêche de l'utiliser dans le cas de Guénon – guérit d'un mal, il ne l'explique pas, sinon dans les limites requises pour la guérison du malade. Son but, sa finalité sont de rendre la santé à l'être qui souffre, non de régenter la connaissance ou la collectivité. Si Guénon fut reconnu par si peu de ses contemporains c'est d'abord parce qu'il en est toujours ainsi pour les véritables novateurs, ensuite parce que, s'il est facile de savoir par la douleur que le corps est malade, il est beaucoup plus difficile d'avoir mal à son éducation ou à sa civilisation.

Si on revient sur ce concept de civilisation c'est parce que c'est la notion clef à la fois de la méthode et du comportement de Guénon. Cela n'a rien de surprenant. L'histoire fournit, dans un contexte parallèle, une situation semblable qui peut aider à comprendre son attitude. Lorsque au XIII^e^ siècle la civilisation en Occident entra définitivement dans la rationalité, deux attitudes étaient possibles. Ou suivre la pente du temps, ou tenter de valoriser ces principes que l'évolution allait éclipser. Jean Fidenza, qu'une intuition très franciscaine avait fait appeler Bonaventure, choisit cette voie.

Si la raison était la valeur suprême elle devait, pensait-on, nécessairement conduire à Dieu, tout autre problématique que religieuse étant exclue à ce moment-là. Et saint Bonaventure, dans un effort grandiose, se pliant avec rigueur à l'usage méthodique et impeccable de la raison dis-

cursive, dit : Non, la voie n'est pas la rationalité, c'est la foi qui est la saisie intuitive et quasi directe par l'amour du Dieu vivant. C'était continuer sur la route de Jean Scot Érigène ou de saint Anselme. Mais c'était aussi créer cette distorsion et cette faille, alors quasiment imperceptibles, dans la vie profonde de l'intelligence en introduisant le germe de l'individualisme par le moyen de cette route subjective qui conduit à la vérité. Que la perception de la vérité s'affaiblisse par suite de la décadence de la société, comme ce fut le cas, et il ne demeurera plus que cet itinéraire si solidement tracé par saint Bonaventure qu'il apparaîtra comme la seule certitude.

On a parlé de « mysticisme théorique » à propos de saint Bonaventure. Même si le propos est faux, l'image est juste dans la mesure où l'on reconnaît qu'en s'adaptant à son temps, « la théorie », il s'efforçait d'en restaurer le contraire, « la mystique ». Il suffit de changer les termes pour retrouver le parcours de René Guénon : à une époque qui cherchait à renouer avec « la tradition » il offrit une voie qui paraissait « scientifique » pour y atteindre.

La critique sous-jacente à cette présentation de Guénon, le contexte de l'époque de saint Bonaventure rendent explicite le sens que l'on va donner au parallèle qu'indique le titre de cet article : Gleizes – Guénon. Mais que de nuances et de précisions ne faut-il pas commencer par apporter. Et tout d'abord il n'est pas plus question d'opposer Gleizes et Guénon que d'établir une antinomie entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Deux époques de mutation, avec leur éclairage et leur spécificité, ont trouvé à chaque fois pour incarner les deux pôles de l'esprit humain, deux intelligences hors du commun. Tous ceux qui ont connu Gleizes, ou simplement lu, savent qu'il n'était pas thomiste. Davantage même qu'il portait sur saint Thomas un jugement sévère qui tourne souvent à la condamnation. A bon droit dans la mesure où il voyait avec une grande lucidité qu'à lire conceptuellement, « théologiquement », la religion on la vide de sa substance. Car la pratique de cette conception, de cette méthode conduit, à la longue, à traiter la religion comme si elle pouvait se ramener au rationnel. Certes, il savait pertinemment que les vrais théologiens, et saint Thomas tout le premier, furent conscients de ce risque. Mais, s'agissant de civilisation, ce qui compte pour Gleizes ce n'est pas l'éclat des principes ou la séduction du chant qui les porte, mais la manière dont ils se traduisent concrètement, la façon de les vivre quotidiennement qu'ils initient dans les couches les plus simples et les plus nombreuses de la société. Car au lieu d'aborder une civilisation seulement par sa métaphysique il la jugeait par les objets qu'elle fabrique et par la manière dont les hommes du peuple la vivent.

C'est ici que la comparaison Gleizes – Guénon doit être poursuivie terme à terme pour être probante. Gleizes, s'il fait ses humanités au lycée Chaptal ne s'engage pas dans le système. Comme il « séchait » les cours pour le Conservatoire il est renvoyé et entre en apprentissage à l'âge où Guénon passe ses baccalauréats. Si lui aussi rompt avec son milieu ce sera pour devenir peintre, sans patron ni académie. Dans ces années décisives où une vie se met en place il ira des Salons officiels au cubisme en passant par l'« abbaye de Créteil ». Les thèmes de ses toiles du début en témoignent : il adhère à toutes les valeurs du monde occidental, la rationalité laïque,

l'urbanisme, la mécanisation, etc. Mais il sera préservé de la contamination et de la perversion idéaliste non seulement parce que, n'étant pas un intellectuel, il n'aura pas à en connaître, mais surtout parce que, pratiquant un métier manuel, il se trouve diamétralement opposé à la problématique idéaliste qui ne connaît pas le monde mais qui, conçue par des clercs, ne connaît que leurs problèmes.

Autre comparaison éclairante. Alors que ce sera l'étude de la pensée hindoue qui rendra possible à Guénon la rupture avec l'Occident, pour Gleizes ce sera une expérience manuelle, une vie de métier, une pratique journalière de l'affrontement avec la matière qui le conduira, presque le forcera, à rejeter cette civilisation occidentale. Expérience exceptionnelle, il faut le souligner tout de suite. Jamais Poussin ou Rembrandt, parce qu'ils faisaient la peinture qu'impliquait l'idéalisme, n'auraient eu (même dans une tentative collective avec d'autres peintres) les moyens de contester les fondements philosophiques de leur temps par la pratique de leur métier. Tandis que l'expérience de Gleizes n'était pas individuelle mais s'insérait dans une expérience collective, dans la démarche d'un groupe de peintres, les cubistes, qui avaient été, sans le chercher ni le vouloir, amenés à la négation foncière des objets et des attitudes mentales de la civilisation qui les avait formés. Le cubisme, en effet, fut une expérience de table rase qui entraîna par progression logique et régulière à la négation de l'image classique, à ce qu'on devait appeler l'« abstraction ». Quand s'effondre la maison ancestrale où l'on est né et où l'on pratique son métier depuis quinze ans, il y a de quoi réfléchir. Réfléchir? Soit! dira le philosophe. Mais une pensée, même respectable, ne doit pas être confondue avec une métaphysique; or, c'est à ces hauteurs que s'était placé Guénon. Et le philosophe aura tort. Car c'est justement là que se situe la plus grande différence de Gleizes non seulement avec René Guénon, mais aussi avec notre propre structure mentale. En clair, Gleizes a fondé non seulement une métaphysique nouvelle, mais il a même atteint à cette « métaphysique totale » dont a parlé Guénon. Comme il ne faut pas s'abuser avec de grands mots on va tenter de bien définir les termes que l'on vient d'employer. Étymologiquement [3], métaphysique c'est : au-delà de la réalité matérielle, sensible ou quantitative. Il fallait, pour la fonder valablement, distinguer la nature du sensible de la nature du quantitatif (Aristote) mais il fallait surtout, avant, vouloir distinguer, ne pas confondre, définir sans confusion, ce qui relevait de l'une ou de l'autre façon de regarder les choses, de les observer (Socrate). Mais alors parler de métaphysique nouvelle cela veut dire quoi? Pour Gleizes c'est bien prouver qu'il existe, au-delà des natures sensibles ou quantitatives des êtres, une autre réalité qui se fonde sur elles en les dépassant. Il n'y a rien à redire sinon que la question demeure : où est la nouveauté? Elle est dans le fait, lui radicalement novateur, qu'il ne s'agit pas d'une observation, d'examiner un existant situé en dehors de l'observateur, mais de réaliser en même temps que de comprendre (distinguer, juger, définir) les différents paliers de la réalité qui sont créés, qui sont mis en jeu par l'acte fabricateur de l'ouvrier [4], de l'artisan et qui existent, qui demeurent existentiellement dans le monde après l'acte du fabricateur. La nouveauté, c'est que la métaphysique ici n'est plus seulement dans l'ordre du concept mais qu'elle est un acte concret, indissociable de l'organisme vivant du fabricateur qui accomplit, dans la transformation

de la matière, un chemin qu'il constate dans le moment même où il le décide par l'acte volontaire de sa fabrication.

La nouveauté, enfin, c'est que sous ces propositions, qu'un clerc spécialisé dans la philosophie depuis le XIII[e] siècle trouvera peut-être obscures, il y a des concepts à la fois très fins et très solides, aussi rigoureusement enchaînés que clairement exposés. Exposés dans des livres. Il suffit de les lire et de faire l'effort, quotidien pour un historien, d'accepter de rencontrer des réalités différentes de celles que l'on habite. Serait-ce de la provocation que d'ajouter que, dans le cas de Gleizes, il y a, avant les livres et en face d'eux, des tableaux qui portent le contenu que les concepts n'ont fait qu'expliciter sur le mode abstrait? On avance assez de propos insolites dans ces brèves pages pour ne pas craindre d'accroître le malaise du lecteur en lui demandant pourquoi notre temps ne sait plus lire une œuvre plastique quand elle n'est plus anecdotique.

Si l'on vient de tenter d'indiquer une orientation nouvelle on n'a pas encore abordé cette autre notion, qui doit paraître tout aussi incongrue, de métaphysique totale. L'expression est de Guénon [5], elle n'est pas de Gleizes. Curieuse coïncidence : Jean Metzinger, dans les tous premiers temps du cubisme, avait parlé de « l'image totale ». On sait que c'est Gleizes qui y parvint sur le plan plastique. A nouveau, le parallèle avec Guénon n'est pas sans intérêt. Là où Guénon, avec une saisissante lucidité, détectait un besoin, Gleizes, avec l'obstination de l'ouvrier, construisait jour après jour la réalité que l'intellectuel appelait de ses vœux. En bref, pour un philosophe, c'est au prix de l'abstraction que l'on parvient à la saisie la plus haute de l'être. Mais qui dit abstraction dit détachement, renoncement. La théorie la plus affinée de la connaissance intellectuelle, celle de l'intellect agent, a le mérite d'une parfaite adéquation entre son contenu et son nom [6]. C'est cette réduction, que l'expérience à la fois physique et spirituelle vécue par Gleizes, l'entraîne à refuser. Ce n'est pas l'intellect qui est agent, même si sous l'angle de la connaissance scientifique il est prépondérant; c'est l'homme corporel qui agit en mettant en branle ses sens pour former, ou transformer selon les cas, la matière du monde. C'est en fabricant des objets ou des êtres qu'un homme nourrit son intelligence, irrigue sa raison et lui fournit le champ où s'exercer. La métaphysique qui ne sait pas déceler dans la constitution de l'œuvre matérielle « les trois natures de la réalité [7] » est une métaphysique partielle, fragmentaire, parce qu'elle ne connaît que la réalité rationnelle. A l'opposé, cette métaphysique totale que Gleizes a construite dans son œuvre plastique avant de la formuler dans *la Forme et l'Histoire* ou *Homocentrisme,* parce qu'elle englobe aussi l'irrationnel de l'homme et de la matière, non pour le disqualifier ou en faire un soubassement, mais pour s'y incarner à chacun de ses niveaux, est étrangère à Guénon et bien sûr, *a fortiori,* aux intellectuels contemporains.

Réfléchir à partir du dedans d'un objet, d'une *res* et non point l'inverse. Se servir d'outils qui ne seront pas des êtres de raison mais tout bêtement des outils d'ouvriers. Gleizes accomplissait ainsi un retournement prodigieux pour qui connaît bien l'histoire de la pensée en Occident, dans la mesure où il ramène aux présocratiques, et cela non par souci de novation sur le plan théorique de la philosophie, qui n'était pas son métier, mais parce qu'il fut poussé par la nécessité de comprendre, par besoin de

rationalité. Car non seulement il a maintenu l'impérieux devoir de comprendre mais il a ouvert à l'intelligence une voie, que l'on ne soupçonnait plus depuis la rupture ontologique de Socrate, celle de l'union sans confusion avec le monde. L'union avec le monde porte un nom dans toutes les traditions. Celui qui le retrouve aujourd'hui a retrouvé la tradition.

Dernière observation au terme de ce face-à-face : l'écart se creuse encore entre Albert Gleizes et René Guénon quand il s'agit de la compréhension ou de la lecture de l'histoire. Gleizes, en suivant pas à pas l'évolution de ces objets – que l'on dit d'art depuis deux siècles à peine – qui jalonnent le trajet des civilisations, y reconnaît un mouvement biologique que leur répétition lui fait constater comme cyclique. Et pour ne prendre qu'un exemple de l'indéniable valeur épistémologique de sa théorie dans *la Forme et l'Histoire* il situe, en ce qui concerne l'Occident, au Xe siècle la charnière du changement qui sera achevé au XIIIe. Et cela dès 1932! Il faudra près de trente ans à la science officielle pour commencer à le rejoindre. Guénon lui, comme tout idéaliste, a besoin d'une idée au point de départ (que ce soit la Caverne ou le *Cogito*), a besoin d'une tradition primordiale – au grand dam de toutes les découvertes de la préhistoire qui vers les années 1930 est loin d'être une science balbutiante – pour déduire sans problème ses lois de l'évolution [8]. Si maintenant on compare les deux lectures de la décadence de l'Occident on voit que Guénon en situe la charnière au XIVe siècle. C'est prendre Euripide pour le créateur du sujet des *Troyennes* ou, en histoire contemporaine, c'est ne pas voir que le bureaucratisme exalté des inspecteurs des finances d'aujourd'hui n'est qu'une conséquence logique et inéluctable de l'organisation mise sur pied par Colbert.

Albert Gleizes, René Guénon, deux pôles de l'esprit disait-on. L'un thérapeute s'occupant de guérir les êtres, l'autre... trop novateur pour que sa proximité permette de le classer. Tous deux ayant la même visée, renouer avec la tradition, et pourtant incompatibles l'un avec l'autre. L'un, Guénon, admis sans difficulté par toutes les instances officielles de la société : l'édition, l'université, les centres intellectuels. A l'opposé, Albert Gleizes, bénéficiant du seul fait qu'actuellement un procès comme celui conduit par Étienne Tempier n'est plus possible, voilé dans le silence épais du refus de l'incompréhension et de la peur des novations radicales. Et pourtant l'un, bûcheron, ouvrant de nouveaux chemins pour sortir de la forêt séculaire en abattant les arbres de sa seule hache, l'autre, paysan obstiné devenant maître de la terre, des plantes et des bêtes pour aménager un nouvel espace du monde, se sont reconnus compagnons du même combat. Et de fait peut-être est-ce cela le plus important dans la confusion et la fastidieuse tautologie actuelles : savoir qu'une autre réalité existe. Gleizes et Guénon, bien que par des voies radicalement différentes, en ont témoigné.

Pierre Alibert

NOTES

1. Jean-Pierre LAURANT, *le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon,* Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, p. 14.

2. Titre de la publication de 1939.

3. Bien que Guénon, 1) donne l'impression de n'avoir pas bien compris Aristote; 2) se soit trompé quand il a dit que la métaphysique occidentale, fondée par Aristote, s'arrêtait après saint Thomas, alors qu'une tradition du thomisme a existé indéniablement au moins jusqu'à Cajetan –, sa définition et sa conception de la métaphysique *sont* celles d'Aristote.

4. Au sens traditionnel et non moderne, cela va sans dire.

5. Que Gleizes dans son poème « Dimanche colonial » de 1916-1917 ait écrit « de la physique et de la métaphysique totale » n'est pas une preuve d'antériorité. C'est Guénon qui, philosophe et en philosophant, a formulé précisément cette notion dont Gleizes ne pouvait pas rendre compte clairement au niveau du concept.

6. Il n'est pas surprenant que, sur cette base, la fine pointe de la mystique occidentale ait trouvé son équivalence dans l'image de la nuit alors que pour Gleizes et pour Van Gogh, pour ne citer qu'eux – comme d'ailleurs pour les Pères de l'Église grecs et les penseurs de l'époque romane – la notion fondamentale est celle de la lumière.

7. C'est le titre du schéma qui ouvre *Homocentrisme.*

8. Voir, dans *le Règne de la quantité et les Signes du temps,* chap. XIX : « Les limites de l'histoire et de la géographie », comment il escamote la difficulté en parlant de barrières qui se déplaceraient sans cesse.

Extraits du Journal

Frederick Tristan

14 septembre 1978. La question – souvent posée – de l'avenir de l'âme et de sa « transmigration » éventuelle a été, me semble-t-il, fort bien analysée par René Guénon qui ne croyait pas à la réincarnation. D'ailleurs il conviendrait de s'entendre sur le mot « âme » lui-même, si souvent confondu avec « esprit », et encore nos modernes font-ils de l'esprit un salmigondis bien étrange. En bref, il s'agirait d'abord d'en revenir à la fameuse tripartition « corps-âme-esprit », en expliquant ensuite l'interpénétration *apparente* des trois durant l'existence humaine s'achevant, naturellement, à la mort. En réduisant l'homme à un corps et à une âme, nos catéchistes chrétiens se sont enfermés dans un dualisme primaire, vieux résidu de l'opposition « matière-esprit » du manichéisme le plus mal compris. Ainsi donna-t-on à croire que, si la matière était périssable (puisque condamnée), l'âme était immortelle – ce qui, à y regarder sérieusement, va à l'encontre de l'enseignement issu des Pères, qu'ils soient orientaux ou occidentaux, et à l'encontre même du *Credo* de Nicée qui, malgré ses regrettables retouches, a conservé « la résurrection de la chair ».

17 septembre 1978. Je reviens sur le concept de « chair » qu'il ne faut pas confondre avec celui de « corps ». Dans ce contexte, il s'agit de la nature humaine, d'où l'on dit que le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire qu'il endossa la nature humaine. Ainsi, lorsqu'il est question de la résurrection de la chair n'est-il pas question des tissus dont le corps est formé, mais de la nature même de ce corps; autrement dit, son identité – le *kabod* hébreu qui fut traduit en grec par *doxa* et en

latin par *gloria,* d'où il nous reste, malgré tout, la notion sous-jacente de « lumière », comme on le voit dans le Tétragramme en gloire ou encore dans la représentation du Christ glorieux d'où émanent des rayons lumineux. Pour les Juifs et les chrétiens, la chute originelle fut la cause de l'emprisonnement de cette identité dans une gangue qu'il appartient à l'homme de transformer pour la rendre à son état premier. Ainsi, à la fin des temps, pour s'en tenir au vocabulaire paulinien repris par Origène (*De princ,* III, 6) « ce qui, au début, était chair terrestre, et fut ensuite dissous par la mort, redevenant poussière et cendre, ressuscitera de la terre et accédera enfin, selon les mérites de l'âme qui l'habite, à la gloire d'un corps spirituel ».

Ici se pose le fameux problème métaphysique de l'incarnation du Verbe en Jésus de Nazareth, qui est règle de foi absolue pour les chrétiens, alors que Juifs et musulmans y voient une idolâtrie contraire à la pureté du monothéisme. René Guénon, à ce propos, écrit (en citant un correspondant X) : « Tout d'abord, quoi qu'en puisse dire M. X., son Dieu n'est certes pas le nôtre, car il croit évidemment, comme d'ailleurs tous les Occidentaux modernes, à un Dieu " personnel " (pour ne pas dire individuel) et quelque peu anthropomorphe, lequel, en effet, n'a " rien de commun " avec l'Infini métaphysique. Nous en dirons autant de sa conception du Christ, c'est-à-dire d'un Messie unique, qui serait une " incarnation " de la Divinité; nous reconnaissons, au contraire, une pluralité (et même une infinité) de " manifestations " divines, mais qui ne sont en aucune façon des " incarnations ", car il importe avant tout de maintenir la pureté du monothéisme, qui ne saurait s'accorder d'une semblable théorie » (« La Gnose et les écoles spiritualistes », in *Mélanges,* 1976).

Cette conception, typiquement islamique, refuse toute possibilité à la Déité (par essence infinie) de prendre corps, de quelque manière que ce soit, puisque le corps est fini. En revanche, elle admet la Jérusalem céleste où tous les corps glorieux seront réunis en un seul. Autrement dit, si la révélation peut se manifester de toutes les façons possibles et en particulier par la prophétie et les anges, la descente de Dieu Lui-même parmi les hommes est, pour l'Islam et pour Guénon, une absurdité métaphysique. Cependant, lors de la résurrection finale, les corps de lumière se rassembleront dans un seul corps mystique et considéreront d'un seul regard leur Seigneur. (Ici, on pense naturellement à Henry Corbin.)

C'est donc par et dans l'eschatologie et le concept de *kabod* que les trois Traditions issues d'Abraham se rejoignent – c'est-à-dire dans l'essentiel. Il faut, en effet, comprendre que l'eschatologie n'est pas seulement la réalité historique de la fin des temps (voire d'un cycle), mais encore et surtout la préhension du *hic et nunc,* notion sans laquelle il n'est pas de compréhension métaphysique possible. Or, le Christ du deuxième avènement, le Christ du retour, parce qu'il est à la fois lié à la Jérusalem Céleste dont il est le temple-sacerdoce, et au *hic et nunc,* unit les trois Traditions en ce qu'elles acceptent de la résurrection glorieuse – qui est aussi un état.

Or, cet état, s'il peut être atteint par un homme, ne l'est jamais à titre individuel, ce qui à ce niveau n'aurait d'ailleurs aucun sens. Ajoutons que ce n'est pas l'âme (comme on l'entend généralement) qui atteint à cet état. Elle participe à l'approche mais, en quelque sorte, par l'abandon même de tout « état d'âme », et donc par un mouvement que je qualifierai

de *profondément immobile* et que le profane considérera comme un renoncement lorsqu'il s'agit, naturellement, du retour à la simple normalité, laquelle est du domaine de l'universel. C'est la « marche sur les eaux » qu'évoque Guénon *(les États multiples de l'être)* que l'on rencontre aussi bien à propos du Christ que du *Nârâyana* de la tradition hindoue.

20 décembre 1979. S'il est un point sur lequel certains feignent de s'accorder sans en saisir la portée c'est bien celui de l'influence spirituelle qui, selon Guénon, est l'élément « non humain » qui seul permet de considérer une initiation comme véritable. En fait, dans l'état actuel de l'Occident (mais nous en dirions autant de l'Orient géographique qui ne cesse de s'occidentaliser, à tel point que le monde ne sera bientôt plus qu'occidental), il n'est plus guère que quelques rares lieux où cette influence spirituelle peut encore être reçue en sa plénitude.

Il faut savoir, en effet, que la sécularisation des réceptacles traditionnels a profondément détérioré les dispositifs hiérarchiques destinés à transmettre cette influence dans son intégrité et son intégralité. Encore ne peut-on plus exiger que ceux qui détiennent les fonctions soient ceux qui en connaissent l'état, car le risque serait grand que se perdent les formes minimales sans lesquelles toute transmission deviendrait impossible. On notera d'ailleurs que les rites tels qu'on les pratique actuellement sont grossis démesurément d'apports humains d'un intérêt d'autant plus négatif que la plupart de ceux qui s'y complaisent se préoccupent davantage de ces fioritures ou de ces errements que de l'essentiel du rite, lequel est fondamentalement simple.

Il s'agit ici d'ajouts théosophiques ou religieux, là de surcharges philosophiques ou occultes, ce qui dévoie le rite et le coupe de toute influence spirituelle véritable. Le salaire de tels sacrilèges est la satisfaction individuelle (de nature sentimentale ou mentale) que ressentent les membres de ces associations, tout à l'envers de la réalisation d'ordre universel que seule l'initiation peut apporter.

On notera enfin, avec René Guénon, que si l'homme ayant recouvré l'état primordial à travers les Petits Mystères se voit maître de l'ensemble des fonctions, il est au plus haut point nécessaire que la gradation initiatique soit respectée : initiation de métier, initiation chevaleresque, initiation sacerdotale, après quoi commencent les Grands Mystères, « prise de possession des états supérieurs de l'être ». Là, il n'est plus rien d'humain à concevoir s'il n'est que trop clair que là réside l'homme en sa réalité.

25 janvier 1980. Il conviendrait d'approfondir non seulement le symbolisme du Graal, comme René Guénon l'a fort bien fait, mais la présence effective du Graal parmi nous. Et d'abord il me paraît caractéristique de la dégénérescence qui est nôtre que l'étymologie du mot « graal » soit à ce point masquée par des hypothèses dont aucune ne résiste à l'examen, alors qu'il s'agit du Sang Real (le Sang Royal) qui par collusion phonique donna le san Gréal, puis le saint Graal. Or, de quel sang royal s'agit-il? Dans le contexte chrétien, celui qui s'écoula des blessures du Christ sur la Croix et, en particulier, celui du côté traversé par la lance et qui fut recueilli dans une coupe.

D'où venait cette coupe? La légende telle qu'elle est rapportée dans le Cycle du Graal nous apprend qu'elle fut taillée dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Guénon rappelle que Lucifer n'était autre que l'Ange de la Couronne, Hakathriel, c'est-à-dire l'Ange de Kether, la première Sephirah. Or, ce fut cette coupe qui fut confiée à Adam dans l'Éden et qu'il dut abandonner lorsqu'il fut chassé du Paradis, perdant ainsi le « sens de l'éternité », le Sens, que son fils Seth put retrouver en pénétrant dans l'Éden; après quoi la coupe demeura dans le monde, mais cachée. Ainsi Guénon explique-t-il que la perte de la coupe n'est autre que la perte de la Tradition primordiale et de l'état sans laquelle elle ne peut être reçue, tandis que sa possession permet l'établissement d'un centre spirituel destiné à remplacer le Paradis perdu.

Le propos est essentiel. Je le rapprocherai volontiers de cette autre légende – iranienne, celle-là – qui enseigne que Seth emporta du Paradis les trois marques de l'état primordial correspondant à la royauté, à la prophétie et au sacerdoce, et les cacha dans une grotte. Le Shahoshian étant né (c'est-à-dire le Sauveur), une étoile parut au ciel, que suivirent trois mages. A leur arrivée dans la grotte, ils virent l'Enfant et trouvèrent les trois marques primordiales que Seth y avait placées. Ils les offrirent à l'Enfant – ce qui, naturellement, est l'origine de la légende des trois rois mages et de Jésus dans la grotte. Or, ces trois marques (qui sont aussi des dons) explicitent la Coupe, autre métaphore pour l'or, l'encens et la myrrhe, eux-mêmes contenus dans des récipients à la signification comparable.

Toutefois, ce qui dans le Graal compte plus particulièrement n'est pas la coupe mais ce qu'elle contient, c'est-à-dire le Sang Real, lequel fut recueilli dans ce récipient particulier parce qu'il s'agissait de la Tradition elle-même qui seule, certes, était non seulement digne mais capable de le recueillir. Il faut se pencher sur la coupe pour voir le précieux contenu. En clair, cela signifie que la Tradition, si elle est essentielle, n'est que le support d'un dépôt plus précieux qu'elle, imagé par le breuvage d'immortalité, le Sang Real issu du cœur meurtri du Christ.

Ainsi le Sang Real est le sang qui jaillit de la poitrine de Jésus mort lorsque le soldat lui perça le côté. La tradition iconographique assure qu'il s'agit du côté droit parce que la droite est le côté de la miséricorde et donc de la rédemption, le gauche étant celui de la rigueur. Ainsi, selon cette tradition, c'est le cœur du Christ, centre de miséricorde, qui est la source du sang recueilli dans la coupe. Le cœur du Christ est ici assimilé à la fontaine centrale d'où jaillit la bénédiction du Très Haut (El Elion), le Dieu de Melkitsedek, comme le souligne René Guénon. Mais ce n'est là rien d'autre que l'affirmation de Paul lui-même, lorsqu'il définit le Christ comme prêtre selon l'ordre de Melkitsedek. Emmanuel n'est, en effet, autre que l'équivalent de El Elion, leur nombre étant identiquement 197. Le Christ, tout comme Melkitsedek est l'« homme vivant ». Mieux : il est la Vie même, El Elion étant le Dieu de la croissance, alors que El Shaddaï, le Dieu d'Abraham, est Celui de la construction. Le Dieu géomètre est El Shaddaï. Les enfants de Caïn en reçurent la tradition. Le Dieu Vivant, Lui, est El Elion dont les enfants spirituels d'Abel sont les gardiens.

Ici on conçoit peut-être pourquoi le sang versé (celui d'Abel, en premier lieu) est lié au sacerdoce selon Melkitsedek, celui qui offrit le vin et le pain, ainsi que le fit également le Christ. Et René Guénon d'ajouter

dans *le Roi du monde :* « Son origine est *non humaine,* puisqu'il est lui-même le prototype de l'homme; et il est bien réellement fait semblable au Fils de Dieu puisque, par la Loi qu'il formule, il est pour ce monde l'expression et l'image même du Verbe divin. » Ainsi le sang versé par le Christ et recueilli dans la coupe est-il royal par le fait même de sa situation centrale et centralisante, et aussi parce que le Christ est naturellement roi comme l'indique le INRI affiché en haut de la Croix, grâce à son ascendance davidique, mais plus encore par l'appartenance particulière du Christ (à travers sa Vierge Mère) à cette « Terre des Vivants » ou « Terre de Résurrection », ce *hic et nunc* qui n'est autre, en vérité, que le Paradis perdu.

En somme, en recherchant le Graal, les chevaliers n'ont d'autre propos que de retrouver à travers les emblèmes des Petits Mystères, l'état primordial qui leur permettra d'avoir ensuite accès aux Grands Mystères. Toutefois, faut-il entendre que l'appartenance particulière du Christ à l'Éden lui vient du fait qu'à un autre niveau il préexiste à cet Éden même, et qu'à un autre niveau encore il est le sacerdoce unique de la Jérusalem Céleste – ce qui, effectivement, ne peut se comprendre que dans cet *hic et nunc* où se trouve le Graal, endroit et temps qui n'appartiennent ni à la géographie, ni à l'histoire.

On notera, comme l'a fort bien vu Charbonneau-Lassay, que la Rose sur la Croix fut, en iconographie et dès le moyen âge, la blessure du Christ changée en rose. Ainsi la véritable tradition de la Rose-Croix est-elle profondément liée à celle du Graal elle-même.

19 novembre 1982. Pour quelle raison l'art des constructeurs est-il, du point de vue initiatique « l'art royal », ou encore comment se fait-il que la tradition initiatique se soit réfugiée, de façon privilégiée, chez certains constructeurs? Parce que construire est, de quelque manière, opposer l'homme à Dieu, ne fût-ce qu'en osant ajouter à Son ordre un autre ordre, tout humain. Aussi fut-il nécessaire d'accompagner chaque début de construction d'un sacrifice destiné à apaiser Dieu, la cérémonie de pose de la première pierre étant le reste d'un rituel autrement plus grave durant lequel la victime était sacrifiée et placée sous la pierre. Ainsi pourrait-on entendre le meurtre d'Abel par le constructeur Caïn. De même, le Christ « pierre d'angle » est sacrifié pour que l'Église puisse être instituée – d'où le culte du Sépulcre à Jérusalem.

C'est que le tombeau vide du Christ est considéré comme la première pierre de l'Église chrétienne. Il atteste de la mort sacrificielle et fondatrice, mais aussi de la résurrection sans laquelle selon le mot de Paul, la foi chrétienne serait vide. Et ici, naturellement, nous touchons de près à la signification de la mort d'Hiram elle-même, victime expiatoire pour que le Temple de Salomon puisse ne pas encourir la vengeance d'Adonaï qui, comme on le sait, avait défendu au père de Salomon, David, d'élever ce même temple.

Or, par le fait du sacrifice à un degré élevé, la construction devient centre spirituel. Ainsi pour Jérusalem, mais aussi pour Rome où Pierre (le bien nommé) fut martyrisé – et c'est à l'endroit supposé de sa mort et de son tombeau que s'élève la basilique centrale de la catholicité romaine. On pourrait d'ailleurs en dire autant de la fondation de toutes les capitales

au passé ancien, dont le mythe fondateur repose sur la mort tragique du fondateur lui-même, la décapitation jouant un rôle prépondérant dans les traditions pré-chrétiennes. A cet égard, Dyonisius, premier évêque de Paris, torturé par le fouet et la braise, livré aux bêtes et précipité dans un four à chaux, finit par mourir décapité, après quoi, se relevant, il porta sa tête jusqu'au lieu où devait s'élever la basilique Saint-Denis qui, comme on le sait, fut le sanctuaire où étaient déposés les rois de France défunts, et encore les objets du sacre : épée, couronne, sceptre, main de justice, selon le vœu qui, d'après la tradition, remonte à Charlemagne.

En fait, le concept générateur de ce *muthos* réside dans l'onction du fondateur qui deviendra victime sacrificielle. C'est parce qu'il est oint et donc élu (roi, évêque) qu'il est digne de ce double rôle, fort bien illustré par le Janus romain, dieu de l'initiation aux Mystères et dieu des *Collegia fabrorum.* Mais c'est surtout parce que l'Oint est relié au Pôle, comme l'a fortement indiqué René Guénon, que la construction issue de lui devient axiale, et que devenant axiale elle permet au monde de tourner autour d'elle, lui communiquant ainsi un mouvement qui n'est plus du domaine de la construction mais de la croissance.

C'est ce passage de la construction à la croissance qui fonde la nécessité absolue de l'onction axialisante et du sacrifice fondateur de l'élu. Guénon a fort bien perçu pourquoi la croix des maçons opératifs, située au centre de la loge, constituée par quatre équerres, n'est autre que le swastika, signe du Pôle. Elle est la croix dont le centre est fixe et les bras en rotation, l'élément essentiel étant évidemment l'axe immuable engendrant la cohérence d'un mouvement qui ne saurait, en aucun cas, se séparer de lui. Guénon cite, à ce propos, la fonction ordonnatrice et régulatrice du roi *(rex* et *regere),* génératrice d'équilibre et d'harmonie, roi dont les deux figures les plus hautes sont celle de Melkitsedek, roi de Salem et prêtre du Très-Haut, dont les attributs sont la Justice et la Paix; et celle du Christ Emmanuel au centre de la Croix, roi et prêtre; offrant tous deux le pain et le vin, fondateurs, l'un de la tradition abrahamique, l'autre de l'alliance judéo-chrétienne en l'Assemblée de justice et de grâce.

Ainsi s'explique le fait que les restes du fondateur soient toujours inhumés dans l'édifice et en un lieu bien particulier qui évoque la position de la première pierre. De même les reliques insérées dans la pierre de l'autel recouvrent le même sens. D'ailleurs les cryptes n'ont eu primitivement d'autre destination que celle de la grotte sépulcrale, grotte qui est l'image de la cavité du cœur, à la fois centre et moteur – ce qui nous permet d'évoquer, une fois encore, le Saint Graal.

F. T.

Lettre à Jean Paulhan

Luc Benoist

Au cours de l'année 1941 une correspondance suivie fut échangée sur l'ensemble de l'œuvre guénonienne à propos du livre de Luc Benoist *La Cuisine des anges*. Jean Paulhan qui se proposait de faire lire Guénon à Drieu la Rochelle achevait sa lecture avec passion et réclamait des numéros du *Voile d'Isis* et des *Études traditionnelles*. Il buta sur la question de la science et l'idée d'une transmission traditionnelle qui lui donnait une gêne insupportable. Cependant, la création d'une collection métaphysique et initiatique chez Gallimard prit corps l'année suivante, comme le montre la lettre ci-jointe.

Au long de l'année 1942 sept cartes-correspondance de la zone libre où résidait Luc Benoist parvinrent à Jean Paulhan. Elles précisaient la forme à donner à la collection. Dans celles des 5 et 31 août 1942 Luc Benoist proposa : A. Robin pour les traductions du chinois, R. Allar et A. Préau pour la *Bhagavad-gitâ*, Coomaraswamy pour une introduction aux *Védas*, M. Vâlsan pour la traduction d'Ibn Arabi. Il envisagea également de nouveaux titres : le *Mila Repa* de Bacot, le *Sepher Yetsirah* dans une traduction de Paul Vulliaud, un ouvrage sur maître Eckhart, enfin un autre sur l'astrologie fait par lui-même.

La collection « Tradition » vit effectivement le jour, Guénon y publia *le Règne de la quantité et les Signes des temps* à propos duquel Paulhan écrivit le 4 mars 1944 : « M. Vâlsan m'a remis le manuscrit de R.G., il est splendide. »

Les Principes du calcul infinitésimal ainsi qu'une réimpression de *la Crise du monde moderne* furent accueillis dans la collection avec deux

ouvrages de F. Schuon : *De l'unité transcendante des religions,* et *l'Œil du cœur,* et un de A.K. Coomaraswamy : *Hindouisme et Bouddhisme.*

MUSÉES NATIONAUX
MUSÉE DE VERSAILLES
ET DES
TRIANONS

CHÂTEAU DE VERSAILLES
Le 28 juin 1942

Cher Ami

Peut-être votre commerce des livres et de la pensée de Guénon vous a-t-il suggéré comme à moi l'idée d'une collection métaphysique initiatique ou de textes initiatiques.

Le grand public confond ce point de vue avec la religion ou le mysticisme ou l'occultisme. Vous savez que tout cela n'est que succédané ou contrefaçon. Et la tendance actuelle de la pensée favoriserait je crois un tel essai.

Il s'agirait surtout de conserver à cette collection son authenticité et sa pureté. Il y faudrait une espèce de supervision que le groupe de guénoniens de France, et de l'étranger, pourrait lui fournir. Je suis bien placé pour savoir que sans la guerre il existerait déjà une telle collection et même dépendant d'une librairie nouvelle. Pensez-vous que la question pourrait être discutée pour 1943?

Je vous laisse ajouter les innombrables arguments en faveur de mon idée. Le principal est d'assurer à la collection son indépendance absolue vis-à-vis de telle ou telle puissance terrestre et de ne pas la mêler à l'une ou l'autre des contrefaçons occidentales de l'initiation, telle que la religion par exemple. Le point de vue initiatique étant le plus élevé et le moins différencié ce serait le méconnaître que lui ôter ce qui fait son privilège. Il s'agirait donc d'assurer la parfaite traduction des textes et leur présentation intégrale et orthodoxe. A ceci mes amis seraient heureux de collaborer. Il y en a qui connaissent toutes les langues initiatiques. Je pourrais moi-même traduire l'Avalon ou l'Evola.

Les textes primordiaux manquent dans la librairie française, ce qui explique l'ignorance du public et sa méprise.

Il manque une bonne traduction du *Tao* de Lao-tseu et du livre de Tchoang-tseu. Également le livre capital de Ibn-Arabi *le Traité de l'unité.* Également la *Bhagavad-gitâ* dans une traduction exacte. Pour le Thibet il faudrait une traduction de la préface d'Avalon à son livre : *le Pouvoir du serpent,* et une du livre d'Evola *la Tradition hermétique.*

On pourrait demander à Guénon de refondre ses articles pour un ouvrage sur *les Conditions de l'initiation.* Mon ami Schuon pourrait donner une étude sur *Christianisme et Islam.*

Cette collection aurait déjà comme clientèle assurée les admirateurs et suiveurs de Guénon qui sont de plus en plus nombreux, et ceux que la diffusion de votre firme éminente lui assurerait.

Bien amicalement à vous. Mon adresse à partir du 1er juillet est Luc Benoist, château de Contresol, par Le Donjon (Allier). Zone libre.

Sincèrement vôtre.

Luc Benoist

– Lettre provenant des Archives Paulhan.

Deux lettres au peintre René Burlet

René Guénon

Le Caire,
31 juillet 1949

[...] Pour votre tableau utilisant le swastika, si vous ne pensez pas pouvoir l'exposer en public, ce n'est certainement pas une raison pour vouloir le détruire, car vous n'avez alors qu'à le « réserver » pour vous-même et pour quelques-uns. – Aucun des deux sens de rotation n'est bénéfique ou maléfique en lui-même; tout dépend de la forme traditionnelle que l'on considère, ce qui est bénéfique pour l'une pouvant être maléfique pour l'autre et inversement, conformément à leurs caractéristiques propres. Dans une même forme traditionnelle, le sens opposé à celui qui est considéré comme bénéfique est parfois employé, non pour des actions maléfiques, mais pour ce qui est en rapport avec des événements malheureux, par exemple pour les rites funéraires. Il arrive aussi que la différence de sens sert de signe distinctif à deux traditions que les circonstances ont amenées à coexister dans une même région, comme le lamaïsme et le bön au Thibet. L'opposition swastika-sauvastika est une pure fantaisie au point de vue linguistique : le nom de swastika est le seul qui s'applique dans les deux cas indistinctement, et sauvastika n'est qu'un adjectif qui en est dérivé et qui désigne ce qui se rapporte au swastika. Quant aux expressions « vers la droite » et « vers la gauche », elles sont très équivoques et peu satisfaisantes; ce qu'il faut considérer en réalité pour éviter toute erreur, c'est si une personne accomplissant la rotation aurait sa droite ou sa gauche tournée vers le centre.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire,
22 novembre 1950

Cher Monsieur,

Le premier numéro de votre revue [1] m'est arrivé peu après que je vous ai écrit; je trouve qu'en somme, dans l'ensemble, c'est très bien pour un début, en particulier vos notes sur la fresque, car, comme je vous le disais, je pense qu'il est tout à fait essentiel d'insister sur le côté « métier », et aussi, bien entendu, les articles de R. Pouyaud, à qui je trouve seulement toujours un peu trop de partialité contre le gothique; d'autre part, la comparaison entre la peinture et la musique, au point de vue rythmique, est vraiment très curieuse. J'ai fait tout de suite un compte rendu, et vous verrez que j'ai préféré passer sous silence les quelques points qui auraient pu donner lieu à des objections; en cela, je veux parler surtout de l'article de Dom Angelico Surchamp, qui ne m'a guère satisfait car il exprime une vue vraiment bien étroite du symbolisme; qu'il y ait lieu de tenir compte de la théologie, je crois bien que tout le monde doit être d'accord là-dessus, mais ce n'est pas tout, et cela n'empêche pas d'y mettre aussi bien d'autres choses qui dépassent ce domaine, comme on le faisait constamment au moyen âge; seulement, les exotéristes exclusifs ne voient rien de tout cela [...].

René Guénon

NOTE

1. *Sur le Métier.*

Georges Vallin

1921-1983

Jean Borella

Vendredi 12 août, 17 heures, sur France-Culture : Georges Vallin doit parler de Shankara. Grave, le producteur de l'émission nous apprend soudain que celui dont on va entendre la voix est mort, le 9 août 1983, après quelques mois d'une terrible maladie. Et voici : son dernier message sera consacré à celui auquel il a dévoué toute sa vie intellectuelle, au maître du *Védânta* non dualiste, scellant ainsi la vérité de son destin.

Georges Vallin est né à Brumath, dans le Bas-Rhin, le 1er janvier 1921. Après des études secondaires brillantes au lycée Fustel de Coulanges, il obtient en 1939 son baccalauréat de philosophie. La guerre survenant, il suit à Clermont-Ferrand l'université de Strasbourg repliée. En même temps qu'il prépare le concours de l'École normale supérieure au lycée Blaise Pascal (1940-1942), il entreprend une licence de lettres classiques (latin-grec en juin 40, littérature française en novembre 41). Un demi-succès au concours lui vaut une bourse de licence. Il tente une deuxième fois sa chance en juin 1943, mais renonce définitivement à la bourse à laquelle lui donne droit son second demi-succès, afin de pouvoir demeurer à Paris. Il a, en effet, décidé d'abandonner les lettres pour la philosophie. Lui-même nous a confié plus tard son inintérêt pour l'érudition philologique et grammaticale. En novembre 43, il passe alors un Certificat de psychologie à la Sorbonne, et, quelque temps après, soutient un Diplôme d'études supérieures sur *l'Imagination esthétique et l'Imagination transcendantale dans la philosophie de Kant*. Il est alors surveillant au collège Sainte-Barbe, qu'il quitte en 1944 pour le collège Bossuet. Enfin, en juin 1945, il se présente à l'agrégation de philosophie (session de 1944

retardée) à laquelle il est reçu cinquième après avoir été premier à l'écrit. En octobre 1945, il occupe son premier poste au lycée Henri-Poincaré de Nancy, où nous reçûmes son enseignement trois ans plus tard. Comment évoquer en quelques lignes l'éblouissement d'un auditoire conquis par l'élévation et la pureté de la pensée, à laquelle une élocution exceptionnellement harmonieuse, conférait un prestige quasi religieux? En 1950 il devenait assistant à la faculté des lettres de Nancy, qu'illustrait l'enseignement de Raymond Ruyer. Il pouvait ainsi se consacrer à la rédaction de ses thèses, toutes deux de métaphysique(!), qu'il soutenait en 1956, au cours d'une séance mémorable. Maître de conférences en 1960, puis professeur titulaire en 1962, il voyait aussi ses efforts peu à peu reconnus, non seulement par l'admiration de ses étudiants et le rayonnement de ses cours, mais encore par la création à Nancy d'un enseignement de sanskrit. Pour l'assurer – et renouer avec une tradition nancéienne qui remontait à Burnouf – il n'avait pas hésité à entreprendre, en compagnie de son épouse, l'apprentissage scientifique de cette langue difficile. Enfin, en 1980, il quittait l'université de Nancy II pour celle de Lyon II, ce qui lui permettait d'étendre et d'approfondir ses recherches sur le *védânta* shankarien et ramanujien. C'est en février 1983, au retour d'un séjour universitaire aux Indes, que se déclara la maladie qui devait l'emporter.

L'œuvre de Georges Vallin comprend trois livres et des articles. Sa thèse principale, *Être et Individualité* (P.U.F., 1959, 506 p.), devait d'abord se situer dans le prolongement de la pensée kierkegaardienne, raison pour laquelle il demanda à Jean Wahl de diriger ses recherches. Ce n'était pas seulement ses origines protestantes qui le portaient dans cette direction, mais aussi un événement intellectuel (« moi aussi j'ai eu ma nuit », disait-il en souriant), dont d'ailleurs il n'a jamais renié l'essentiel, puisqu'on le retrouve dans son dernier livre, trente ans plus tard. Il s'agit de la découverte des structures temporelles de la conscience moderne. Cherchant à fonder une ontologie de l'être individuel, il lui apparut, en une longue intuition, que, relativement à cette requête, la conscience moderne – et donc l'histoire de la philosophie européenne – s'ordonnait selon trois attitudes fondamentales : une visée *objectivante* et cosmologique, dont la temporalité se ramène au déroulement d'un devenir purement rationnel, mais qui ignore la singularité (Aristote, Spinoza, Hegel, parmi d'autres); une visée *esthétique*, qui privilégie les données immédiates, le vécu intuitif, dont la temporalité se déploie entre les catégories de l'instant et celle de la durée imprévisible, où l'individu s'éprouve et se perd dans la jouissance ou la création; une visée *négative* enfin, dans laquelle l'individu ne se conquiert qu'en refusant aussi bien le monde objectif de la première visée que celui du vécu possessif de la deuxième. Ici, la temporalité est saisie comme le lieu de notre échec, de notre mort, de notre néant : la singularité de l'être individuel est découverte comme un vide. Cette dialectique devait conduire à un fondement de type kierkegaardien : c'est sa relation à la transcendance du Tout-Autre qui confère à la subjectivité la possibilité de se définir négativement.

Mais, entre temps, un changement majeur était intervenu dans la vie de Georges Vallin avec la découverte, durant les années 1949-1950, de la pensée hindoue, grâce d'abord à la lecture des œuvres de René Guénon. C'est Guénon, en effet, qui lui communiqua la doctrine de la métaphysique

non dualiste, c'est-à-dire de l'*Advaïta-vada* de Shankara. Son intelligence en fut ineffaçablement « brûlée ». On peut dire que désormais son discours philosophique, écrit ou parlé, ne fut plus qu'une émanation de cette grande lumière reçue, comme s'il pensait toujours en sa présence. Ce changement, qui amena une refonte de sa thèse principale, est pleinement actualisé dans sa thèse secondaire : *la Perspective métaphysique* (P.U.F., 1959; deuxième édition Dervy-Livres, 1977, augmentée d'une préface). Ce livre, écrit en quelques mois, et qui résume toute sa pensée, occupe une place unique dans la littérature philosophique de notre temps.

Georges Vallin, en effet, n'est pas et n'a jamais voulu être un orientaliste. Bien que sa compétence en ce domaine fût reconnue, ce n'était ni en philologue ni en historien qu'il s'intéressait à Shankara, mais en tant que philosophe, parce qu'il voyait dans l'œuvre de ce maître l'expression la plus explicite et la plus rigoureuse de ce qu'il appelait la « perspective métaphysique [1] ». Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il n'a jamais varié et ne s'est jamais lassé d'en reprendre l'exposé. Cet homme aux exceptionnelles facultés d'accueil, dont le temps fut souvent dévoré par les rencontres amicales, les entretiens avec des étudiants toujours assurés d'être entendus, cet homme ouvert à tous les courants intellectuels, esthétiques ou politiques de notre temps, même les plus « antitraditionnels » [2], disposé à les justifier et à les accepter autant qu'il lui paraissait légitime de le faire, bref, le contraire d'un doctrinaire ou d'un dogmatique, cet homme était aussi d'une douce inflexibilité pour tout ce qui regardait l'essentiel de sa doctrine métaphysique. D'où un mélange, parfois déroutant, d'audace et de modestie.

Il entendait donc, ce fut *son* ambition – exercer, au sein de l'université française, et dans le cadre de la philosophie occidentale, une « fonction shankarienne ». Ce qu'il appelle « philosophie comparée » – et dont il s'explique dans la préface rédigée en 1977 pour la deuxième édition de *la Perspective métaphysique* – se définit comme une lecture de l'histoire de la philosophie occidentale à la lumière du non-dualisme asiatique, non seulement parce que ce décentrement culturel introduit la distance nécessaire à tout regard critique, mais surtout, et plus profondément, parce que seul un non-dualisme radical nous fournit un modèle théorique pour comprendre les limites et la *vérité* des ultimes métamorphoses de l'ontologos européen. A cet égard, l'herméneutique que Vallin nous propose de l'existentialisme sartrien, comme inversion caricaturale d'un apophatisme intégral, en constitue une analyse définitive et indépassable.

A la page 5 de *Être et Individualité*, G. Vallin annonçait, en 1959, un ouvrage sur *L'Expérience spirituelle de la transcendance*. Il faut attendre vingt ans pour le voir publié sous le titre : *Voie de gnose et Voie d'amour – Éléments de mystique comparée* (Éditions Présence, 1980). La rédaction s'est enrichie de quelques références, mais l'essentiel de l'analyse était acquis dès l'origine. Il s'agit d'aill[illegible]rs de prolonger la dialectique du premier ouvrage, en montrant comment l'Absolu conçu en mode « religieux » échoue à fonder aussi bien le néant que la réalité de la personne humaine. L'expérience kierkegaardienne de la crainte et la voie d'amour sanjuanienne sont ici récusées, au moins dans certains de leurs aspects extérieurs (car l'analyse vallinienne est généralement phénoménologique) au nom du *jñâna-marga*, c'est-à-dire de la voie de la gnose, plotinienne,

shankarienne, nagarjunienne ou eckhartienne, avec d'éventuels appels à la mystique soufie d'un El Hallaj ou d'un Ibn Arabi. Dans cette voie, qui n'est au fond rien d'autre que la réalisation spirituelle de la perspective métaphysique, le dépassement intégral (et intégrant) de l'onto-théologie rend possible le dépassement intégral (et intégrant) de l'ego individuel : non-dualisme mystique corrélatif du non-dualisme métaphysique. C'est pourquoi Georges Vallin envisageait depuis quelques années une étude sur *la Première Mort de Dieu,* qui était pour lui, non celle de l'« athéisme » nietzschéen, mais du théisme ontologique, puisque poser Dieu en face du monde, c'est le rendre « impossible ».

Ces quelques lignes suffiront à rendre compte, non de l'œuvre, mais de sa singularité dans l'ensemble de la littérature philosophique occidentale. Il fallait, à celui qui l'a produite, en toute connaissance de cause, beaucoup de courage et d'abnégation : le « carriérisme » n'était pas son fort. On peut évidemment diverger d'opinion sur tel ou tel point de doctrine. Mais il est impossible de ne pas reconnaître en Georges Vallin l'un des plus purs métaphysiciens du XX[e] siècle.

Jean Borella

NOTES

1. Le mot « perspective » traduit le sanskrit *darshana;* le mot « métaphysique » est une référence explicite à René Guénon. Par la suite, Georges Vallin préféra l'expression de « non-dualisme asiatique » : « non-dualisme » en référence à l'*Advaïta-Védânta,* et « asiatique » parce que, parmi les expressions majeures et équivalentes de cette doctrine suprême, il inclut de plus en plus l'œuvre de Nâgârjuna, fondateur de l'école bouddhiste *mâdhyamyka* et le taoïsme fondamental.

2. A cet égard, comme à quelques autres, Georges Vallin s'éloignait évidemment de l'orientation générale de la doctrine guénonienne, à laquelle il trouvait – à tort ou à raison – quelque chose d'éventuellement « réactionnaire » (*La Perspective métaphysique,* deuxième édition, Dervy, 1977, p. VIII.

BIBLIOGRAPHIE

Être et Individualité-Éléments pour une phénoménologie de l'homme moderne, P.U.F., « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1959, 506 pages.

La perspective métaphysique. Avant-propos de Paul Mus., Dervy-Livres, « Mystiques et Religions », deuxième édition, 1977, 254 pages.

Voie de gnose et Voie d'amour – Éléments de mystique comparée, Éditions Présence, Collection « Le Soleil dans le cœur », 1980, 181 pages.

Articles :

« Erreur et poésie », *Les Temps modernes,* 1947.

« Essai sur le Non-Être et le Néant », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1950.

« Essence et formes de la théologie négative », *ibid.,* avril 1958.

« Les deux vides », *Hermès,* n° 6 : « Le Vide », 1969.

« Nature intégrale et Nature mutilée », *Revue philosophique,* janv.-mars 1974.

« Le tragique et l'Occident à la lumière du Non-dualisme asiatique », *ibid.*, juil.-sept. 1975.

« Éléments pour une théorie de la philosophie comparée », dans *Mélanges offerts à Henry Corbin*, publiés par McGill University, Montréal (Institute of Islamic Studies) 1977.

« Pourquoi le Non-dualisme asiatique ? », *Revue philosophique*, juin 1978.

« La gnose et ses simulacres », revue *Aurores*, 1982.

« Remarques sur quelques difficultés d'approche de la métaphysique taoïste », *Revue d'Esthétique*, août 1983.

La vie simple d'un prêtre guénonien : L'abbé Henri Stéphane

François Chenique

C'est en quelques lignes qu'on peut résumer la vie et l'activité extérieures de l'abbé Henri Stéphane. Jeune agrégé de mathématiques, il démissionne de l'université, entre au séminaire peu de temps avant la dernière guerre et se retrouve enseignant dans un collège diocésain pour y remplacer un professeur prisonnier en Allemagne. L'abbé se voit confier le cours d'Instruction religieuse pour les élèves de troisième : naïf et zélé, il essaye de renouveler ce cours et de substituer à la morale minimale pratique qu'on enseignait alors, une réflexion sur la vie spirituelle du chrétien [1]; imprudent, il écrit un petit papier pour « expliquer » le mystère de l'Immaculée Conception [2], et il prête la *Bhagavad Gîtâ* à l'un de ses élèves. Le livre est saisi et l'abbé est expulsé de son diocèse avec le soupçon de modernisme et l'accusation de « faire de la mystique ». Sa vie professionnelle se limitera à l'enseignement des hautes mathématiques et sa vie sacerdotale à la messe et au bréviaire quotidiens. Lorsqu'il veut revenir dans sa ville natale, les maisons de retraite pour ecclésiastiques se ferment devant lui, car les fonctionnaires épiscopaux du lieu n'ont pas oublié une « affaire » vieille de plus de trente ans, mais cette fois ils l'accusent d'intégrisme parce qu'il dit en latin la messe de saint Pie V.

L'abbé Stéphane a vécu dans un très grand isolement et n'a officiellement exercé aucun ministère. Toutefois, les circonstances et les rares visites qu'il recevait l'ont amené à mettre par écrit ses réflexions dans de courts traités qu'il n'a jamais songé à confier à l'édition. Jean Borella décrit ainsi les traits les plus marquants des écrits de l'abbé Stéphane :

« Il faut d'abord noter qu'il s'agit presque toujours de textes de circonstance, destinés à un lecteur bien précis, avec lequel l'abbé Stéphane était en relation. C'est pourquoi ces textes renferment de nombreuses allusions dont le sens n'était clair que pour le destinataire. Au demeurant ces textes étaient presque toujours lus à haute voix, devant le Père qui les commentait, car leur fonction était de servir de point de départ à son enseignement théologique.

D'autre part, il ne cherchait jamais à faire œuvre originale. Il préférait reprendre des éléments d'autres ouvrages, des analyses déjà élaborées, des notions-clefs, des thèmes et des formulations parvenus à maturité intellectuelle; il les insérait dans une nouvelle synthèse et les disposait selon l'ordre qui lui paraissait le plus efficace et le plus clair. Souvent, ces éléments empruntés brillaient alors d'un éclat nouveau, inattendu. Il mettait ainsi en évidence des idées qui, dans le texte original, étaient passées inaperçues, et dont on n'avait pas saisi l'importance. Le Père était doué, pourrait-on dire, du " charisme de l'essentiel ".

Il résulte de là un troisième caractère propre à ces traités : aller à l'essentiel, c'est aussi aller à la brièveté. Les ouvrages qu'il appréciait le plus lui paraissaient toujours trop longs. Lui-même ne se mettait à rédiger qu'après avoir longuement médité, ruminé, ressassé le même thème. Tant qu'il n'avait pas trouvé la structure parfaite d'une question, il n'écrivait rien. Quand il estimait qu'il ne pouvait pas articuler plus rigoureusement les notions à exposer, alors il passait à la rédaction, et souvent il lui suffisait d'une ou deux pages pour dire ce qu'il voulait dire, ou même de quelques lignes!

Mais une fois produits, ces papiers acquéraient à ses yeux un caractère assez définitif. Il les employait, selon les circonstances et les besoins, comme un artisan utilise un bon outil, qu'il a bien en main et qu'il connaît bien. Au cours de sa vie, il lui est arrivé de changer d'intérêt intellectuel, c'est-à-dire de porter son attention sur des objets divers; mais nous ne l'avons jamais vu en état de " repentir métaphysique ". Jamais le progrès de sa méditation ne l'a conduit à infirmer ce qu'il avait écrit auparavant, même lorsqu'il s'agissait de textes antérieurs à la connaissance des doctrines orientales [3]. »

C'est ce caractère bref, presque laconique, qui nous a incité à ajouter de nombreuses notes explicatives et à préciser les références, surtout dans le volume 1 de l'*Introduction à l'ésotérisme chrétien.*

L'abbé avait découvert les ouvrages de Guénon et les *Études traditionnelles* vraisemblablement au début de l'année 1942, ou au plus tard pendant les grandes vacances de la même année. On peut se demander ce qu'il a pu trouver dans la métaphysique orientale telle que l'a exposée René Guénon. A cette question l'abbé répondait que Guénon ne lui avait rien apporté, sinon le mot *« Kali-yuga »!* L'abbé était un prêtre instruit : il aimait et comprenait la théologie dogmatique, ce que prouvent abondamment les traités « anté-guénoniens » écrits par lui avant 1942 [4]; il lisait

volontiers les auteurs mystiques, surtout saint Jean de la Croix, d'où l'accusation rapportée plus haut. Pourtant Guénon avait ouvert à l'abbé une autre métaphysique, celle du Védânta et des états multiples de l'Être, et il lui avait fourni une autre façon d'exprimer les grandes vérités du catholicisme. Car l'abbé ne comprenait pas les guénoniens qui critiquaient sans arrêt saint Thomas d'Aquin et la théologie catholique sans en avoir jamais rien lu, et il comprenait encore moins les lecteurs superficiels de Guénon qui s'engouffraient dans l'Islam sans avoir pris la peine d'étudier sérieusement la tradition chrétienne.

Si l'abbé Stéphane admettait sans peine la métaphysique orientale telle que l'exposait René Guénon, car il n'y voyait aucune contradiction avec le christianisme, il n'en allait pas de même pour les « conclusions pratiques » qu'en tiraient Guénon et les guénoniens. Il était, si l'on veut, un « guénonien critique »; en particulier, la thèse de Guénon sur la perte du caractère initiatique du christianisme à partir du Concile de Nicée, et sur la réduction des sacrements à un niveau purement exotérique, n'a jamais trouvé chez lui le moindre écho. L'essentiel des positions de l'abbé se trouve dans la « Réponse à M. Paul Sérant » publiée dans le volume 2 de l'*Introduction à l'ésotérisme chrétien* et dans la postface de Jean Borella pour ce volume.

Jean Borella décrit ainsi les dernières années de la vie active de l'abbé :

> « La dernière période de sa vie fut marquée par la crise de l'Église catholique, crise ouverte par le Concile Vatican II. Cette crise, il l'avait prévue depuis longtemps, et il la voyait se dérouler sous ses yeux avec la rigueur d'un théorème. Durant cette période, d'ailleurs, la part que pouvait avoir la doctrine guénonienne dans sa vie intellectuelle passa progressivement au second plan. De plus en plus, c'est la lecture de l'Écriture Sainte qui devint la source de sa méditation, avec la pratique de la liturgie, la contemplation de l'art sacré et la prière. Dépourvu de toute fonction officielle, il entra peu à peu dans une retraite totale. »

En fait, la retraite de l'abbé n'était pas totale. C'est même durant cette période qu'il a pu exercer de façon presque clandestine un certain ministère. Un groupe de chrétiens soucieux de conserver la tradition latine dans l'Église avait demandé à l'abbé de dire chaque semaine une messe du rite ancien et de prononcer l'homélie. Nous avons pu recueillir les schémas de quarante-huit homélies publiées dans le volume 2. L'intérêt de ces homélies est que l'abbé y parle exclusivement « le chrétien » sans références explicites à la métaphysique orientale. Le bruit de ces homélies est-il parvenu jusque dans sa ville natale, et explique-t-il l'accusation d'intégrisme portée contre lui? Ce n'est pas impossible, et pourtant il est aisé de voir que la doctrine de l'abbé n'a pas changé : il suffit de comparer la « Veillée de Noël », écrite à la fin de 1944 et publiée en prologue du volume 2, et l'épilogue du même volume écrit en juin ou juillet 1976.

Comment alors caractériser le catholicisme de l'abbé Stéphane? Jean Borella s'exprime ainsi :

« Le propre de l'enseignement de l'abbé Stéphane, c'est de faire connaître la dimension proprement ésotérique de la dogmatique chrétienne, d'où le titre du présent recueil. Bien des lecteurs de Guénon admettent sans doute la pleine valeur de la tradition chrétienne. Ils recherchent chez de grands spirituels chrétiens, par exemple chez maître Eckhart, des formulations qui rappellent étrangement d'autres formulations non chrétiennes. Ou bien, grâce à l'art sacré, ils établissent des correspondances entre des expressions symboliques géographiquement éloignées et pourtant étonnamment consonantes. Mais, en tout cela, il s'agit presque toujours de mettre entre parenthèses la dogmatique officielle de l'Église catholique, dont la dimension ésotérique ne leur paraît décelable que *malgré* l'Église, ou *en dehors* de ses formes reconnues.

Prêtre catholique, profondément fidèle à sa messe et à son bréviaire quotidiens, le père Henri Stéphane a de préférence pratiqué une autre voie, plus " verticale " peut-être. Cette voie, sans nier les relations horizontales entre les religions s'efforce de " reconnaître ", dans la spécificité de chaque forme traditionnelle et selon l'économie unique de chaque perspective, la dimension gnostique ou métaphysique par où elle rejoint l'Absolu et le reflète autant qu'il est possible. Elle ne cherche donc pas tellement à authentifier la perspective chrétienne en la référant à un ensemble de concepts métaphysiques, dont par exemple René Guénon donnerait l'exposé normatif, mais elle vise plutôt à pénétrer au cœur même de cette perspective et de *sa logique,* et là, par une contemplation attentive qui écoute *ce que* dit cette Religion, sans chercher à surimposer à son discours un autre discours, sans vouloir traduire métaphysiquement ce qui s'énonce religieusement, mais en le saisissant dans *sa propre langue,* elle entend découvrir la vérité unique de la pure connaissance. »

Quelle est aujourd'hui la portée des écrits de l'abbé Stéphane? Du point de vue doctrinal, leur importance est considérable car ils montrent le parfait accord du christianisme avec les grandes traditions spirituelles de l'humanité. Du point de vue pratique, l'abbé essayait de donner aux lecteurs de Guénon qui l'interrogeaient sur les décisions à prendre, de bonnes raisons de rester dans le catholicisme. En irait-il de même aujourd'hui après le Concile de Vatican II et sa réforme liturgique? C'est une autre question à laquelle il est encore trop tôt pour répondre.

François Chenique

NOTES

1. Les documents préparatoires au cours d'Instruction religieuse ont été publiés dans le volume 2 de l'*Introduction à l'ésotérisme chrétien,* Dervy-Livres, Paris, 1983. Ces deux volumes contiennent pratiquement tout ce qu'a écrit l'abbé Stéphane en dehors de sa correspondance.

2. C'est le traité III.1 du volume 1 de l'*Introduction à l'ésotérisme chrétien,* Dervy-Livres, Paris, 1979.

3. Préface de Jean Borella pour le volume 1; même source pour les autres citations.

4. Ces traités se trouvent surtout dans le volume 2.

Ce que je dois à René Guénon

Gaston Georgel

C'est en juin 1937, soit quelques mois après la publication de la première édition des *Rythmes dans l'histoire* que Paul Chacornac me communiqua l'adresse de René Guénon, dont je n'avais encore jamais entendu parler. La brève réponse à ma première lettre, qui signalait l'envoi de mon livre, me révéla un maître, simple et bienveillant; le Maître que précisément je cherchais depuis mes premières découvertes, réalisées fortuitement en 1934, dans le domaine, fort mystérieux à l'époque, des lois cycliques de l'histoire : le problème étant alors pour moi de connaître la valeur exacte de ce que j'avais découvert et de savoir s'il me fallait continuer, et dans quelle direction. L'historien Louis Madelin à qui je m'étais adressé en premier lieu m'avait éconduit; par contre Jacques Bainville avait paru intéressé, mais il devait mourir prématurément en 1936. Finalement, c'est René Guénon, et lui seul, qui tout d'abord a pu me rassurer et, par la suite, a pu me fournir la boussole qui devait me permettre d'explorer complètement le domaine, inconnu en Occident, de la doctrine des cycles; mais ici une remarque s'impose :

En octobre 1938 devaient paraître, dans les *Études traditionnelles*, les « Remarques sur la doctrine des cycles cosmiques » dont la version anglaise originale, dédiée à Ananda K. Coomawasramy, avait été publiée un an plus tôt dans une revue américaine. (Et l'on sait que ce texte fondamental est à l'origine de mes ouvrages ultérieurs : *les Quatre Ages de l'humanité*, et *l'Ère future et le Mouvement de l'histoire*, ouvrages pour lesquels j'ai largement bénéficié des conseils de René Guénon dont les lettres figurent dans la deuxième édition des *Quatre Ages*.)

On peut d'ailleurs se demander pour quelle raison René Guénon s'était décidé à dévoiler une doctrine traditionnelle à laquelle il n'avait fait jusque-là que de brèves allusions. En fait, et comme il tenait compte des circonstances, il est possible que la publication récente des *Rythmes dans l'histoire* lui ait montré que l'ère du secret était révolue, en sorte qu'un exposé clair et précis de la doctrine des cycles ne pouvait avoir que des avantages en coupant court aux divagations des occultistes et des pseudo-ésotéristes. Mais ici, une autre question se pose encore : d'où René Guénon tenait-il le texte qu'il a publié? Certainement pas de la doctrine hindoue qui ne parle pas des Grandes Années et donne, pour les différents *yugas* des chiffres bien différents. On peut certes faire à ce sujet des hypothèses, mais ce ne seront jamais que des hypothèses. Il y avait des énigmes dans la vie intellectuelle de René Guénon : en voilà une de plus!

Par ailleurs, ce n'est pas simplement une bonne compréhension de la doctrine des cycles que je dois à René Guénon, mais bien plus encore, et pour cause : parmi les vingt-cinq ouvrages qui représentent l'ensemble de son œuvre, trois seulement (*la Crise du monde moderne, le Règne de la quantité...* et *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*) sont consacrés à cette question. Toutefois, avant d'aborder directement ce problème, à savoir l'influence que Guénon a pu avoir sur ma vie, il me faut élargir le sujet en situant son œuvre de rénovation traditionnelle à sa juste place dans le courant de la pensée contemporaine. C'est qu'en effet, bien avant de connaître l'auteur de *la Métaphysique orientale,* j'avais été grandement intéressé par les rénovateurs à tendance traditionaliste qui l'avaient précédé. Je dois même ajouter que leur fréquentation avait été pour moi une excellente préparation intellectuelle en me purgeant de l'idéologie démocratique et scientiste dont j'avais été saturé dans mon enfance et mon adolescence.

En premier lieu, je citerai l'équipe de l'Action française, Charles Maurras, Léon Daudet et Jacques Bainville, qui ont grandement contribué à faire toute la lumière sur les illusions, les erreurs et les mensonges du pseudo-mythe démocratique. On sait que René Guénon, après avoir paru tout d'abord sympathiser avec eux, prit ensuite ses distances en publiant *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* un ouvrage qui, en fait, donnait tort à Maurras dans son différent avec le pape Pie XI. Ce qu'on peut dire à ce sujet c'est que, d'une part, les aspirations et les intentions traditionalistes de l'Action française étaient réelles et sincères, mais que, d'autre part, les lacunes doctrinales de ses dirigeants les menaient tout droit à l'échec, dans le domaine de l'action politique tout au moins. En particulier, ils ignoraient tout de la doctrine des cycles; Jacques Bainville a d'ailleurs dû s'en rendre compte, sinon pourquoi se serait-il, en 1935, intéressé à mes recherches?

Ma rencontre avec l'œuvre de René Guénon, dès le milieu de l'année 1937, allait clore définitivement cette étape de mon cheminement intellectuel, une étape utile sans laquelle je n'aurais pas pu assimiler aussi vite des ouvrages comme *la Crise du monde moderne, Orient et Occident,* etc., pour pénétrer ensuite sans difficulté majeure dans l'immense domaine de *la Métaphysique orientale.*

Après cela, il me faut maintenant parler du Dr Carton. Ceci paraîtra peut-être étrange à certains lecteurs qui pourraient se demander, *a priori,*

ce qu'il y a de commun entre le médecin de *la Thérapeutique infantile* et le métaphysicien auteur du *Symbolisme de la croix*. Les lignes ci-après, tirées d'une lettre de ce dernier (23 septembre 1946) apporteront déjà un début d'explication :

> « La compétence du Dr Carton me paraît ne s'étendre qu'à un domaine bien limité; je ne le connais d'ailleurs pas personnellement, et je n'ai jamais su pourquoi il avait éprouvé le besoin de faire des racontars assez perfides contre moi, contre les *Études traditionnelles*, etc.; et il ne s'agit pas là de propos plus ou moins en l'air, mais de choses écrites par lui dans les lettres qu'on m'a communiquées il y a quelques années [...] »

Je connaissais l'origine probable des racontars en question et je m'empressai d'en informer aussitôt René Guénon. Cette origine, la voici : le Dr Paul Carton avait été choisi comme médecin traitant d'Alcyone (le frère de Krishnamurti) par les dirigeants de la Société théosophique, lesquels trouvèrent là une belle occasion d'exhaler toute leur haine contre l'auteur du *Théosophisme*. Dans la circonstance, le docteur avait manqué de discernement des esprits; il faut dire qu'il se croyait compétent en ésotérisme pour avoir publié, d'une part un commentaire des Vers d'Or de Pythagore *(la Vie sage)*, et d'autre part, *la Science occulte et les Sciences occultes;* enfin, l'âge a pu jouer également : plus âgé d'au moins dix ans et précocement mûri par la maladie, Paul Carton était peu enclin à reconnaître la supériorité intellectuelle d'un cadet.

Ces petits travers, qui nous rappellent que « Dieu seul est parfait », ne doivent pas nous empêcher de nous incliner devant son extrême compétence dans le domaine médical. Nous lui devons essentiellement l'apprentissage des lois de la vie saine, et tout d'abord de la première de toutes : « Connais-toi toi-même », ce qui impliquait nécessairement le rejet du scientisme [1]. Si nous ajoutons que, dans le domaine spirituel, les conseils donnés par le Dr Carton étaient à peu près les mêmes que ceux de Guénon, alors nous pourrons conclure que l'un et l'autre auront œuvré pour la même cause, mais, bien entendu, à des niveaux différents, le premier, dans l'exotérisme et le second dans l'ésotérisme.

Dans le cours de mon cheminement intellectuel je m'étais également intéressé à l'œuvre vraiment remarquable de Maria Montessori dont l'ouvrage magistral *l'Enfant* apportait à l'époque une véritable révélation, qui n'avait pourtant pas séduit René Guénon lequel avait surtout retenu le fait que, pendant les années vingt (sous Lénine), il avait été question de fonder des écoles Montessori en Russie. En fait nous savons aujourd'hui, grâce à la fille de Staline, que ce fut alors dans ce pays une brève période de très intense activité intellectuelle, aussi bien dans la presse que dans le domaine de l'éducation.

Une autre objection de Guénon fut que Maria Montessori avait été en relation avec la Société théosophique. En réalité, la célèbre éducatrice, qui ne s'intéressait qu'à l'enfance, cherchait avant tout à faire connaître ses découvertes et acceptait dans ce but toutes les aides qui s'offraient à elle. En tout cas, la liste de ses ouvrages où l'on relève d'une part *la Messe vécue pour les enfants*, et d'autre part *l'Éducation religieuse*, nous montre

que Maria Montessori doit être considérée comme un auteur d'inspiration réellement traditionnelle. On ne peut certes pas en dire autant pour son contemporain, Sigmund Freud, qui fut peut-être aussi son « singe », de même que le trop célèbre Teilhard de Chardin a joué à son tour le rôle de « singe » vis-à-vis de Victor Poucel.

C'est en Avignon, en 1940, que j'ai pu rencontrer Victor Poucel, que je venais remercier d'avoir cité *les Rythmes dans l'histoire* dans son récent ouvrage, *la Parabole du monde,* et il eut alors la gentillesse de me donner le seul exemplaire qu'il possédait encore de son chef-d'œuvre : *Plaidoyer pour le corps,* une étude consacrée au symbolisme du corps humain. Ces deux livres devaient être suivis de quatre autres consacrés, comme les deux précédents, d'une part au symbolisme et d'autre part à des exposés doctrinaux, à l'exception d'une autobiographie intitulée *Ma genèse.* Une telle quête ne pouvait manquer de recouper la route de René Guénon, avec qui Poucel avait ceci de commun : l'esprit traditionnel, comme on peut le constater par la citation ci-après :

> « La Mystique de la Terre fera toujours partie de l'univers de symboles providentiellement disposés autour de l'esprit comme son milieu propre, le champ de récolte de la vraie Connaissance. Pour eux, je veux que s'achèvent ces pressentiments d'évangile, ils combleront la lacune terrestre de leur religion [2]. »

Certes, René Guénon, en tant que métaphysicien, n'aurait pas assimilé la connaissance symbolique à une mystique, mais le point de vue du père jésuite Victor Poucel (né en 1872) ne pouvait être que celui de l'Église catholique romaine de son temps, et ce n'est qu'avec l'entrée en scène de la génération suivante qu'on verra un prêtre romain [3] publier une *Introduction à l'ésotérisme chrétien* d'un caractère non plus mystique, mais franchement métaphysique. En fait le grand mérite de la *Mystique de la terre* malgré ses longueurs et ses tâtonnements, aura été de rappeler aux chrétiens que la meilleure voie d'accès à la Connaissance c'est le symbolisme. L'œuvre salutaire de Victor Poucel a été par la suite à peu près complètement éclipsée par celle de son collègue, le jésuite transformiste, et donc antitraditionnel, Teilhard de Chardin qui prônait quant à lui, non pas une mystique, mais une idolâtrie de la Terre.

Avec Marcel Jousse (1886-1961), c'est une autre génération qui entre en scène, celle de René Guénon, né lui aussi en 1886. On constate d'ailleurs une certaine analogie entre les destinées et les caractères de ces deux savants qui ont poursuivi le même but mais par des voies différentes, à savoir réhabiliter la Tradition que le scientisme voulait anéantir; et qui, l'un comme l'autre ont poursuivi cette tâche avec une rigueur scientifique et une honnêteté intellectuelle excluant toute déviation d'origine sentimentale. Certes, l'œuvre de Marcel Jousse se situe-t-elle essentiellement dans le domaine de l'exotérisme, mais elle n'en présente pas moins un intérêt capital en ce sens qu'elle s'oppose efficacement à la critique antitraditionnelle des philologues modernistes.

La genèse des découvertes de Marcel Jousse remonte à l'époque où, jeune enfant, il posa à son curé l'embarrassante question que voici : « Vous dites que Jésus a prêché [...] Si c'est des sermons, comment ses disciples

ont-ils pu les retenir et les transmettre, eux qu'on dit d'ignorants pêcheurs ? » Le même problème allait se poser de nouveau sept ans plus tard au jeune séminariste étudiant en théologie, ce qui lui fera dire longtemps après : « Si je n'avais pas eu l'Évangile de ma mère et ma formation paysanne, je serais devenu le plus acharné des démolisseurs, car jamais rien, dans mes études livresques, ne m'a donné de réponse satisfaisante. » En fait, René Guénon s'était trouvé lui aussi, et à peu près à la même époque, confronté au même problème lors de sa quête de la Connaissance.

Les premières découvertes de Jousse concernaient le mode de transmission de la tradition dans les civilisations de style oral, ce qui l'avait amené à entrer en contact avec des traditions non chrétiennes dont il ne parlait qu'avec beaucoup de respect. Son œuvre va d'ailleurs bien plus loin que la simple recherche des origines palestiniennes des Évangiles : c'est une science nouvelle, l'« Anthropologie du geste » que le savant professeur a pu édifier. L'idée centrale en est que l'homme est le plus mimeur de tous les animaux, et que, par le mimisme il peut apprendre toute chose, surtout dans l'enfance. Rejoignant en ceci Maria Montessori, Jousse posait en effet ce principe : « L'homme se construit surtout avant sept ans, en rejouant ce dont il est témoin, c'est-à-dire en imitant sans y penser [4]. »

Voici enfin, pour conclure, ce que Guénon en disait :

> « Signalons, en ce qui concerne les rapports du langage avec le geste entendu dans son sens le plus ordinaire et restreint, les travaux du R. P. Marcel Jousse qui, bien qu'ayant un point de départ forcément très différent du nôtre, n'en sont pas moins dignes d'intérêt, à notre point de vue, en ce qu'ils touchent à la question de certains modes d'expression traditionnels, liés généralement à la constitution et à l'usage des langues sacrées, et à peu près perdus ou oubliés dans les langues profanes, qui en sont en somme réduites à la forme de langage le plus étroitement limitée de toutes. »

Pour finir, voici encore un auteur traditionaliste du début du siècle, Grillot de Givry qui avait publié notamment, sous le titre *Lourdes,* une étude consacrée au symbolisme des eaux en rapport avec le culte de la Vierge : en latin, Maria signifie les mers, ainsi que Marie.

Dans les pages qui précèdent j'ai situé René Guénon dans le courant de la pensée traditionaliste contemporaine, il me faut, pour compléter, signaler ceci, qui sera pour beaucoup une véritable révélation, c'est qu'à chaque savant authentique, à chaque écrivain traditionnel, à chaque « génie » d'une haute spiritualité, correspondent un faux savant, un écrivain anti-traditionnel, ou encore un « génie » du mal, ceci parce qu'il est écrit que Dieu a tout créé par deux; ou encore, plus simplement, parce que nous vivons dans le monde de la dualité. Guénon enseignait de même que deux tendances opposées, l'une ascendante et l'autre descendante, coexistaient toujours simultanément dans le déroulement de l'histoire et qu'on ne pouvait parler, à un moment donné, que de la prédominance d'une tendance sur l'autre. C'est ainsi que le P. Poucel, qui faisait autorité de 1938 à 1943 environ, fut complètement éclipsé par son « inverse », le très moder-

niste Teilhard de Chardin, dans les années d'après-guerre qui virent triompher bruyamment l'existentialisme athée de J.-P. Sartre. C'est alors également que furent publiées les œuvres de deux écrivains de tendances opposées : Simone Weil (1909-1944), une fille de la lumière à qui l'on doit notamment *la Pesanteur et la Grâce,* et Simone de Beauvoir (née en 1908), une enfant du siècle, compagne et disciple de Sartre. Le plus curieux, c'est qu'elles avaient été reçues en même temps à l'École normale supérieure, Simone Weil la première, et Simone de Beauvoir la deuxième, en sorte qu'ayant reçu la même formation elles auraient pu suivre des voies parallèles; seulement voilà, elles ne suivirent pas, par la suite, les mêmes maîtres. Beauvoir, s'étant entichée de Sartre dès l'École normale, en avait complètement épousé les idées; par contre la charité héroïque de Simone Weil allait lui faire vivre quelques années plus tard, malgré son agnosticisme antérieur, une expérience spirituelle dont elle dira : « Le Christ est descendu et m'a prise. »

On pourrait évidemment étudier de nombreux autres cas, mais ce n'est pas là notre tâche; disons seulement qu'il serait peut-être intéressant de rechercher qui fut le « singe » de René Guénon.

Après cette digression, il me reste à conclure. J'ai montré comment les enseignements de René Guénon avaient été complétés pour moi, et sur tel ou tel point particulier, par un certain nombre de rénovateurs traditionnels auxquels je suis également redevable, quoique à un moindre degré. C'est qu'en effet je ne lui dois pas seulement l'enseignement transcendant que j'ai puisé dans ses livres, et qui a complètement changé ma vision du monde, mais en plus, et pendant tout le temps qu'a duré notre correspondance, j'ai eu souvent l'occasion de lui demander conseil, et tout d'abord pour le choix de mes livres; en sorte que l'auteur du *Symbolisme de la croix* aura quelque peu joué pour moi ce rôle de guide du pèlerin sur le chemin de la vie que Dante attribue à Virgile dans la *Divine Comédie.*

Si j'évoque Dante à propos de Guénon ce n'est pas sans raison : il y a en effet entre ces deux géants de l'intellectualité bien plus qu'une parenté; en vérité ils sont vraiment les deux grands initiés du monde occidental, qu'on peut définir l'un et l'autre : « masse de sagesse et de connaissance » (saint Denys *dixit*), ce qui suppose qu'ils ont atteint tous deux le niveau du huitième Ciel, celui des chérubins!

J'ai dit que René Guénon m'avait guidé et conseillé, cela jusqu'à sa disparition. Et après, me demandera-t-on, qu'avez-vous fait? Après, eh bien, j'ai suivi le conseil que Virgile adresse à Dante, en guise d'adieu.

> « Et de moi n'attends plus de signe ni d'avis :
> Ton jugement est libre, droit et sain;
> De ne faire à ton gré ce serait une faute :
> Je te couronne roi et pape de toi-même [5]. »

Gaston Georgel

NOTES

1. Le meilleur ouvrage pour connaître Carton serait sans doute *la Thérapeutique infantile* en exemple.

2. Victor POUCEL, *Mystique de la Terre,* tome VI : *Ma religion* (p. 26).

3. Abbé Henri STÉPHANE (il s'agit d'un pseudonyme).

4. A lire : *Marcel Jousse. Introduction à sa vie et à son œuvre,* par Gabrielle BARON ; et : *Marcel Jousse. Anthropologie du geste.*

5. DANTE, « Purgatoire », Chant XXVII, fin (trad. H. Longnon, Garnier).

Entretiens

Entretien avec Jean Tourniac

QUESTION. – *Avez-vous l'impression que l'on assiste depuis quelque temps à une recrudescence des attaques contre Guénon?*

RÉPONSE. – Oui; il me semble qu'un des traits les plus significatifs de notre époque réside dans l'apparition d'un « antiguénonisme » diffus qui vise principalement la notion d'ésotérisme et ce qui l'entoure et regroupe aussi bien : – les fondamentalistes évangélistes indépendants (étrangers aux grandes églises de la Réforme et autres Églises officielles) qui s'attaquent dans leurs brochures et sermons à la liturgie, à l'ordre sacral, aux icônes, au chapelet, au crucifix, etc., et refusent toute interprétation symbolique de l'Écriture pour ne retenir que le littéralisme absolu; – les catholiques dits « intégristes », ritualistes traditionalistes attachés au contraire à la dévotion à la Vierge et aux saints.

Q. – *Ce sont les thèses de Guénon qui suscitent, selon vous, l'apparition de cette alliance paradoxale?*

R. – Je le pense, encore que le nom de Guénon ne soit généralement pas prononcé sauf chez certains intégristes catholiques. Ce qui est en fait honni ou condamné, c'est aussi bien l'universalisme traditionnel que le symbolisme, non moins universel, et tout corpus doctrinal et rituel autre que celui de l'Église ou des églises, quand bien même il ne ferait pas opposition à la foi chrétienne ou la conforterait. Tout cela est qualifié de « Satan », je vous en donnerai des exemples.

Q. – *C'est aller bien loin dans les qualificatifs, ne croyez-vous pas?*

R. – Il suffit pourtant de lire certains tracts circulant dans les milieux fondamentalistes, en Grande-Bretagne notamment, et tels libelles des groupes intégristes en France et en Allemagne, pour voir que je n'exagère pas. La question que l'on peut se poser est la suivante : ce manichéisme ne conduit-il pas à exagérer volontairement l'importance des « éléments condamnés » pour les hisser... à la hauteur du Christ et comme son antithèse? Si oui, il y a là une nouvelle forme d'élaboration « idolâtrique ». Pourquoi élever une « idole » en appelant à combattre contre elle? Ne serait-ce pas une astuce « diabolique »? A mon sens du moins, l'adversaire du Christ, le vrai, se fait désigner ici ou là pour mieux canaliser les forces qui lui sont contraires et les diriger vers de fausses cibles : détourner l'attention des veilleurs, masquer les vrais dangers de ce monde moderne en attisant les *passions* – car l'intellect, lui, n'est jamais dupe de cette ruse. Bref, l'Adversaire est partout où on ne le voit pas, d'abord en chacun de nous et dans la conscience de ceux qui, à la place du Christ et avant l'heure, séparent le bon grain de l'ivraie.

Q. – *Pensez-vous que la critique de Guénon ne concerne pas essentiellement sa valorisation de la Connaissance? un vouloir prométhéen d'atteindre sans le secours divin l'état de « délivrance » inconditionné?*

R. – Vous touchez là à un problème très grave. Le seul vrai problème d'ailleurs dans la confrontation des perspectives religieuses et des perspectives « guénoniennes ». Dès que le mot « gnose » est prononcé, on sort l'artillerie, même ce qui est en cause n'a rien de commun avec le gnosticisme, sauf la racine grecque qui est celle de la Connaissance – Guénon dirait Co-naissance = identification du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître, et le verbe hébraïque de la Bible désignera par là l'amour, « deux en une seule chair » selon l'expression paulinienne.

Je pense qu'à la base de cet « antiguénonisme » thématique il y a surtout une immense confusion, habilement entretenue par l'adversaire, entre occultisme et ésotérisme (car il va de soi que tout est fait de lettre et d'esprit, d'« exo » et d'« eso » sans qu'il y ait à rechercher une opposition dialectique entre l'un et l'autre). C'est encore le jeu du serpent qu'il faut dénoncer quand il crée la confusion entre l'identité fondamentale des formes traditionnelles et le syncrétisme, les sacrements et les rites de métier, de chevalerie, etc.; la tolérance et l'indifférence; le silence, le secret des techniques de métier et les « sociétés secrètes », etc. On pourrait multiplier les dichotomies de ce type; mais je vais revenir sur la mise au ban de la Gnose...

Q. – *Auparavant Jean Tourniac, quel est votre sentiment sur les confusions que vous venez de dénoncer?*

R. – Je ferai deux observations : 1) En tombant dans le piège des confusions précitées et en condamnant tout en bloc, les chrétiens participent involontairement (sauf les meneurs de jeu) à l'entreprise de « désinformation » ou d'« intoxication » dirigée par l'adversaire, celui-ci sans cesse poursuivi et débusqué par l'œuvre de Guénon. Nous verrons, avec le cas de la Franc-Maçonnerie, très présente dans les ouvrages de Guénon, se cristalliser dans un même front le christianisme du fondamentalisme évangéliste et celui de l'intégrisme catholique. 2) En second lieu qui ne voit

que cet amalgame confusioniste d'où procède l'antiguénonisme thématique, est encore, qu'on le veuille ou non, une « séduction » diabolique? C'est l'instant de citer, si vous le permettez, la conclusion du chapitre XXXVI, consacré à la « pseudo-initiation » de l'ouvrage classique de Guénon *le Règne de la quantité et les Signes des temps :* « ... Le mensonge le plus habile, et aussi le plus funeste, n'est-il pas précisément celui qui mélange de façon inextricable le vrai avec le faux s'efforçant de faire servir celui-là au triomphe de celui-ci? » Et le diable n'est-il pas « le père du mensonge »? (Jn VIII, 4-5).

Q. – *Revenez maintenant à vos réflexions sur la Gnose fondée aussi bien dans le catholicisme intégriste que dans le catholicisme progressiste et ignorée du fondamentalisme littéraliste...*

R. – Eh bien pour certains, par ailleurs hommes de sainteté ou penseurs éminents, il y a une sorte d'équivalence entre l'enflure mentale stigmatisée dans la seconde Épître aux Corinthiens et la démarche intellectuelle guénonienne. Ne serait-ce pas, là encore, confondre, l'enflure et l'orgueil du mental individuel avec l'épanouissement de ce que les Pères appelaient l'*Intellectus Spiritualis?*

Celui qui appartient réellement au Christ sait qu'il ne peut rien sans la grâce du Sauveur dont la puissance s'accomplit dans la faiblesse humaine – pour citer encore la seconde Épître aux Corinthiens (XII, 9) – et qu'à Dieu rien n'est impossible. Cependant l'auteur des Épîtres, ancien disciple de Gamaliel, n'était pas inculte que je sache? Loin de tarir les dons, il les faisait fructifier pour la gloire de Dieu et la « déification » de l'homme en Christ. Il était « instruit des mystères du ciel » comme ce scribe qui tire de son trésor de l'ancien et du neuf, instruit « de ce qui regarde le royaume du ciel » (Mt XIII, 52). Bel exemple de « Gnose » non? Voyons, s'il fallait contester au nom du christianisme, l'intelligence spirituelle, la pénétration intérieure de l'Écriture et des symboles, la langue des symboles elle-même et, osons le mot, tout ce qui fait que cela ressortit bel et bien à l'« ésotérisme » tant décrié... mais c'est toute la patrologie gréco-latine qu'il faudrait mettre à l'Index! Saint Bernard, les Victorins, en remontant jusqu'à saint Augustin, Origène, Clément d'Alexandrie, etc. Et au nom d'un primarisme intellectuel incapable de scruter par l'Esprit les « profondeurs de Dieu ». Certes, il n'est pas question pour moi de dédouaner l'*altitudo cordis* camouflée en intelligence spirituelle ou « réalisation initiatique », mais pas question non plus d'appeler « pauvreté en esprit », la bêtise, la platitude ou le « nanisme » des censeurs. L'acuité de l'esprit a été recommandée déjà par Raban Maur et bien d'autres contemplatifs du moyen âge. « Cherchez et vous trouverez », précepte évangélique qui justifie la « queste » si celle-ci n'est pas tentative de « dominer Dieu ». L'intelligence spirituelle est un don divin. Le *doctor poeticus* a d'ailleurs fourré en enfer ceux qui ont perdu le bien de l'intelligence, car la gloire de Dieu ne permet pas qu'on gaspille les talents... *« le genti dolorose, ch' hanno perduto 'l ben delli intelletto »* (« Enfer », III, 17-18).

Q. – *Pourtant, il semble logique pour le chrétien vivant sa foi, de distinguer, et par là de rejeter comme inutile ou dangereux, tout ce qui n'est pas totalement et purement chrétien, en matière de doctrine, de méthodes*

ou techniques? Cela pourrait expliquer la virulence de l'antiguénonisme contemporain, l'authenticité chrétienne ayant gagné en qualité ce que les Églises perdent en quantité de « bien pensants » ?

R. – Sûrement le christianisme contemporain n'est plus une affaire de conformisme social ou de religiosité « bourgeoise » mais de vie « en prise avec Dieu », si j'ose m'exprimer ainsi, dans le Christ présent jusqu'à la fin du monde et dans la mouvance de l'Esprit qui « souffle où il veut ». D'où l'authenticité du renouveau charismatique qui fait éclater les outres anciennes. C'est le « vin doux » de la Pentecôte qui touche les pentecôtistes, les anglicans et épiscopaliens, les luthériens, méthodistes et presbytériens, les baptistes et les catholiques... Peut-être même est-ce là un nouveau « signe des temps » qui pourrait se conjuguer avec le retour de l'olivier enté sur l'olivier nature (Rm XI, 16-24). Mais ceci est une autre histoire.

Donc, personnellement, il m'apparaît que tout un appareil rituel et symbolique véhicule, depuis des millénaires, des techniques sacralisant l'art, établissant des règles d'équilibre, d'harmonie du corps et du cosmos et il rend gloire à Dieu. Et si cela ne porte pas la marque chrétienne préalable, cela n'est pas contraire au christianisme, puisque le chemin qui va de Terre au Ciel, pour le chrétien le plus sourcilleux, ne peut être autre que Jésus Christ : « la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn XIV, 6). Les adversaires de Guénon citent souvent un passage de l'Évangile : « Qui n'est pas pour nous est contre nous »... Mais ils oublient généralement la contre-partie fournie par l'avertissement du Christ, en Marc IX, 40 : « Qui n'est pas contre nous est pour nous. »

Et puis, j'en reviens à une idée exprimée au début de cet entretien : il faut se garder de placer au même niveau le bagage des acquis, des supports, des connaissances, de l'érudition et celui de la pratique rituelle avec la vie du Verbe en nous : le Royaume de Dieu est au milieu de vous » (Lc XVII, 21). Paul le précisera : « Ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi », souhaitant de plus que « le Christ habite dans vos cœurs par la foi » (Ép III, 17). Cette symbiose avec le Christ ne me paraît pas interdite par la « formation » guénonienne. Si elle soulève des questions ou des confrontations dans l'âme du guénonien chrétien, c'est bien justement parce que son christianisme est vivant et point mort ou stratifié. Tout ce qui n'est pas « le Christ vivant » est préparation, propédeutique – souvent indispensable – écrin, matériaux solides tels que pierres du Temple. Élever cet environnement intelligible – ou ce « surcroît » – à une hauteur concurrentielle du Christ comme l'imaginent les antiguénoniens, c'est tout bonnement « idolâtrer », comparer ce qui ne saurait l'être *sui generis*. Il n'y a pire confusion. Je préciserai encore que pour moi le Christ n'est pas le fondateur d'un « isme » opposé aux autres « ismes ». Mais Il est l'élection d'Israël offerte aux non-Juifs par Jésus fils d'Israël et fils de Dieu, mort et ressuscité. Et c'est bien là encore une donnée de la foi mais c'est aussi une perception de l'intelligence spirituelle.

Permettez-moi de citer encore une fois, ce ne sera sans doute pas la dernière, le Florentin parlant des Élus au Paradis « [...] Tous ont d'autant plus de joie que leur vue pénètre plus profondément dans le Vrai où toute intelligence trouve son repos *(si profonda nel vero, in che si queta ogni intelletto)* » (« Paradis », XXVIII, 106-111).

Q. – *Mais vous ne nous avez toujours rien dit sur l'antiguénonisme catholique vis-à-vis de la Franc-Maçonnerie?*

R. – Ici nous avons affaire à une interdiction de la Franc-Maçonnerie beaucoup plus savante et raisonnée. Cependant la toile de fond reste toujours le rejet des thèses guénoniennes.

Passé le temps de Léo Taxil et de son diable en forme de crocodile, jouant du piano en loge, puis le temps de l'excommunication pour « lutte contre l'Église et complot contre les pouvoirs civils légitimes », l'heure est maintenant à la « non-possibilité » d'appartenance à l'Église en même temps qu'à la Franc-Maçonnerie, que celle-ci se réclame ou non de la croyance en Dieu. Les raisons de cette interdiction furent exposées dans une déclaration de l'Épiscopat allemand publiée le 12 mars 1980 et intitulée « l'Église et la Franc-Maçonnerie ». On y repoussait l'idée de tolérance maçonnique qui « ébranle l'attitude du catholique dans la fidélité à la foi et dans la reconnaissance du magistère de l'Église », puis voici la phrase qui allait, dans le texte reproduit le 31 mai 1981 par *la Documentation catholique* (n° 1807), référer le délit à la perspective guénonienne de la Franc-Maçonnerie : « les actions rituelles représentent dans les paroles et les symboles un caractère similaire à celui d'un sacrement. Elles donnent l'impression qu'ici, sous les actions symboliques, est objectivement accompli quelque chose qui transforme l'homme et qui de par son caractère tout entier se trouve dans une claire concurrence avec sa transformation sacramentelle ». Le document déniait en outre à la Franc-Maçonnerie le droit de former la conscience et le caractère, l'institution maçonnique étant étrangère à l'Église catholique.

Vous le constatez : désormais ce n'est plus la subversion politique, l'antireligion, l'athéisme, le laïcisme et l'anticléricalisme qui sont spécialement retenus comme motifs de « non-convivialité eucharistique », si vous me permettez cette expression, mais la conception rituelle de la Maçonnerie. A la limite, la suspicion de concurrence religieuse concerne beaucoup plus la Franc-Maçonnerie croyante que l'autre et, à un degré supérieur encore, celle qui excipe d'un cadre chrétien. Précisément parce qu'elle risque d'empiéter sur le domaine du magistère romain par ses définitions dogmatiques, ses concepts ecclésiaux, son économie du christianisme tributaire des idées du XVII^e^ et XVIII^e^ siècle. Elle peut être considérée comme génératrice d'une para-Église ou d'un christianisme replié sur lui-même et « décalé » par rapport à celui de l'Église sacramentelle et enseignante, l'Église détentrice d'un christianisme vivant, fidèle à la « bonne nouvelle ».

Bref, cette tendance actuelle de la hiérarchie romaine fait pièce à la position adoptée en 1974 en faveur de la Maçonnerie croyante et non politique par le cardinal Seper, alors préfet de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi, et à la disparition de l'excommunication des francs-maçons dans le nouveau texte du Droit Canon. Elle est concrétisée dans la déclaration de la Congrégation précitée, datée du 26 novembre 1983 qui interdit l'appartenance à l'Église et à la Franc-Maçonnerie indistinctement. L'interdiction n'a d'ailleurs d'effet qu'à l'égard des catholiques pratiquants, puisque les francs-maçons non croyants sont indifférents aux sacrements et que l'immense majorité des francs-maçons anglo-saxons ou scandinaves appartiennent au christianisme luthérien, anglican, épiscopalien dont l'Épiscopat forme les chapelains des Grandes Loges.

On observera toutefois que les termes employés dans cette déclaration du 26 décembre 1983 (*Documentation catholique* du 1er janvier 1984, n° 1865) sont courtois, dépourvus d'agressivité, mais on peut se demander, en réfléchissant aux arguments développés par le document épiscopal allemand, si ce n'est pas la nature « traditionnelle » de la Franc-Maçonnerie, avec ses rites, sa notion de « centre » et d'ésotérisme – toujours ce mot, mais lequel trouver en remplacement? – de « réalisation spirituelle » et d'« influence » du même type, qui est « non admise » ou même réprouvée...

Q. – *Et vous-même comment voyez-vous ces « confrontations » ? où trouver la « solution » ?*

R. – Premier point, à mon sens, les notions d'exotérisme et d'ésotérisme s'effacent totalement dans le Christ. L'unité ne se divise pas. L'aspect notionnel relève de l'homme, du fils d'Adam; il se résout dans le Fils de l'Homme. Pour moi, le Christ est celui qui fait connaître Dieu et le Nom du Père, qui est ressuscité et vivant, qui nous assure sanctification et vie divine éternelle dans son Corps glorieux, qui est un avec le Père. Pour paraphraser Léon Bloy, j'ajouterai volontiers, que « je me f... de la littérature, je ne crois qu'à la vie éternelle. » Le Christ nous a livré l'intériorité, donc l'« ésotérisme », « ouvertement » par sa blessure au cœur. Que personne n'en soit conscient est une autre affaire! Enfin il nous révèle les mystères du Royaume par l'Esprit, et tout cela est lié à l'étroite symbiose entre Israël et les Nations, symbiose qui se fait en lui, rejeton de Juda... Alors une première conclusion apparaît à ma vue : l'ésotérisme du christianisme c'est Israël, et l'ésotérisme d'Israël... c'est le Christ. Je l'ai écrit plus d'une fois!

Ensuite je vous rappelle que j'ai longuement traité de ce sujet : Église, Franc-Maçonnerie, perspective guénonienne, dans deux ouvrages parus chez Dervy l'un datant de 1973 : *Propos sur René Guénon* et l'autre remanié et réédité en 1982 : *Symbolisme maçonnique et Tradition chrétienne.* Donc je ne veux pas y revenir.

Q. – *Mais encore?*

R. – Encore? Eh bien disons que, d'une part, je comprends les réserves romaines; dans le domaine des idées le risque de « passer à côté du Christ » en croyant poursuivre une démarche spirituelle de haute qualité, n'est pas à sous-estimer. Le tentateur se déguise aussi en Ange de Lumière (2 Co XI, 14). D'autre part, la convergence des attaques envisagée précédemment rappelle irrésistiblement la conclusion du chapitre XX du *Règne de la quantité et les Signes des temps,* page 276, à propos du renversement des symboles : « C'est là au fond tout le secret de certaines campagnes, encore bien significatives quant au caractère de l'époque contemporaine, menées soit contre l'ésotérisme en général, soit contre telle ou telle forme initiatique en particulier, avec l'aide inconsciente de gens dont la plupart seraient fort étonnés, et même épouvantés, s'ils pouvaient se rendre compte de ce pourquoi on les utilise; il arrive malheureusement parfois que ceux qui croient combattre le diable, quelque idée qu'ils s'en fassent par ailleurs, se trouvent ainsi tout simplement, sans s'en douter le moins du monde, transformés en ses meilleurs serviteurs. »

Cette analyse sommaire appelle toutefois quelques observations complémentaires que nous énumérons ci-après :

1) Dans ses décisions l'Église doit tenir compte de la « sensibilité », comme on dit aujourd'hui, de l'immense majorité de ses fidèles : elle doit éviter sinon de les heurter, du moins de fournir prétexte à des tendances schismatiques.

2) Cet aspect relativement contingent mais existentiel ne joue que pour les pays catholiques puisque précisément c'est cet ensemble social qu'il prend en compte. Or, c'est dans ces pays que la Franc-Maçonnerie s'est acquise la réputation de lutte contre l'Église, d'antireligion ou anticléricalisme. Tout autre est la situation dans les pays réformés, comme je l'ai dit plus haut. On peut donc, contrairement à ce que d'aucuns pensent, imaginer la « cohabitation » de l'œcuménisme, lequel concerne les Églises, et de l'excommunication qui ne concerne que les Francs-Maçons catholiques. Le pape est libre dans son Église. Cela ne l'empêche donc pas de rencontrer dans la foi le primat de l'Église d'Angleterre, libre lui aussi d'admettre pleinement la double appartenance entre Église d'Angleterre et Franc-Maçonnerie croyante anglo-saxonne, les mêmes hommes étant souvent des francs-maçons, des religieux et des chevaliers!

3) La Franc-Maçonnerie est devenue très « publique », en contradiction donc avec les principes dont elle excipe et qui président à son existence dans la perspective « guénonienne » (le concept nordique et anglo-saxon est différent). Elle donne donc prise à un jugement non moins public et, dans la confusion présente des esprits, du côté religieux comme du côté maçonnique, seul est retenu un aspect « concurrentiel » totalement inadéquat. Cela je pense que seuls les francs-maçons catholiques qui connaissent l'œuvre de Guénon peuvent le comprendre.

4) Enfin, comme on l'a vu, les appréciations « romaines » sur la Franc-Maçonnerie, se sont succédé depuis des siècles et surtout depuis les dernières décennies et elles mettent en évidence deux constantes : *la volonté d'apaisement :* il faut rendre hommage ici aux deux religieux qui ont tout fait pour cela, je pense aux R.P. P. Berteloot et M. Riquet S.J. – et *les contradictions.* Donc cette situation est finalement évolutive et l'Église sait attendre, *patientia quia aeterna.*

Quant au franc-maçon que la lecture de Guénon a conduit au catholicisme, et inversement, il lui faut être comme l'écrit saint Paul « espérant contre toute espérance » (Rm IV, 18).

Q. – *Ne décelez-vous pas dans tout cela une manœuvre de ce que Guénon appelait la « contre-Initiation » ?*

R. – Parfaitement! Dès lors que l'intellect spirituel de l'homme, celui-là même auquel René Guénon fait appel tout au long de son œuvre, se trouve sinon détruit du moins anesthésié, l'individualité se réduit au corps. C'est le domaine de prédilection du séducteur.

De plus, je ne crois guère aux infiltrations ésotéro-maçonniques dans l'Église, l'Église « intégriste » ne veut pas entendre parler d'ésotérisme, et l'Église « moderniste » se moque éperdument de Guénon, de l'ésotérisme, etc. Enfin, pour exercer une influence de cette nature il faudrait, j'imagine des médias, des groupes de pression, à tout le moins un élément quantitatif significatif, ce qui est loin d'être le cas; il ne peut s'agir que d'individualités éparses.

Cependant je voudrais poursuivre cette analyse par d'autres réflexions.

Si je m'en réfère à de nombreux exemples dont je fus témoin, je dirai que l'apport de la Maçonnerie traditionnelle a souvent réveillé des âmes chrétiennes assoupies, ou même éveillé la foi et généré un christianisme fervent et rayonnant. N'est-ce pas un témoignage du Maître? Alors, ne pensez-vous pas que la solution à ces contradictions, si habilement entretenues par l'« ennemi de la nature humaine » comme dit saint Ignace de Loyola, est clairement indiquée par Jésus en Matthieu XXV, 26-27, « Seigneur, je savais que tu es un homme dur, qui moissonnes où *tu n'as pas semé,* et qui amasses *où tu n'as pas vanné,* j'ai eu peur, et je suis allé *cacher ton talent* dans la terre; voici prends ce qui est à toi. Son maître lui répondit [...] Il te fallait donc remettre mon argent *aux banquiers,* et, *à mon retour, j'aurais retiré ce qui est à moi avec un intérêt.* »

J'ai souligné les passages de ce texte évangélique qui me paraissent singulièrement importants pour notre étude. Le christianisme, ou l'Église, n'a peut-être pas semé ou vanné dans la Franc-Maçonnerie – j'emploie le terme christianisme puisque c'est avec ses fractions les plus combatives que se situe le litige, mais je ne dissocie jamais le christianisme d'Israël, sa racine et sa sève, comme dans le chant inspiré du Magnificat –, et si cette Maçonnerie, du moins celle de tradition, se trouvait être justement l'une de ces « banques » où fructifie le talent?

N'est-ce pas une idée à méditer en ces temps d'incompréhension où tout est mélangé, fait d'actions et réactions, apparemment contradictoires ou ridicules, mais finalement concordantes? d'événements bénéfiques ou maléfiques, selon le point de vue des protagonistes et concourant à la « fin d'un monde », laquelle pour Guénon « n'est jamais et ne peut jamais être autre chose que la fin d'une illusion » (*le Règne de la quantité...*, chapitre XL « la fin d'un monde »). Étant de plus entendu que « l'aspect bénéfique » ne peut que l'emporter finalement, alors que l'aspect « maléfique » s'évanouit entièrement, parce que, au fond, il n'était qu'une illusion inhérente à la « séparativité » *(ibid.)*.

Q. – *Jean Tourniac, merci. Une question encore car elle est tout à fait d'actualité et vous y avez fait allusion il y a un instant. Comment situer le mouvement charismatique par rapport à Guénon?*

R. – Je crois que ce n'est pas la meilleure formulation de la question. Le « Renouveau charismatique » établit un lien direct entre l'Esprit-Saint et l'homme; un lien *in Christo,* souvent concomitant à l'état de colloque dans la terminologie ignatienne. L'œuvre de Guénon, elle, contribue à la formation traditionnelle de l'intellect. Elle s'exprime cependant, et par nécessité livresque, grâce à l'entendement mental, ce qui ne veut pas dire, comme on le verra peut-être, que certains critères guénoniens ne sont pas nécessaires pour permettre le discernement des faits et phénomènes des charismatiques; ce qui ne signifie pas non plus qu'un « anti-ésotérisme », et une « anti-Maçonnerie » débouchant sur le rejet de l'œuvre de Guénon ne puissent s'infiltrer discrètement chez les chrétiens de différentes confessions, lors de rencontres charismatiques sans d'ailleurs qu'on en connaisse avec sûreté le point de départ, le ou les promoteurs. Mais là n'est pas le plus important si l'on a la foi.

Quant à l'événement lui-même il est tout à fait légitime. C'est presque l'inverse qui serait surprenant. Je m'explique : la première des charismatiques n'est-elle pas la Vierge Marie elle-même? Elle, sur qui reposa l'Esprit Saint, dispensateur des charismes (Lc I, 35), elle, qui, sous l'impulsion de l'Esprit, va nous révéler le Magnificat (Lc I, 46 et sq.), elle qui participe avec les Apôtres à la prière dans la « chambre haute » (Ac I, 12 et sq.) et qui devait être avec eux le jour de la Pentecôte : « le jour de la Pentecôte, ils étaient tous réunis » (Ac II, 1).

Enfin il y a l'épisode de Corneille : « Pendant que Pierre parlait encore, l'Esprit Saint descendit sur tous ceux qui écoutaient la Parole » (Ac XI, 44).

Et pour terminer, il faut se souvenir de tout ce que dit Paul sur les « dons » et l'« unité » de l'Esprit, sur l'amour, sur la diversité des charismes, sur le langage extatique ou la glossolalie, la prophétie, l'interprétation, la guérison... relire la première Épître aux Corinthiens, chapitre XII, XIII, XIV. C'est le seul et véritable fondement du « Renouveau » par l'Esprit. L'étrange c'est plutôt qu'il y ait eu de si longs siècles sans témoignage de ce type au sein du christianisme! Peut-être faut-il voir dans cette résurgence du début un signe des derniers temps? Avant le Jugement dans la vallée de Josaphat (Jl III, 12). A ce propos, permettez-moi, puisque nous parlions à l'instant de la Franc-Maçonnerie, d'invoquer un passage de ses anciennes « instructions » d'origine vraisemblablement « opérative » : « Où se tient la loge de saint Jean? Sur la plus haute des montagnes et dans la plus basse des vallées, qui est la vallée de Josaphat. »

Quoi qu'il en soit, le prophète Joël nous prévient : « Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute créature; vos fils et vos filles prophétiseront; vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et sur les servantes, je répandrai mon Esprit, en ces jours-là » (Jl II, 28-30).

En quoi la perspective guénonienne pourrait-elle contredire l'Écriture? Bien sûr, dans les ouvrages de Guénon, « le don des langues » ne signifie pas le parler dans un langage hors du sens général, ou inconnu, mais s'entend – c'est le cas de le dire – d'une connaissance sacrée et d'une capacité à faire saisir la vérité doctrinale « sous une forme appropriée aux façons de penser des hommes auxquels on s'adresse ». Cependant, une interprétation du don des langues n'exclut pas l'autre. Et c'est toujours à la description de la Pentecôte, dans les Actes et à l'Épître aux Corinthiens, qu'il faut se reporter en la matière. Certes, il est exact que les manifestations extérieures bruyantes, les rythmes « endiablés », la glossolalie, les guérisons, le côté phénoménal et tout un aspect spectaculaire, ne constituent pas la preuve d'une influence spirituelle authentique! L'adversaire utilise « toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers » (2 Th II, 9-11).

Donc, dans le domaine des apparences et des « transes », il faut juger avec circonspection. C'est pour ce travail de discernement que la pratique de l'œuvre de Guénon est aussi importante que l'usage d'une boussole dans le désert.

J. T.
1er février 1984

Entretien avec Émile Poulat[1]

Question. – *Émile Poulat, comment situez-vous Guénon par rapport au conflit tradition-modernité qui a tenu tant de place dans les controverses idéologiques et religieuses du XIX^e^ et du début du XX^e^?*

Réponse. – En fait, c'est un conflit beaucoup plus ancien que l'on retrouve en permanence dans les débats internes des Églises, mais qui a pris un cours nouveau avec l'avènement, au début du siècle dernier dans notre monde occidental, de ce qu'on nomme la société moderne : l'ordre européen issu de la Révolution française et de l'Empire napoléonien, stabilisé pour un temps au Congrès de Vienne (1815). Les régimes monarchiques subsistent, mais la société civile est mue par l'idéal des Lumières libérales, du progrès économique et scientifique, d'un avenir ouvert et harmonieux.

Au sein des Églises protestantes, le conflit a opposé « orthodoxes » et « libéraux ». Au sein de l'Église catholique, majoritaire en France – et établie par le concordat de 1801 – et unitaire grâce à l'institution de la papauté, il a pris des formes multiples, répétitives, sans qu'on puisse considérer aujourd'hui encore qu'il a trouvé sa solution et qu'il appartient au passé. En outre, dans toutes les Églises, mais surtout dans l'Église romaine, il a donné lieu à des heurts frontaux avec les gouvernements; il s'agissait bien d'un conflit sur les *principes* qui devaient inspirer la société contemporaine et, comme l'a dit Bismarck, d'un *Kulturkampf* entre deux visions du monde, deux *Weltanschauungen.*

Mais, avant de poursuivre, je crois qu'il serait important de donner un peu la genèse de ce conflit et un panorama des positions en présence.

Parce que, tradition-modernité, aucun des termes de ce couple n'est univoque, ni le mot tradition ni le mot modernité ne l'est. Il y a peut-être autant de traditions, autant de modernités qu'il peut exister d'écoles à s'en recommander. Autrement dit nous nageons très souvent là en pleine confusion de vocabulaire, et même en plein conflit sémantique. Ce sont vraiment des sens qui se télescopent et des malentendus qui se perpétuent. Des malentendus ne sont jamais sans raison : il faut essayer en partant d'eux de voir ce qu'ils cachent, ce qu'ils couvrent.

Ce mot « moderne » est déjà très équivoque en lui-même. Même les historiens ont beaucoup de peine à le manier : selon le contexte, hors de toute préoccupation idéologique et religieuse, ils ont coutume de l'employer en plusieurs sens. Par exemple, comme vous le savez, ils datent la naissance des temps modernes du XV^e^ siècle : chute de Constantinople, découverte de l'Amérique ou invention de l'imprimerie. En revanche, quand ils parlent de société moderne, il ne s'agit plus que de notre société du XIX^e^ par opposition à l'ancien régime. Or ce qui caractérise précisément l'ancien régime, c'est qu'il est partie intégrante des temps modernes. Nous avons donc là par rapport à « moderne » deux sens déjà qui s'emboîtent et qui ne se recouvrent pas.

D'autre part, les historiens connaissent la fameuse querelle des Anciens et des Modernes en plein ancien régime : encore un emboîtement. Mais il y a plus : cette querelle des Anciens et des Modernes, ils savent bien que le moyen âge en parlait déjà. Il y avait des *moderni* et des *antiqui*, au fil des générations et des écoles qui se succédaient, et c'était le plus souvent des clercs, des gens d'Église : saint Thomas d'Aquin était un *modernus*.

C'est pourquoi l'Église ne s'est jamais battue pour ou contre le mot lui-même, ni contre le fait de le brandir, de s'en réclamer. Le débat tient à ce qu'on peut y mettre, au contenu idéologique qu'il couvre de son pavillon. Je suis même frappé d'une chose : si le langage courant en est venu à parler de « société moderne », regardez comment la papauté a évité d'employer le mot dans le document majeur où elle a résumé ses griefs à l'encontre de cette société, le fameux *Syllabus* (1864) de Pie IX. Relisez l'article 80 et dernier : là où l'on traduit habituellement – erreur condamnée – que « le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne », le texte latin porte : *cum recenti civilitate*. Le document vise, pour ses principes, la civilisation de son temps, nouvelle et encore fraîche. Ni le mot ni la nouveauté ne sont en cause, mais ce qu'ils véhiculent. C'est là où les choses sont à clarifier.

Ce que nous appelons la société moderne est donc un phénomène post-révolutionnaire, qui s'est développé après la Révolution française ou ce qu'on pourrait mieux appeler la grande révolution occidentale : partie des colonies anglaises d'Amérique du Nord, elle a ensuite balayé à peu près toute l'Europe; elle a même commencé à soulever certains pays d'Europe avant la France, n'épargnant que la Grande-Bretagne, le Royaume-Uni, allant jusqu'en Pologne, repartant en direction des colonies espagnoles, de ce que nous appelons l'Amérique latine. On est donc là devant un phénomène qui a remué toute l'aire culturelle dite occidentale et en même temps chrétienne. Cette révolution a été préparée par tout le mou-

vement des idées au sein de la société du XVIII[e] siècle, par ce qu'on appelle très généralement, « les Lumières » : l'*Aufklärung,* la Philosophie.

Ce mouvement de pensée est entré en conflit avec l'Église, un conflit radical. On pouvait le prévoir puisqu'il engageait une critique subversive du christianisme : il allait beaucoup plus loin que la Réforme protestante dans son opposition à l'Église romaine. En fin de compte, la question était de savoir où se trouvait la véritable *lumière* et qui y conduisait : la tradition chrétienne ou l'esprit nouveau qui s'en voulait affranchi. Chacun, en effet, invoquait la lumière. L'Église (ou les Églises) se référait à l'Évangile de saint Jean : « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reçue », d'où cette lutte des deux éléments qui, dans saint Augustin, deviendra celle des deux cités, fondement de la vision médiévale du monde.

Le XVIII[e] siècle en appelle aux lumières de la raison et de la conscience, à leur autonomie fondée sur le principe du libre examen (associé à celui, homologue, de la libre entreprise). Ce nouvel esprit n'épargne rien : économie, politique, science, religion, etc. Dans le passé, il ne voit qu'entraves et obscurantisme. Il est naturellement associé à une classe montante : celle qui profitera le plus de la Révolution française et donnera naissance à la société bourgeoise du XIX[e] siècle, maîtresse des affaires, du gouvernement et de l'université. Si les luttes anticléricales furent si dures, en France, c'est parce que sa victoire s'arrêtait au seuil de l'Église.

La société moderne, c'est donc l'ère triomphante de ce que Charles Morazé avait appelé la bourgeoisie conquérante. Cette bourgeoisie conquérante qui s'est imposée grâce à la Révolution s'installe au pouvoir un peu partout, fût-ce par monarchie constitutionnelle interposée, condamne l'aristocratie à composer avec elle et voudrait condamner l'Église à composer avec elle. Or l'Église romaine s'est toujours refusée à composer avec cet ordre nouveau qui repose sur l'affranchissement, l'émancipation de la conscience, de l'individu, de la raison. Elle lui reproche en particulier son *individualisme* destructeur des fondements de la société, d'une société organique.

De ce point de vue, on voit naître ici une opposition entre la modernité, cette modernité, cette nouvelle modernité, et d'autre part un passé qu'on va nommer tradition. L'Église romaine défend une tradition, défend sa tradition, défend la tradition. C'est là où les choses évidemment commencent à s'embrouiller, et ce n'est pas simple de les débrouiller. Précisément parce que la question a plusieurs entrées, que chacune a son fil et que tous ces fils s'entremêlent activement.

En premier lieu, si une Église ou une institution quelconque veut survivre, elle doit être de son temps, et donc, à sa manière, être moderne. Autrement dit aucune institution ne vit uniquement de sa tradition, de son passé. Elle doit vivre aussi de son présent, du temps dans lequel elle est. En même temps, dans la mesure où elle n'est plus seule à occuper l'espace culturel, se produisent nécessairement des affrontements, des rencontres et puis des échanges. On ne vit pas en vase clos. On est bien obligé de lire même ceux qu'on combat et par conséquent d'être sensible à leurs sentiments, à leurs idées, et c'est ainsi que peu à peu, tout au long du XIX[e] siècle, l'Église s'est mieux rendu compte du sérieux de cette culture moderne, sans pourtant réussir ni à en prendre vraiment la mesure ni à

en tirer aussitôt les conséquences. De là tant de polémiques et de crises dont l'apogée a sans doute été marquée par ce qu'on a appelé la « crise moderniste » et les solennelles condamnations de 1907.

Or, à son tour, cette culture moderne a connu ses conflits internes et ses crises. Avant tout, elle a été le lieu d'un schisme majeur quand, en réaction contre son *libéralisme,* s'est dégagé d'elle tout le mouvement qui va se réclamer du *socialisme.* Moins familier à nos schémas mais plus ancien et, à mon sens, d'une importance majeure, elle a toujours été biface : une face diurne et une face nocturne. Ou, pour être plus exact, le mouvement des Lumières a toujours été soumis à une tension interne qui l'a entraîné dans deux directions apparemment opposées et incompatibles. Comment les nommer sans en préjuger? C'est difficile en français qui a levé une ambivalence préservée dans l'italien *illuminismo :* ce que nous appelons la période éclairée, c'est, pour nos amis italiens, la période « illuministique ». Mais si, en France, vous parlez d'illuminisme ou d'illuminés, vous évoquez tout autre chose, malgré *les Illuminations* de Rimbaud.

Pour faire bref, on a donc, dans une direction, le rationalisme, ce culte de la raison qui a engendré le développement de la science, à base d'expérience, les procédures d'expérimentation en laboratoire, toutes ces exigences de la pensée, cet esprit qu'avec Comte on a d'abord appelé le positivisme et puis, dans la deuxième partie du XIX^e^, après la scission provoquée par sa « religion de l'Humanité », ce qui, avec Marcellin Berthelot et d'autres s'appellera le scientisme. On se trouve ici devant une forme de raison pure qui élimine tout ce qui n'est pas elle. Vous retrouvez là l'influence de Kant, un Kant d'ailleurs revu et corrigé pour les besoins de la cause, plus exactement limité pour les besoins de la cause. Kant avait des vues plus nuancées, ouvertes sur l'obscur et inaccessible « noumène ». De l'autre côté, les Lumières se sont engagées dans une deuxième direction qui s'est réclamée de l'ésotérisme, de l'initiation, d'une tradition, et très précisément d'une tradition plus ancienne que la tradition chrétienne ou d'une tradition chrétienne perdue par les Églises, voire d'une tradition primitive ou primordiale.

On est là devant deux lignes divergentes des Lumières. La première sera de plus en plus préoccupée précisément de *faits* au sens expérimental ou documentaire mais, en tout état de cause, critique. Illuminisme et scientisme, pour prendre ces termes, représentent véritablement les deux pôles des Lumières, avec la charge de tension que l'on peut imaginer. Au cœur ou au nœud de cette situation on va retrouver immédiatement la Franc-Maçonnerie, avec le conflit qui l'a traversée et divisée : Grand Orient de France contre Grande Loge de France, celle-ci ayant ses préoccupations spiritualistes et l'autre éliminant jusqu'au Grand Architecte, au nom d'un rationalisme ou d'un laïcisme très spécifiquement français et qui le singularise au sein des différentes obédiences. Pour l'Église catholique, cette opposition est perçue comme secondaire, dérivée; on ne fait pas le détail, on ne fait pas la différence, elle n'entame pas leur dénominateur commun, leur antichristianisme originel. La Franc-Maçonnerie est doublement condamnable : comme société secrète, et pour son inspiration idéologique.

Q. – *Vous dites l'Église. Mais la tradition que défend l'Église contre le libéralisme et celle que Guénon défend, n'est-ce pas la même?*

R. – Non *a priori,* avant tout examen, et la preuve en est pour l'Église que, si Guénon défendait la même tradition, il serait catholique. Qu'il y ait des voisinages, des similitudes, des interférences, des rencontres, c'est possible, c'est même probable. Raison de plus pour y regarder de plus près afin de prévenir ou de dissiper les équivoques possibles. Il est important de mesurer tout d'abord, dans le contexte post-révolutionnaire, cette opposition massive de l'Église catholique à tout ce qui n'est pas elle, à tout ce qui n'est pas sa doctrine, ses positions. A ce point, les choses se compliquent encore. Apparemment, on est là bloc contre bloc, religion contre religion, idéologie contre idéologie. Or ce que j'ai tendu à vous montrer, c'est que ces blocs ne sont nulle part aussi homogènes qu'ils en donnent l'apparence et qu'eux-mêmes l'imaginent. Il faut donc descendre à un deuxième niveau d'observation, non plus au niveau des blocs mais à l'intérieur de chaque bloc, regarder comment se déroule la vie réelle, comment les groupes réagissent entre eux, etc. On verra que ce monde, cette société moderne, ce bloc de la société dite moderne est en fait travaillé par des oppositions, des rivalités, des conflits, des contradictions multiples, et on découvrira d'autre part que le catholicisme lui-même n'échappe pas de son côté à la diversité des courants qui s'y affrontent.

A ce moment-là, se retrouve le problème : mais Guénon dans tout ça? On peut s'y attendre, bloc contre bloc, Guénon se trouve rejeté par l'Église romaine dans le bloc de ce qui n'est pas elle et bute sur une attitude de refus systématique, catégorique, définitif, une fin de non-recevoir absolue. En revanche, quand on rentre dans le détail de la vie des groupes catholiques, des organisations catholiques, des intellectuels catholiques, on tombe très vite sur des gens qui vont être sensibles à ce qui, chez Guénon, le distingue à l'intérieur du bloc auquel il est censé appartenir.

Q. – *Et alors c'est là que effectivement les positions du cardinal Pitra dans sa* Clef de saint Méliton *pensant avoir retrouvé un code du symbolisme de l'Église primitive la rattachant à la révélation primordiale et garantie par une autorité traditionnelle, Rome, me paraissent les mêmes que celles de Guénon cinquante ans plus tard. N'y a-t-il pas là une convergence tout à fait extraordinaire?*

R. – J'hésiterais à dire qu'ils ont la même conception. J'hésiterais à le dire jusqu'à ce qu'on l'ait effectivement démontré. Il faut toujours être très méfiant des similitudes apparentes, et les similitudes apparentes expliquent des alliances, elles confirment rarement des identités. Et même quand existe une identité observable, c'est une identité qui reste partielle, qui s'inscrit dans une synthèse différente, et c'est à ce niveau supérieur que, reparaît, resurgit la réalité subsistante de l'irréductible opposition. Sinon, vous sacrifiez au syncrétisme et au concordisme. Cela n'empêche ni les connexions ni les correspondances entre systèmes différents et, si vous le voulez, tout un réseau souterrain de communication, d'irrigation mutuelle, qui mérite d'être exploré avec soin. Les surprises ne manqueront pas, vous avez été le premier à nous le montrer.

Q. – *Il n'y a peut-être pas identité, il reste que les trajets se ressemblent à tel point que les paysages se confondent et du point de vue de notre vie*

personnelle, de notre vie intérieure, il me semble que c'est une raison suffisante même s'il n'y a pas identité intellectuelle absolue.

R. – Il me semble qu'il y a au moins une différence : non pas peut-être sur la notion, sur la définition abstraite du symbole, sur la conception abstraite du symbole qu'ils se font, mais sur son domaine ou son champ. Le domaine symbolique de Pitra est très étroitement et nettement délimité, c'est la symbolique chrétienne des premiers siècles. Alors que Guénon a une conception, me semble-t-il, infiniment plus générale et extensive de l'univers symbolique.

Q. – *Certes, mais Pitra a quand même une vision qui est revue par la découverte du reste du monde qui se fait à son époque. C'est une vision quelque peu superficielle, qui nous paraît même un peu naïve. Mais si on la replace justement dans le contexte de l'histoire des idées, l'attitude de Pitra vis-à-vis de la découverte des autres domaines culturels ne me paraît pas fondamentalement différente de celle de Guénon.*

R. – Fondamentalement différente non, parce qu'il y a toujours une espèce de communauté culturelle, une espèce de *Zeitgeist,* d'air du temps. Les deux hommes participent à cet air du temps et à ce micro-climat. Mais de la même manière, prenez les Français, ceux de 1984 : quelle que soit la violence de leurs oppositions, ils respirent aujourd'hui un air français. Le plus laïque ou le plus marxiste des Français d'aujourd'hui par rapport au plus catholique, même dans le débat de l'école privée, respirent un air commun qui frappe d'emblée l'étranger qui arrive d'un autre pays, serait-il de son côté marxiste ou un catholique très traditionnel. Regardez simplement la difficulté de l'Europe à se faire et celle des Internationales à s'imposer : partout prévaut la force du lien national. Pareillement Pitra et Guénon : dans la mesure où ils sont sensibles à cette redécouverte de l'univers symbolique, ils participent à cet air du temps qui le permet et auquel demeurent fermés ceux qui s'en tiennent soit à une conception étroitement scolastique de la philosophie et de la théologie, soit au contraire à une conception étroitement historique ou historiciste de la critique. Cette sensibilité crée entre eux une connivence favorisée et développée par les incompréhensions, voire les hostilités qu'ils rencontrent.

Q. – *N'est-ce pas là, en fait, le plus important?*

R. – C'est ce qui va permettre, disons, ces contacts et ces échanges que M.-F. James a en particulier bien mis en évidence dans son étude sur Guénon et les milieux catholiques.

Q. – *Oui, mais la conclusion de M.-F. James c'est qu'il s'agit d'alliances et de connivences contre-nature.*

R. – En disant contre-nature, à ce moment-là, on entre déjà dans l'interprétation. C'est un jugement postérieur et extérieur porté sur le fait de ces alliances et de ces connivences. Personnellement, je demande qu'on ne se bouscule pas, qu'on n'aille pas trop vite, qu'on commence par bien observer, par bien regarder, et ce qui s'impose, c'est d'abord ce *fait,* ces alliances et ces connivences. Avant de porter un jugement, il mérite qu'on s'y attarde et qu'on s'interroge sur lui. On ne s'interroge pas assez sur les faits, on est trop pressé de les juger au lieu de les presser pour y lire ce

qu'ils ont à nous dire. On parle beaucoup du respect d'autrui : n'oublions pas le respect des faits.

Q. – *Je suis extrêmement frappé de voir la violence des attaques de la* R.I.S.S. *et de certains milieux catholiques contre Guénon depuis l'abbé Barbier et dans la ligne de l'abbé Barbier, qui se continuent aujourd'hui avec les attaques par exemple de la Société Augustin Barruel contre « la Gnose », attaques qui paraissent en contradiction avec leurs modes de raisonnement; c'est justement dans la mesure où énormément de choses les rapprochent qu'ils semblent s'opposer. Cette contradiction me paraît incroyable.*

R. – Nous tombons là sur une nouvelle équivoque, liée à tout ce qui tourne autour de la tradition et du traditionalisme catholiques. Comme tous les mots qui ont beaucoup servi, ces deux-là n'ont pas manqué d'aventures au cours de leur longue histoire. Peut-être serait-il sage de commencer par un rapide survol, ou rappel, de leurs principales directions sémantiques, plus sage encore d'apprendre à distinguer entre l'apparition datée d'un mot, ou d'un sens de ce mot, et les usages rétroactifs qui en sont faits une fois qu'ils existent et qui sont, eux, quasiment illimités. Cela me semble la seule méthode pour éviter de tout confondre et d'accumuler les malentendus.

La tradition existait avant le mot. Elle existait quand personne encore ne l'appelait ainsi, alors qu'elle est devenue, peu à peu, une catégorie privilégiée de lecture, d'interprétation et même d'observation. Tout groupe social a sa et ses traditions. Elle évoque ainsi ce qui est coutumier, donc reçu, donc transmis, ce qui vient des ancêtres et remonte aux origines du groupe, tout au moins est lié à son histoire et à sa maintenance.

Une double mutation interviendra au XIX^e^ siècle. Quand la science se constituera en domaine autonome de connaissance, la tradition deviendra objet de science, d'autant plus que la civilisation fondée sur cette science menace de disparition ces cultures traditionnelles : ainsi avons-nous un musée des Arts et Traditions populaires... Par ailleurs, sous l'effet de l'universalisme des Lumières s'imposera la notion d'humanité, au sens extensif de genre humain. En accord avec cette conscience nouvelle, mais en réaction contre l'individualisme rationaliste de cette « philosophie », s'affirmera le *traditionalisme,* marqué par de Maistre, Bonald, Lamennais (le premier), Bonnetty, Ubaghs, etc., qui lui opposait l'autorité, le sens commun, le consentement commun, et qui a été l'atmosphère générale de la pensée catholique dans la première moitié du siècle dernier. La tradition véhicule jusqu'à nous la parole reçue de Dieu par la première humanité, la révélation primitive. Toute une école catholique se réclamera même de cette thèse en histoire des religions. A Rome, on sera beaucoup plus réservé et même hostile : la restauration du thomisme sera pour une bonne part menée contre le traditionalisme et sa critique de la raison naturelle.

Pourtant, dans les Églises chrétiennes, la querelle de la tradition est plus ancienne et distincte de celle du traditionalisme. Elle remonte à la Réforme où s'engagent dans des voies divergentes protestantisme et catholicisme. Le premier entend se fonder sur la *sola scriptura;* le second s'en tient aux « deux sources » de la Révélation divine, l'Écriture et la Tradition. L'un des objectifs de l'œcuménisme est de surmonter cette divergence

doctrinale : tâche facilitée paradoxalement par la crise moderniste qui a éclaté dans le catholicisme au début de ce siècle. Tout au long de l'histoire, la « Tradition » dans l'Église s'était chargée de tout ce qui faisait la vie catholique sans pouvoir se réclamer directement des textes bibliques. Un vaste mouvement de déflation et d'élagage s'engagera au XIX^e siècle sous l'action de la critique historique. Il obligeait la pensée catholique à revoir son concept de *tradition* à plusieurs niveaux : dans son contenu et ses limites, dans son rapport à l'Écriture, dans son rapport à la communauté croyante et à la vie de l'Église. Maurice Blondel le philosophe joua ici un rôle pionnier mais faillit s'y brûler les ailes.

Aujourd'hui, la tradition a retrouvé, dans le catholicisme, un rôle nouveau, moins lourd mais plus central, et plus réfléchi, comme on peut en juger d'après les travaux du P. Congar en particulier. Mais, vous le remarquerez, elle s'impose un butoir : le corpus biblique, la révélation des deux Testaments – l'Ancien et le Nouveau –, l'herméneutique orthodoxe. Elle a éliminé tout ce qui pouvait être interprétation rabbinique, talmudique, hermétiste, kabbaliste, ésotérique. Ce n'est pas à moi de vous rappeler combien cette exclusion a paru frustrante à nombre d'esprits nés, formés dans le christianisme.

Dans mon tableau il reste encore une case vide. Au traditionalisme catholique du premier XIX^e siècle, Léon XIII a opposé la pensée traditionnelle de l'Église telle qu'il la reconnaissait dans les théologiens scolastiques et tout spécialement dans saint Thomas d'Aquin dont il a voulu restaurer la tradition. Or, le mouvement catholique qui a suivi les directives de Léon XIII s'est très vite trouvé divisé en deux courants : l'un qui sera perçu comme « progressiste », l'autre comme « intégriste ». A l'encontre du premier, favorable à un accommodement avec la modernité, le second se présentera comme seul défenseur de la vraie tradition catholique. Je passe sur les péripéties de cette bataille : ceux qui revendiquent aujourd'hui, après Vatican II, le traditionalisme et se proclament eux-mêmes traditionalistes sont les héritiers plus ou moins directs de ce second courant.

Vous voyez dès lors où se situe Pitra : à une place qu'il a découverte, que personne ne soupçonnait. Son traditionalisme n'est ni bonaldien, ni léonien, ni post-conciliaire. Il ne s'intéresse ni à la révélation primitive, ni à la pensée thomiste, ni à l'intégrité dogmatique, mais à la symbolique chrétienne de l'âge patristique. Voilà le grand problème posé par Pitra.

Q. – *Et par Guénon...*

R. – Je m'en tiens pour le moment à l'orbite catholique. Vous savez qu'il y a eu des conflits entre Pitra et Léon XIII, et si Léon XIII a beaucoup admiré la science du cardinal Pitra, il admirait beaucoup moins ses idées. Il était pour la restauration du thomisme et le ralliement à la République. Pitra était resté monarchiste et se mit maladroitement en opposition avec le pape sur ce point. Le thomisme ne lui disait rien : grâce à la *Clef de Méliton* et plus généralement à son intérêt pour les Pères de l'Église, il avait redécouvert la pensée symbolique qui, antérieurement à la pensée scolastique, régissait la doctrine chrétienne. Avec Pitra, on se trouve donc devant un homme qui ne pouvait ni invoquer le traditionalisme ni se proclamer traditionaliste, mais qui remontait de la tradition scolastique à la tradition symbolique.

Aujourd'hui, quand on parle de tradition ou de traditionalisme catholique, que veut-on dire? Il convient d'abord de bien distinguer les deux. La *tradition,* coextensive à toute l'histoire de l'Église depuis sa naissance, est restée le bien commun de tous les catholiques, mais, entre eux, de nombreux désaccords ont cours sur le sens, la portée, l'étendue, le contenu à donner à ce mot. Le *traditionalisme,* au sens actuel et aujourd'hui usuel, exprime une des interprétations de cette tradition, la famille d'esprits qui entend maintenir l'interprétation fidèle d'une tradition intègre au sein de la foi traditionnelle, c'est-à-dire anté-conciliaire, contre toutes les déviations modernistes contenues par Pie X et libérées par Vatican II.

Ainsi, les traditionalistes, c'est la manière dont ceux que leurs adversaires appellent intégristes se qualifient eux-mêmes. Ces intégristes entre guillemets, puisque eux-mêmes récusent ce terme, ces intégristes, eux, se réfèrent à la pensée longtemps classique de l'Église, celle de « l'École », entendez la théologie scolastique dont saint Thomas d'Aquin était le docteur angélique. Je suis frappé de voir comment ces traditionalistes catholiques contemporains luttent sur deux fronts : 1) une hostilité à la pensée symbolique telle qu'elle se développe chez Pitra, ressentie comme un péril et une menace pour la pensée scolastique qui structure en profondeur leur démarche intellectuelle; 2) leur hostilité à l'égard du monde moderne. Or, dans ce monde moderne, que trouvent-ils? Non seulement des positivistes, des scientistes, mais aussi des illuministes, des ésotéristes qui eux aussi font appel à l'univers symbolique.

Dès lors ils vont dénoncer la connivence de tous ces adeptes de la pensée symbolique par-delà tout ce qui peut les séparer et les « infiltrations » hétérodoxes qui s'ensuivent dans l'Église. Certains iront même jusqu'à la thèse du « complot », associant logiquement pensée ésotérique, influences occultes et sociétés secrètes. Tout ce qui s'oppose à ce traditionalisme de stricte obédience tend ainsi à devenir objectivement complice d'une entreprise généralisée de subversion, quels que soient les liens, réels ou supposés, et les relations, amicales ou conflictuelles, décelables entre tous ces « négateurs ». Ce n'est pas sans raison si la « théologie nouvelle » de l'École de Fourvière, qui s'est développée entre 1940 et 1950 autour des pères de Lubac et Daniélou – tous deux promus cardinaux depuis – a pu être accusée et soupçonnée de « progressisme chrétien ». Or, comme Pitra, elle se voulait essentiellement retour aux « sources chrétiennes », à la littérature patristique, édition savante de textes anciens, antérieurs à l'âge scolastique, réhabilitation du symbole contre la tyrannie du syllogisme.

Q. – *Le fait qu'un groupe important de Francs-Maçons catholiques en France se disent guénoniens vous paraît donc cumuler deux inconvénients, deux désavantages pour un rapprochement de l'Église et de la Franc-Maçonnerie?*

R. – Si l'on parle dans la perspective bloc contre bloc, incontestablement. Dans la mesure où on descend à la réalité des petits groupes, des courants, des tendances, c'est, au contraire, un terrrain de rencontre et, si on inverse le jugement de valeur, une voie d'infiltration que dénoncent nos traditionalistes contemporains. Autrement dit, tout dépend à quel niveau on se situe. J'ajouterai que le phénomène doit sembler suffisamment

minoritaire et marginal aux autorités catholiques pour que ça ne paraisse pas trop les émouvoir, à moins qu'on ne les estime, elles aussi, contaminées, acquises à la « démolition de l'Église ». Outre le niveau, il y a aussi l'interprétation.

Q. – *Il reste que l'antilibéralisme est un point commun à ces différentes attitudes que vous décrivez maintenant.*

R. – Oui, je suis persuadé que l'antilibéralisme est un des grands méconnus de l'histoire contemporaine. Dans la mesure où le libéralisme a été l'idéologie dominante, il a tendu d'une part à imprimer sa marque à toutes les recherches qui ont été poursuivies et, d'autre part, il a exercé sur toute une partie des chercheurs un effet de fascination. L'histoire contemporaine dans son ensemble et tout particulièrement l'histoire religieuse contemporaine (qui n'avait pas le contrepoids du marxisme) ont longtemps été marquées par un véritable biais libéral. J'en ai donné l'exemple d'Adrien Dansette, mais on pourrait les multiplier. En revanche, les oppositions au libéralisme ont tendu a être sous-estimées pour deux raisons structurelles : elles ont été cantonnées dans deux blocs qui permettaient de régler la question avec économie.

Vous avez eu d'une part une opposition antilibérale qui a pris le nom de socialisme, de mouvement socialiste, ouvrier, syndicaliste, marxiste, etc., peu importe le détail interne. Alors là, on était tranquille : on ne les voyait pas d'abord comme antilibéralisme, mais comme anticapitalisme. On se dispensait ainsi de voir et de mettre en cause le libéralisme qui est à la racine du capitalisme. Quant au deuxième bloc, ce fut l'Église catholique, l'Église romaine, et là, on l'a présentée sous son aspect religieux et hiérarchique, une institution à la fois archaïque et cléricale, ce qui déplaçait le conflit vers l'État, la laïcité, la modernité. Dans les deux cas, le libéralisme triomphant demeurait innomé face à deux adversaires disqualifiés pour des raisons contraires, tout comme, dans la foulée, ce qui, hors d'eux, représentait des foyers secondaires de contestation du libéralisme.

Vous le relevez vous-même, j'ai noté dans *Église contre bourgeoisie* des gens aussi différents que Friedmann, Bernanos, Maritain, Zola, Marx et d'autres. On pourrait allonger la liste. Elle serait fort disparate et, justement, si les monographies isolées ne manquent pas, on ne s'est guère préoccupé de lier la gerbe à partir de ce que tous ces cas dissemblables ont pourtant de commun : cette opposition à la modernité, cette critique du monde moderne, qui n'a été le privilège ni de l'Église catholique ni du mouvement socialiste, il s'en faut. On pourrait ainsi l'instituer en objet de recherche d'une inépuisable fécondité. Ce serait véritablement une découverte, comme le moment où on se met à découvrir qu'il y a de la peinture en dehors de ceux qui font les grands noms de nos musées.

Q. – *Je verrais tout à fait Guénon au centre de ce type de recherches.*

R. – Vous avez raison. Mais il ne suffit pas d'avoir raison sur ce point. C'est la tendance de tout chercheur de mettre au centre de la recherche le groupe ou l'individu auquel il se consacre. J'ai moi-même beaucoup travaillé sur Loisy et sur Benigni : un moderniste et un intégriste. Dans ma mythologie intérieure ou dans mon théâtre intérieur, si vous voulez, je les mets volontiers au centre aussi de mon discours. Il serait cependant

souhaitable que ni vous ni moi ne restions seuls avec nos héros éponymes et que bien d'autres puissent surgir. Alors là, quand on aurait la grande galerie des personnages, ça deviendrait quelque chose de fantastique, cette foule antilibérale; on verrait mieux quelle place réelle donner à tel ou tel, et laquelle; on comprendrait aussi pourquoi cette foule, qui avait toute latitude de s'exprimer, n'a jamais paru vraiment un péril pour le libéralisme en place et qu'elle a même contribué au développement de cette modernité qu'elle dénonçait.

Q. – *Alors je vais mettre fin à cette diversion en revenant à la question de fond du symbole. Vous avez évoqué dans* le Catholicisme sous observation, *l'affaire du transport de la* Santa Casa *(la Maison de la Vierge) par la voie des airs, de Nazareth à Lorette en Italie où elle est vénérée, et la vaste polémique qu'elle avait provoquée sur la notion de vérité historique. Je crois qu'il s'agit là d'un débat de résonance tout à fait guénonienne.*

R. – Je dis souvent : là-dessus, nous n'avons pas d'étude, et c'est, hélas, une constatation qui ouvre bien des réponses que je suis sollicité de faire. Les latinistes et les hellénistes ont consacré de grandes thèses à l'histoire de mots importants pour eux, par exemple *sacré*. La sémantique historique n'a guère eu cette chance pour le XIX^e^ siècle. Nous manquons d'études systématiques sur le sens des mots. Aucune, par exemple, sur le mot socialisme, qui a recouvert des conceptions extraordinairement diverses, ou sur le mot république, dont les rapports avec le mot démocratie sont loin d'être ce qu'on imagine volontiers. A ces exemples, il faut malheureusement ajouter le mot symbole à coté du mot tradition.

Quand Pitra redécouvre la pensée symbolique des Pères, il est saisi par elle comme devant la grande richesse perdue. Or au moment de la crise moderniste, certains modernistes vont revendiquer à leur tour l'expression de pensée symbolique et de symbole dans un sens fort différent. La critique historique positiviste s'estime fondée à dissoudre ce qui jusqu'alors était considéré comme des faits établis, en particulier des faits relatifs à l'histoire biblique d'abord, à l'institution chrétienne ensuite, ses origines, sa fondation, sa manière de se représenter ces origines. Certains de ces modernistes, ayant le sentiment que le sol des faits se dérobe sous leurs pas sont ainsi amenés à dire qu'il faut en garder le symbole. Dès lors, le terme de symbole va devenir un peu comme le vase dont le contenu s'est évaporé, la forme à défaut du fond. Pourtant, là encore, il faut faire attention. Quand Loisy commente le Quatrième Évangile, il lui découvre une portée symbolique en raison inverse de son caractère historique. Mais pour lui, symbolique est un peu synonyme de mystique. On est très loin, par exemple, de l'exégèse philonienne de Jean par Jean d'Alma (un prêtre béarnais, l'abbé Tauzin), ou du commentaire ésotérique du même Évangile toujours (paru chez Chacornac, la même année 1907) dû au D^r^ Alta (*alias* l'abbé Mélinge), soucieux de « hausser l'Église du christianisme matériel au christianisme spirituel ». C'est encore sur un autre registre que se situent soit le « symbolo-fidéisme » d'Eugène Ménégoz (1838-1921), un théologien protestant libéral ami d'Auguste Sabatier, soit les idées philosophiques de Marcel Hébert (1851-1916), défini par son biographe comme « un prêtre symboliste », qui oppose à la forme réaliste du sentiment religieux sa forme idéaliste. Pour reprendre son langage – en 1893 –, sous leurs doctrines

inconciliables, les grandes religions nous offrent « des apparences, des signes, des symboles qui voilent la mystérieuse réalité » ... A cette date, personne encore ne s'avisait de réhabiliter l'école d'Alexandrie, l'exégèse d'Origène et des Pères. Parmi les « quatre sens » traditionnels de l'Écriture, c'est l'heure du sens littéral : il faudra attendre les travaux des pères de Lubac, Daniélou et de leurs amis ou disciples pour redécouvrir l'importance du sens symbolique, délibérément replacé dans la continuité de l'orthodoxie catholique. Il y a là une grosse question à creuser. En tout cas, vous le voyez, tout cela n'est pas simple. Il reste que, à l'époque, pour les lecteurs catholiques de Loisy, cette interprétation symbolique était comprise comme un reflux du caractère historique de l'Évangile johannique. On le disait symbolique dans la mesure où on refusait de le reconnaître historique. Et si, aujourd'hui, la thèse de Loisy sur le caractère symbolique du Quatrième Évangile est largement admise par les exégèses catholiques, le problème se pose bien de savoir si en reconnaissant à leur tour, soixante ou quatre-vingts ans après, ce même caractère, ils entendent toujours symbole dans le même sens que lui donnait Loisy.

Vous voyez, là encore, nous nous demandons toujours : est-ce que vraiment chacun parle le même langage quand il emploie le même mot et veut dire les mêmes choses? Il est bien évident que dans la mesure où on parle du caractère symbolique parce qu'on refuse le caractère historique, on donne le sentiment de marcher vers une sorte d'idéalisme religieux dépouillant la positivité historique. Il est bien évident qu'on est là très loin de la pensée, de l'univers intellectuel de Pitra, et qu'on est également très loin de Guénon. Ce sont des systèmes de références totalement différents : ni pour Pitra ni pour Guénon on ne peut parler de cet idéalisme religieux ou de ce refus critique de la positivité historique. Leur problème n'est pas là : ils ne demandent pas à la critique historique un instrument discriminatoire; ils ne font pas de la pensée moderne leur point de départ.

Q. – *Pensez-vous que cette partie des conceptions symboliques que l'on peut considérer comme communes à Pitra et à Guénon, à savoir du symbolisme véhiculant une influence spirituelle réelle, une trace d'une unité primordiale, est une conception susceptible de développements dans la mentalité actuelle?*

R. – Je suis frappé de voir le retour en force dans la pensée contemporaine de la dimension symbolique. Je suis frappé par ce retour en force du symbolique et, en même temps, par la diversité des gens, des auteurs qui en parlent et la diversité des acceptions données à ce terme. Si symbolique, entre guillemets, fait carrière chez les psychanalystes dans une perspective lacanienne, c'est quelque chose de très peu guénonien, très valable sans doute, mais en tout cas très peu guénonien. Il reste que, si l'on poussait la recherche, on se dirait qu'entre Guénon et Lacan il y a peut-être là aussi un *Zeitgeist,* cet air du temps lié à un type de refus qui demanderait à être mis à jour, exhumé. De leur côté, les linguistes parlent volontiers de domaine symbolique, d'échanges symboliques. Les ethnologues et les sociologues suivent. Tout un occultisme de pacotille s'en gargarise. Jusque dans le domaine de la pensée religieuse, dans les milieux catholiques, symbolique est aujourd'hui un mot en vogue, qui doit beaucoup au renouveau liturgique après la guerre.

Dans ce que nous venons de dire, combien de sens aux mots symbole et tradition? Comment les démêler et comment, dans la réalité, jouent-ils entre eux? Encore une fois, ce n'est pas simple et c'est pourquoi on a tant de mal à comprendre ce qui se dit.

NOTE

1. E. Poulat, sociologue, directeur de recherche au C.N.R.S., directeur d'études à l'E.H.E.S.S.

Commentaire des illustrations



René Guénon à Paris dans les années 1920.



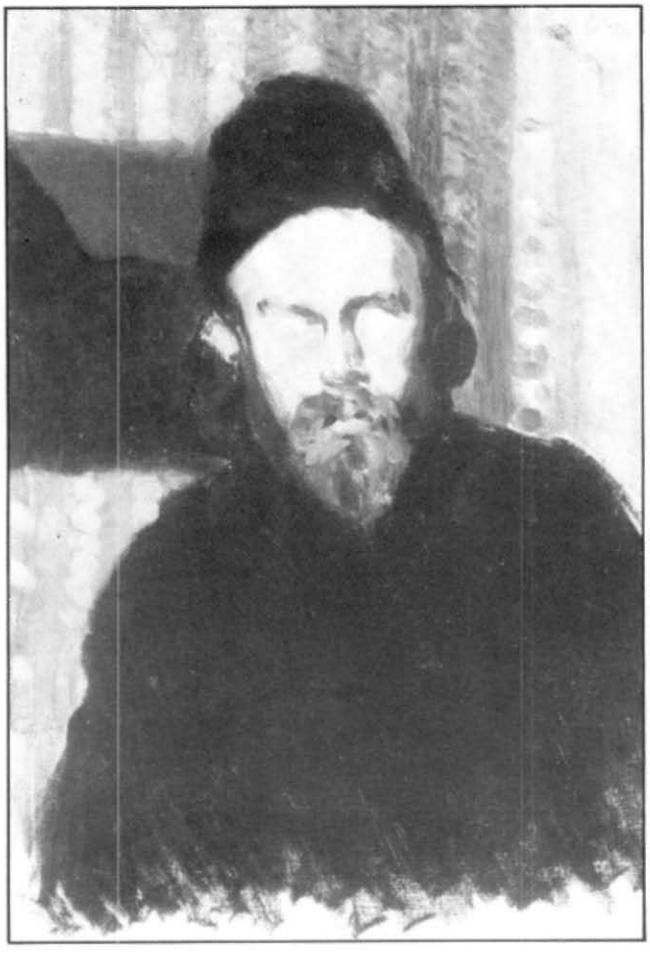
Gleizes, *Femme et enfant*, 1934. L'auteur a porté sur un tableau semblable, de sa main : « De la réalité des sens à la réalité de l'esprit », in *Homocentrisme*, page 102.

IV.

Satan, Bouc du Sabbat, te voilà bien déchu !
Baphomet ou Mendès, les hommes t'ont vaincu !
Car tu dois t'incliner à la vue d'un pantacle,
Subir faire le mage et rendre ton oracle.
Il est fini, le temps où tu dictais des lois,
Où tu faisais trembler sur leur trône les rois !
Eux ! tu te laisses donc par un titre d'hébreu
Enfermer dans un cercle, et tu leur es docile !
Te voilà donc enfin, ô terrible ennemi !
Te voilà prisonnier, et ton règne est fini !
Devant Celui qui nous apporta l'espérance,
Déjoue ton orgueil, avoue ton impuissance !
Le simple nom du Christ suffit pour t'écarter
Si jamais parmi nous tu veux te hasarder ;
Par un signe de croix te voilà mis en fuite,
Brûlé, frappé d'une terreur subite !
Je n'ai pas à te montrer, pour me faire obéir,
Le Pentagramme saint ; ambitionne désir
Par toi est accompli, quelle que soit la chose
Qui plaise à mon caprice et j'ai vaincu je t'impose ;
Car chacun aujourd'hui, tout comme Salomon,
A reçu le pouvoir et commande au Démon.
Eh crains-tu donc, Satan ? Réponds-moi, je t'ordonne
Par le nom de Celui qui souffrit et qui pardonne !

Toute l'humanité te maudit et te hait ;
Alors peu s'en faut plutôt te plaindre qu'il faudrait !
Cependant, toute chose a forcément un terme ;
Toute larme se sèche et toute plaie se ferme.
Il en sera ainsi même pour toi, Satan,
O toi que les anciens appelaient le grand Pan !
Tu ne souffriras pas sans fin cette torture
Qui doit être pour toi si terrible et si dure !
Ce n'est pas pour nous seuls que le Christ est venu,
Et tu as un grand tort quand tu l'as méconnu.
C'est pour te racheter qu'il détruisit ton royaume,
Et pour te ramener quelque jour au Plérôme ;
Et tu remonteras alors, dans l'Infini,
Au Principe éternel dont tu es sorti.

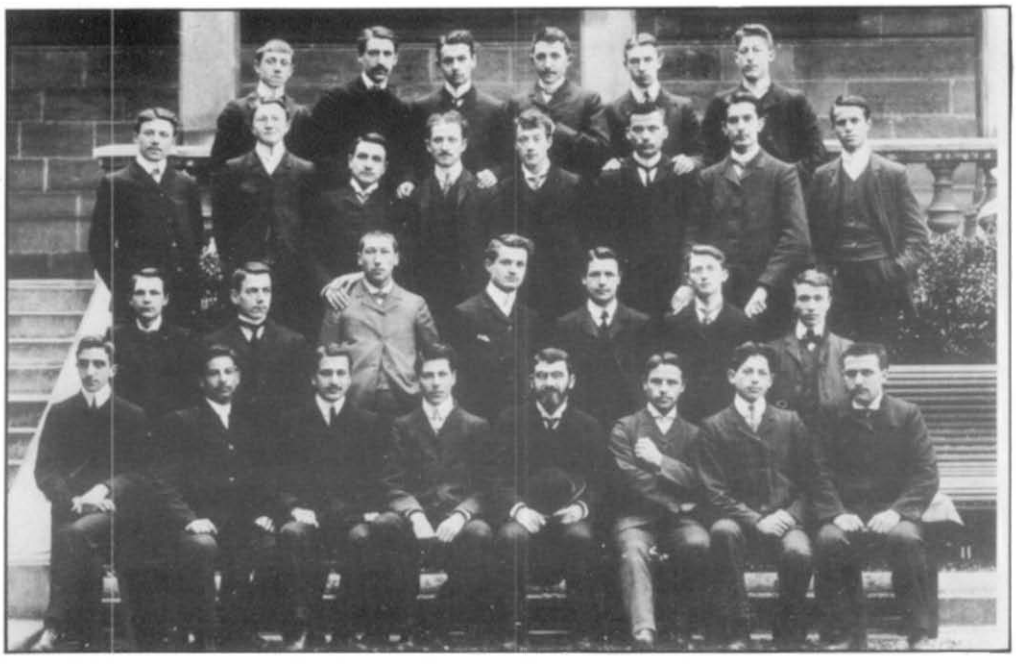
Poème de jeunesse.



Fritz Lindström, *Esquisse de portrait d'Ivan Aguéli,* 1898. Musée national suédois, Stockholm. Extrait du catalogue de l'exposition Ivan Aguéli, Centre culturel suédois, 11 mars-24 avril 1983.



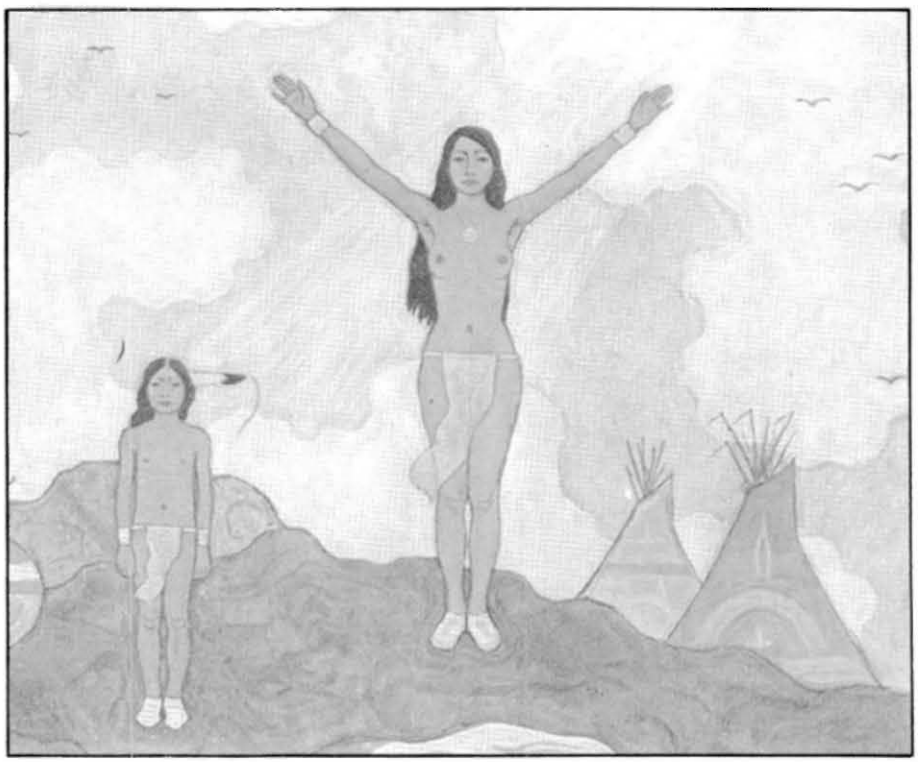
Debout, de gauche à droite : Ivan Aguéli; Enrico Insabato; Abdallah, domestique de chérif Sharaf. Assis : Mohammed Ali Elwi bei, interprète à la légation italienne au Caire; chérif Sharaf de Mecca dont parle Lawrence dans ses mémoires. Extrait du catalogue de l'exposition Ivan Aguéli, Centre culturel suédois, 11 mars-24 avril 1983.



René Guénon préparant les grandes écoles au Collège Rollin à Paris (1905-1906).

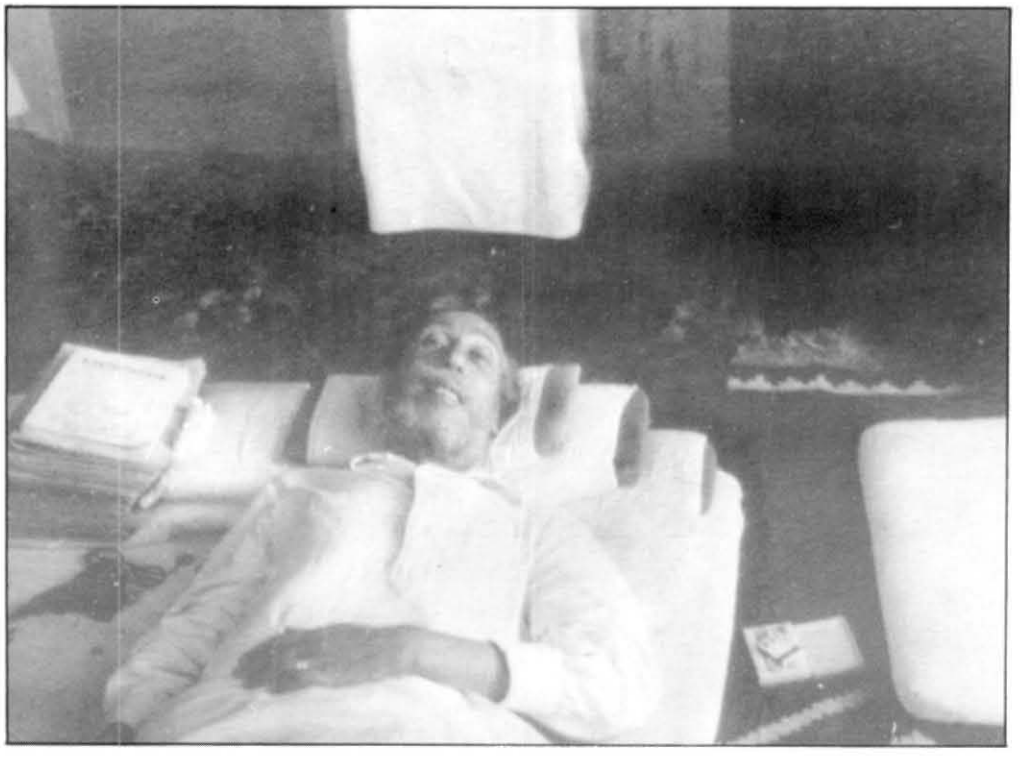
Artus Gouffier, comte de Kerhaës, était le frère de l'Amiral, et un autre frère fut abbé de St Denis ; lui-même remplissait la fonction de Grand Ecuyer sous Henri II, et il paraît pour être le seigneur le plus riche de son temps (c'est de lui que la légende populaire fit le marquis de Carabas, par déformation du nom de Kerhaës). Je me allé autrefois avec Charbonneau au château d'Oiron qui était sa résidence, et qui n'est pas très loin de Loudun ; un des murs de la cour est couvert d'une série de signes qu'on dit être les marques des chevaux des écuries de Henri II ; or, parmi ces signes, beaucoup ont un caractère nettement hiéroglyphique, et il en est notamment un assez grand nombre où le sceau de Salomon se trouve en combinaison avec divers autres éléments. A ce propos, il est à noter que, à la même époque, le sceau de Salomon servait particulièrement de marque à certaines organisations d'initiation artisanale (c'est d'ailleurs ce qui m'avait fait penser à vous parler de cela à propos de Dürer), d'où sa présence pour les maçons, des bramins où elles se réunissaient ; c'est même pourquoi on le voit encore aujourd'hui dans certains marques de bâtis, bien que naturellement ceux qui l'emploient ainsi n'en sachent plus du tout la raison. D'un autre côté, le fait qu'il s'agit de marques de chevaux, pour ce soit d'ailleurs réel ou supposé, est intéressant aussi, étant donné que tout ce qui se rapporte aux chevaux a toujours été, et dans les traditions les plus diverses, de "connotation" à des choses d'ordre initiatique. Charbonneau suggérait que ces signes avaient peut-être été composés par quelqu'un des Carmes de Loudun qui, vers le même temps, traçèrent sur les murs de leur monastère des symboles dont le caractère hermétique et initiatique n'est pas douteux non plus ; sans naturellement pouvoir rien affirmer, il me disait qu'il pensait même plus spécialement, à cet égard, à ce frère Guyot dont il vous a peut-être montré la curieuse signature "rosicrucienne" (il en a d'ailleurs donné la reproduction dans un de ses articles de "Regnabit"). — Une autre singularité linguistique est ce que les paysans appellent la "Cocadrille" : c'est un crocodile desséché qui se trouve à l'intérieur de l'église d'Oiron, appliqué au mur, exactement comme ceux qu'on voit encore ici aux dessus des portes de vieilles maisons ; on raconte que ce monstre ravageait autrefois le pays et y détruisait les fruits, et qu'on finit par le prendre dans les douves du château ! Charbonneau pensait qu'il avait dû être apporté d'Orient par un membre plus ancien de la famille Gouffier, chevalier de Malte, dont le tombeau est un de ceux qui existent dans l'église, mais évidemment il est difficile de savoir si réellement il avait pu l'apporter vivant... Au

Lettre à Jean Reyor, non datée, vraisemblablement fin 1938 ou début 1939.



Frithjof Schuon, *Scenes of Plains Indian Life*, Taylor Museum, Colorado Springs Fine Arts Center, extrait du catalogue de l'exposition Schuon, 24 janvier 1981-8 mars 1981.

sachent plus du tout la raison. D'un autre côté, le fait qu'il s'agit de marques de chevaux, qui sont d'ailleurs réel ou supposé, est intéressant aussi, étant donné que tout ce qui se rapporte aux chevaux a toujours servi, et dans les traditions les plus diverses, de "couverture" à des choses d'ordre initiatique. Charbonneau supposait que ces signes avaient quelque rapport avec ceux qu'on a vus sur les murs de leur monastère des symboles dont le caractère hermétique et initiatique n'est pas douteux non plus ; sans naturellement pouvoir rien affirmer, il me disait qu'il pensait même plus spécialement, à cet égard, à ce Frère Guyot dont il vous a peut-être montré la curieuse signature "rosicrucienne" (il en a d'ailleurs donné la reproduction dans un de ses articles de "Regnabit") — Une autre singularité linguistique est ce que les paysans appellent la "Cocadrille" : c'est un crocodile domicilié qui se trouve à l'intérieur de l'église d'Oiron, appliqué au mur, exactement comme ceux qu'on voit encore ici aux dessus des portes de quelques vieilles maisons ; on raconte que ce monstre ravageait autrefois le pays et y dévorait les gens, et qu'on finit par le grimper dans les combles du château ! Charbonneau pensait qu'il avait dû être apporté d'Orient par un membre plus ancien de la famille Gouffier, chevalier de Malte, dont le tombeau est un de ceux qui existent dans l'église, mais évidemment il est difficile de savoir si réellement il avait pour l'apporter vivant... Au lieu de "Cocadrille", certains disent aussi "Cacodrille", variante qui présente une signification tout à fait bizarre : "kakos" signifie mauvais en grec, et "drille" est une des dénominations du Compagnon, de sorte que Cacodrille = mauvais compagnon, ce qui fait penser tout de suite aux mauvais Frères d'Hiram (et de Maître Jacques) ; il n'y a sans doute là qu'un rapprochement "accidentel" du moins suivant les apparences extérieures, mais, quand on songe aux rapports qui existent entre la légende d'Hiram et le mythe d'Osiris et au fait que le crocodile était dans l'ancienne Égypte un symbole typhonien, il faut tout de même convenir qu'il est vraiment bien combiné ! Bah, à propos du Poitou et de ses légendes, des Compagnons et autres "voyageurs", etc., un rapprochement encore autre chose, qui nous amènerait cette fois à Rabelais ; L. Dardet y a fait allusion dans un de ses livres, et je retrouve la référence dans mes notes : "Les Horreurs de la Guerre", p. 143 ; peut-être pourrez-vous voir cela à l'occasion, d'autant plus que tout ce qui a été dit de Rabelais dans cette partie de son livre est assez curieux ; mais peut-être le connaissez-vous déjà. — Vous serez bien aimable de me dire ce que vous pensez de tout cela ; il me semble qu'il y a là un ensemble de rapprochements qui pourraient ne pas être sans intérêt à divers points de vue.



René Guénon malade, au Caire, en 1939.

Le Caire, 13 septembre 1936.

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 22 août, qui s'est croisée avec la mienne; comme vous le verrez, je m'inquiétais un peu de n'avoir pas de nouvelles de vous, et, en fait, je vois que malheureusement je n'avais pas entièrement tort. Il était pourtant à espérer que le séjour à la campagne vous remettrait de votre fatigue; le prolongez-vous malgré tout ou avez-vous l'intention de rentrer bientôt à Paris? En tout cas, comme vous m'avez dit que vous y resteriez jusqu'au 7 octobre, j'y adresse encore cette lettre, car je pense qu'elle vous parviendra avant cette date.

Je vous remercie bien vivement pour votre nouvel article, que je viens de lire et que je trouve fort intéressant comme toujours; il apporte des précisions très importantes sur la question de la distinction de l'art traditionnel et de l'art profane. Ce que vous dites du "Vishnuism populaire" éclaire aussi beaucoup ce point; et, quant au mot de "mârga", je dois dire que j'y avais souvent pensé, mais sans arriver à trouver une explication suffisamment nette. — Je prends note de ce que vous me dites de la possibilité de publier l'article en 2 fois; cela dépendra naturellement de la place dont on pourra disposer; il est malheureux d'être toujours si limité pour le nombre des pages, pour des raisons qu'il est parfois difficile de comprendre!

J'ai écrit ces jours derniers, pour le n° d'octobre, un article sur les "armes symboliques", dans lequel j'ai eu l'occasion

quelconque dans la manifestation universelle, en raison même de son indifférence. — Maintenant: cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas quelque chose qui puisse "se réincarner", si l'on tient à employer ce mot, mais ce sont bien plutôt des éléments psychiques, qui n'ont plus rien à voir avec l'Être véritable (qui est alors passé à un autre état), et qui viennent s'intégrer dans la manifestation d'un autre être comme les forces, aussi les éléments corporels; à proprement parler, ce n'est donc pas de "réincarnation" qu'il s'agit alors, mais de "métempsychose" (quant au mot "transmigration", il désigne proprement le passage à un autre état, qui, lui, s'applique bien à l'Être véritable). Ce transfert d'éléments psychiques explique

les prétendus "cas de réincarnation", ou de "souvenirs de vies antérieures", qui ont constitué parfois (du reste, qu'est-ce qui pourrait "se souvenir", puisque, même dans l'hypothèse réincarnationniste, il s'agirait toujours d'une nouvelle individualité remontant à l'Être, et que la mémoire appartient évidemment à l'individualité comme telle?). — Pour le reste (en laissant de côté, bien entendu, les raisons sentimentales inconnues par les modernes et qui n'ont aucun intérêt doctrinal), la croyance à la réincarnation peut être considérée comme due en partie à l'incompréhension des vrais symboliques de certains expressions. Bien que le rapprochement soit peut-être bizarre, je pense ici à un autre fait qui a exactement la même cause: c'est la croyance à l'existence de certains monstres et ani-

Lettre à A. K. Coomaraswamy.

de me référer assez longuement à votre "Buddhist Iconography", à propos de certains aspects du symbolisme du Vajra.

Les 3 articles dont vous m'annoncez l'envoi d'auteur gentil me sont très encourageants, mais ne m'est pas très "tombés", car les imprimés mettent presque toujours plus longtemps en route que les lettres ; je les aurai donc probablement au prochain courrier. — Quant aux 2 livres que les éditeurs doivent m'envoyer, je ne les ai pas reçus encore non plus ; il est vrai que les éditeurs [doivent] plus ou moins à faire ces envois, si bien que, dernièrement, j'ai cru que les livres qu'on m'avait annoncés avaient dû se perdre, et pourtant ils me sont enfin arrivés par la poste. Si cependant je ne reçois rien d'ici quelque temps encore, je vous le ferai savoir, afin que vous puissiez

le rappeler au cas où il s'agirait d'un oubli, ce qui est toujours possible aussi...

Pour votre article sur la réincarnation, ce que vous vous proposez de faire me paraît devoir être très bien, et ma revue aurait un travail très utile. — Quant au fond même de la question, l'impossibilité d'un retour au même monde résulte de ce qu'il impliquerait une limitation de la multiplicité des mondes (ou états d'existence, car c'est la même chose au fond), et, par suite, une limitation de la Possibilité universelle elle-même. Ceci, bien entendu, concerne l'Être véritable, et revient à dire que celui-ci ne peut pas se manifester deux fois dans la même état ; ce n'est là, en somme, qu'un cas particulier de l'impossibilité d'une répétition

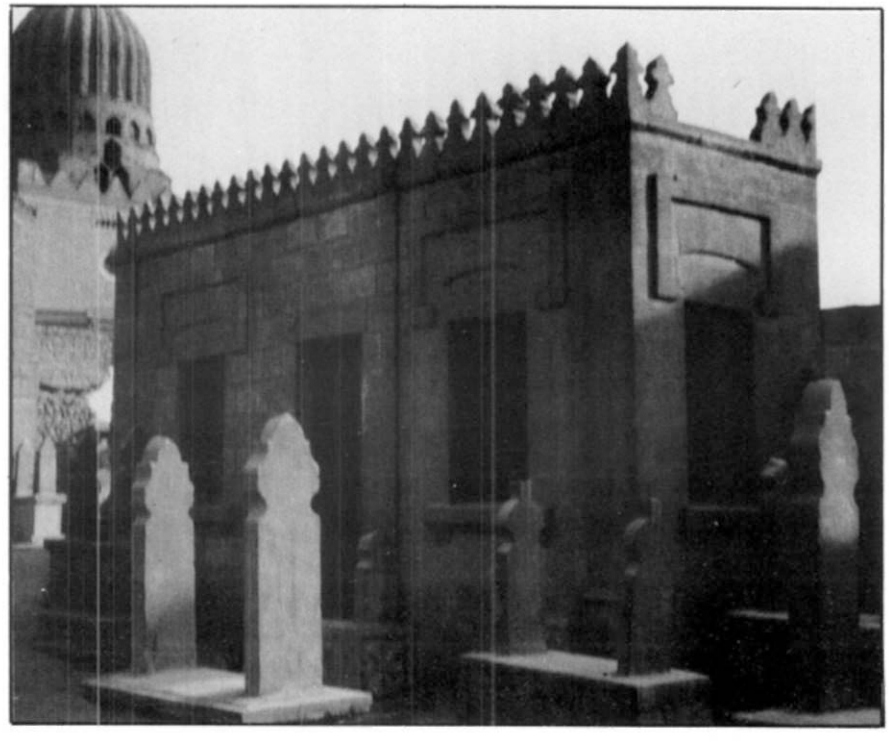
romains fantastiques, qui ne sont que d'anciens symboles incompris ; ainsi, j'connais ici des fous qui croient fermement aux "hommes à tête de chien" ; l'"Histoire naturelle" de Pline est remplie de confusions du même genre... — J'ai traité assez longuement dans l'"Erreur spirite" cette question de la réincarnation, en indiquant aussi les distinctions qu'il y a lieu de faire entre les différents éléments constitutifs de l'Être manifesté. — Dès lors qu'il n'est pas question d'une impossibilité, il est bien entendu que je ne pense pas y avoir d'exceptions ; d'ailleurs, où y aboutiraient-elles exactement ? A ce propos, je vous signalerai une chose assez curieuse : c'est que Mme Blavatsky elle-même avait commencé par refuser d'admettre la réincarnation d'une façon générale ; dans "Isis Unveiled", elle mettait

regrait seulement un certain nombre de cas d'exception, reproduits exactement des enseignements de la H. B. of L. à laquelle elle était rattachée à cette époque. — Une impossibilité qui constitue seulement une exception apparente, c'est le cas d'un être qui, n'étant pas réellement soumis à la mort (ou plutôt étant mort par conséquent), continuerait pour certains raisons son existence terrestre (il n'y rentrerait donc pas comme les prétendus "réincarnés") en revêtant nécessairement plusieurs corps différents ; mais il est évident que c'est là un cas qui est tout à fait en dehors des conditions de l'humanité ordinaire, et que d'ailleurs un tel être ne peut même plus réellement être dit "incarné" en aucune façon.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.







En haut, à gauche : Guénon heureux avec sa femme et leur fils Ahmed, né en septembre 1949, devant la porte de la villa Fatma à Doki. Dans une lettre du 11 janvier 1950 à Marius Lepage, il parlait longuement de ce fils et lui demandait de faire son horoscope. Même attendrissement dans une lettre à F. G. Galvao : « Le Caire, 17 juin 1950. [...] Notre jeune Ahmed a maintenant 9 mois, et il essaie déjà de marcher ; fort heureusement, depuis sa naissance, il n'a jamais été malade même un seul jour ; souhaitons que cela continue ainsi ! [...] »

En haut, à droite : une des dernières photos de René Guénon au Caire, en 1950.

Ci-contre : le tombeau Mohamed Ibrahim, cimetière de Darassa au Caire.

Extraits de lettres à Hillel

René Guénon

Les Avenières par Cruseilles (Hte-Savoie)
le 24 septembre 1929

[...] Tout ce que vous me dites sur la région des Alpes est bien curieux, et il doit y avoir quelque chose de vrai là-dedans. Je ne sais pas s'il y a encore quelque chose de vivant dans cette région, mais, en tout cas, voici des choses assez étranges : nous sommes ici sur le mont Salève, dont le nom semble être encore une forme de Montsalvat, et, tout à côté, il y a aussi un mont de Sion! Le nom de Cruseilles est assez remarquable également : c'est à la fois le « creuset », dont le sens est tout à fait hermétique, et la « creusille », c'est-à-dire la coquille des pélerins. [...]

René Guénon

le 29 septembre 1929

[...] Merci de votre prompte réponse et de vos indications sur le soleil de minuit que je vais transmettre à Charbonneau. Il en a besoin parce qu'il paraît que ce phénomène a servi à symboliser le Christ dans les pays septentrionaux, « la venue du Sauveur ayant éclairé la terre comme le soleil de minuit éclaire la nuit d'une douce lueur ». – Il y a d'autre part dans sa dernière lettre quelque chose dont j'avais oublié de vous parler : c'est à propos des prêtres et évêques templiers, qui auraient été plus particu-

lièrement accusés de manichéisme, et dont il n'a pas été question du tout dans le numéro du *Voile d'Isis;* il a vu, mais il ne se rappelle plus où, qu'il y avait neuf évêques templiers, qui, dit-il, semblent avoir passé à travers les mailles du filet en 1307. [...]

René Guénon

[...] Depuis que je vous ai écrit, j'ai découvert un véritable gisement d'« œufs de serpent » sur un des versants de la montagne, dans une sorte de ravin qui descend directement sur une localité appelée Saint-Blaise (vous savez la signification celtique de ce nom); tout cela est vraiment bizarre.

René Guénon

Extraits de lettres à F. G. Galvao

René Guénon

Le Caire,
24 décembre 1947

[...] Autre chose à ce propos : je ne sais si vous êtes au courant, du côté du Sheikh Aïssa, des relations très intéressantes qui se sont établies ces temps derniers avec les Indiens de l'Amérique du Nord. Je dois dire que j'ai été étonné d'apprendre que, malgré tant de circonstances défavorables, bien des choses s'y sont conservées intactes jusqu'à maintenant, si bien qu'un réveil de leur tradition demeure toujours possible; il se peut d'ailleurs que les choses prennent bientôt de ce côté un développement imprévu [...]

René Guénon

Cruseilles,
le 16 octobre 1929

[...] car je dois vous avouer que je ne connais aucune des traductions françaises de Dante, n'ayant jamais lu que le texte italien. Il y a bien la traduction d'Aroux, mais je ne crois pas qu'elle puisse vous être d'un grand secours pour la compréhension du sens profond, car elle est faite à un point de vue politico-religieux très spécial; j'ai d'ailleurs indiqué les réserves qu'il y a lieu de faire sur cette interprétation. De plus, cette traduction,

publiée en 1856, est aujourd'hui très rare; M. Chacornac me dit qu'on peut parfois la trouver d'occasion à 150 ou 200 Francs. Les autres traductions, qui se rencontrent plus couramment, sont faites à un point de vue à peu près uniquement littéraire. Il paraît que celle d'Artaud de Montor, dans la collection des classiques Garnier, est assez bonne. Parmi les plus récentes, on m'a dit beaucoup de bien de celle du père Berthier, éditée par Desclée. Je n'ai eu sur les autres que des renseignements contradictoires, et généralement peu favorables. [...]

René Guénon

Extrait de lettre à Julius Evola[1]

René Guénon

[...] Puisque vous me demandez des renseignements sur mon âge, j'ai maintenant soixante-deux ans. Je savais que vous étiez plus jeune que moi, mais je ne croyais cependant pas que la différence d'âge fût si grande entre nous. Pour ce qui est de ma photographie, je suis désolé de ne pouvoir vous satisfaire, mais la vérité est que je n'en ai aucune, et ceci pour maintes raisons [...] je me suis aussi rendu compte que cela pouvait être dangereux : il y a une quinzaine d'années, j'ai été informé qu'un certain [...] cherchait à se procurer ma photographie en disant qu'il était disposé à en donner n'importe quel prix; je n'ai jamais su ce qu'il voulait vraiment en faire mais, de toutes façons, il est certain que ses intentions n'étaient pas bienveillantes. Comme on ne sait jamais trop où une photographie peut aller finir, j'en ai conclu qu'il était beaucoup plus prudent de n'en pas faire faire.

René Guénon

NOTE

1. Publiée par ce dernier dans *La Destra*, en mars 1972.

CET OUVRAGE
A ÉTÉ COMPOSÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
À MAYENNE EN OCTOBRE 1985

N° d'édition : 9393. N° d'impression : 23434
Dépôt légal : octobre 1985.
ISBN : 2 85197 055 0 – ISSN : 0440-7273
(Imprimé en France)

Cahier René Guénon
dirigé par
Jean-Pierre Laurant
avec la collaboration de
Paul Barbanegra

Textes de :

Jean Bies
Michel Michel
Victor Nguyen
Daniel Cologne
Jean Robin
Nicolas Séd
Jean Reyor
Pierre Grison
Giovanni Ponte
Alain Dumazet
Alain Gouhier
André Conrad
Catherine Conrad
Yves Millet
Olivier de Frémond
Jean Borella
Roger Payot
François Chenique
Jean Hani
Christophe Andruzac
Denys Roman
Édouard Rivet
Jean-Pierre Schneitzler
Marco Pallis
Frithjof Schuon
Eddy Batache
Pierre Alibert
Frederick Tristan
Luc Benoist
Mircea Eliade
Gaston Georgel
Jean Tourniac
Émile Poulat

Inédits :

Lettres à

Hillel
A.K. Coomaraswamy
Jean Reyor
Frithjof Schuon
Madame Nacht
Madame Guerreiro
René Burler
F.G. Galvao
Julius Evola



ISBN 2851970550 9-85 290 F